

NUESTRA PRAXIS

Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica



AÑO 4 NÚMERO 7 ISSN: 2594-2727

Fotografía: Robbin Canaanl Salazar. Serie postales del fin del mundo 2015. Instagram : robincanaanl



DOSSIER: "AUTONOMÍAS Y HORIZONTES EMANCIPATORIOS. APORTES DE LOS PROCESOS AUTONÓMICOS PARA LA CRÍTICA JURÍDICA"

COORDINADORA: CYNTHIA SALAZAR

NUESTRA PRAXIS

Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica



¿Quiénes somos?

Nuestrapaxis. Revista de investigación interdisciplinaria y Crítica Jurídica, tiene como objetivo la construcción de un espacio para la investigación académica y la reflexión política en torno a temas relacionados con la realidad latinoamericana, así como constituirse en una herramienta para la vinculación académica entre personas con objetivos afines. En este sentido, su finalidad es la difusión, producción y diálogo del Pensamiento Crítico y la Crítica Jurídica en y desde la América Nuestra.

Temática y alcance

La revista tiene como objetivo articular, difundir y fortalecer el pensamiento crítico en torno a las problemáticas sociales de México, América Latina y el mundo. En este sentido, recibe trabajos producto de investigaciones originales de una pluralidad de disciplinas como la sociología, la ciencia política, la filosofía económica y la crítica jurídica, por mencionar algunas, de manera no limitativa.

Este espacio está dirigido no sólo a investigadores, profesores y estudiantes de pregrado y posgrado, sino también a otros sujetos invisibilizados por las prácticas académicas dominantes así como movimientos sociales y otras organizaciones, con el objetivo de promover un espacio de articulación entre éstos.

Si bien la publicación tiene como finalidad impulsar el pensamiento y la acción críticos desde y para América Latina, la revista acepta también trabajos centrados en otros países o regiones que estén elaborados desde una aproximación crítica con el objetivo de difundir y visualizar la complejidad de lo global que igualmente atañe a lo regional.

Los trabajos recibidos para su consideración dentro de la publicación son inéditos y, para ser recibidos, no deberán estar en proceso de dictaminación o de publicación en otras revistas o libros.

La publicación de cada número tiene una periodicidad semestral.

REGLAMENTO DE PUBLICACIÓN

a. REVISIÓN EDITORIAL

Todos los trabajos recibidos serán revisados por el Consejo Editorial para determinar si cumplen con las normas editoriales de la revista. En caso de ser así, se procederá a la revisión por partes; en caso contrario, serán

devueltos al autor o la autora para su corrección. De la misma manera en el Consejo Editorial podrá determinar si el trabajo se ajusta o no a la temática de la revista y, en caso de no ajustarse, rechazarlo. En caso de que esto ocurra, se le comunicará al autor o la autora.

El Consejo Editorial está conformado por connotados académicos, a saber,

Consejo Editorial

Alma Melgarito

(Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México)

Aníbal D'Auria

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Marés

(Universidad Pontificia Católica de Paraná, Brasil)

Carlos María Cárcova

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Cynthia Salazar Nieves

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Daniel Cieza

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Daniel Sandoval Cervantes

(Universidad Autónoma Metropolitana unidad Cuajimalpa, México)

Esteban Rodríguez (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Jaime Osorio

(Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México)

Juan-Ramón Capella

(Universidad de Barcelona)

Luis Arizmendi

(Instituto Politécnico Nacional, México)

Luis Tapia

(Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)

María Guadalupe Velasco Hernández

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Thelma Pineda García

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Salo de Carvalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

b. PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

Una vez que el Consejo Editorial haya determinado que los trabajos cumplen con las normas editoriales, serán sometidos a un proceso de evaluación a doble ciego por parte de dos especialistas del Consejo Académico. Para ser publicado, el trabajo deberá tener dos votos favorables.

En caso de que una de las evaluaciones sea no aprobatoria y otra aprobatoria, el trabajo será remitido a un tercer árbitro. Si el trabajo recibe una aprobación con modificaciones menores o formales, será enviado al autor o la autora para su consideración, siendo el consejo editorial quien determine el cumplimiento, dando vista a la persona que ha emitido la evaluación. En caso de que el trabajo sea aprobado con la condición necesaria de realizar modificaciones estructurales o profundas, los cambios realizados por el autor o la autora serán remitidos a la persona que realizó la evaluación para su consideración.

El Consejo Académico está conformado de la siguiente manera:

Adoración Guamán Hernández

(Universidad de Valencia, España)

Alex Díaz

(Universidad Bolivariana, Venezuela)

Alfredo Velarde

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Blanca Melgarito

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

César de Rosas Ramírez

(Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México)

Claudio Albertani

(Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)

Claudia Mosquera Rosero-Labbé

(Universidad Nacional de Colombia)

Danielle Ouro Mammed

(Pontificia Universidad Católica de Paraná, Brasil)

David Barrios Rodríguez

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

David Gomez Arredondo

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Diana Fuentes

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Edur Velasco Arregui

(Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco)

Elina Ibarra

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Ernesto Serna

(Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, México)

Francisco Vertiz

(Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Freddy Ordóñez

(Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos-ILSA, Colombia)

José Orler

(Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

José Ramón Fabelo Corzo

(Instituto de Filosofía de La Habana, Cuba)

José Walter Mondelo García

(Universidad del Oriente, Cuba)

Juan Balerdi

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Julio Antonio Fernández

(Universidad de la Habana, Cuba)

Julio César Guanche

(Universidad de la Habana, Cuba)

Marco Navas

(Universidad Andina Simón Bolívar-Quito, Ecuador)

María Cristina Vidotte

(Universidad Federal de Goiás)

María del Pilar Gonzales Barreda

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

María del Rayo Ramírez Fierro

(Universidad Autónoma de la Ciudad México, México)

Mariana López de la Vega

(Universidad Nacional Autónoma México, México)

Marina Almeida

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Miguel Romero Griego

(Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, A.C, México)

Natanael García Ayala

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Ramiro Ávila Santamarina

(Universidad Andina Simón Bolívar-Quito, Ecuador)

Ricardo Prestes

(Universidad Federal de Paraná, Brasil)

Rosember Ariza

(Universidad Nacional de Colombia, Colombia)

S. Gonzalo Herrera Revelo

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Salomon Augusto Sanchez Sandoval

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Sandra Escutia Díaz

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Silvio Luiz de Almeida

(Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil)

Sergio Martín Tapia Arguello

(Universidad de Coimbra, Portugal)

Sofía Lachimba

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Víctor Romero Escalante

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

c. PERIODICIDAD

La revista es una publicación semestral. El primer periodo de publicación comprende los meses de febrero a agosto de cada año, el segundo periodo corresponde a los meses de septiembre a febrero.

Periodo	Fecha de recepción de trabajos	Fecha de dictaminación	Fecha de publicación
Enero-Junio	Último día de Julio	Agosto-Septiembre	Último día de Diciembre
Julio-Diciembre	Último día de Enero	Febrero-Marzo	Último día de Junio

d. SECCIONES DE LA REVISTA

Las personas pueden remitir sus propuestas para las siguientes secciones:

1. Artículos de investigación

Son aquellos trabajos inéditos producto de una investigación original, en torno a los temas y el alcance de la publicación. Cada artículo o ensayo deberá estar debidamente citado así como acompañado de la selección bibliográfica empleada para su elaboración. La extensión máxima en esta modalidad será de 30 cuartillas, a espacio doble, tipo de fuente Times New Roman o Arial, tamaño 12.

2. Reseñas críticas

Son aquellos trabajos de comentarios críticos sobre libros publicados dentro de los dos años anteriores, o bien, un comentario original y novedoso en torno a obras de trascendencia para el pensamiento crítico y la crítica jurídica. No es necesario que las reseñas sean producto de una investigación original, tampoco que incluyan una sección de bibliografía o referencias en la parte final, pero sí deben indicar todos los datos bibliográficos que permitan identificar el libro que se reseña. La extensión máxima para estas participaciones será 5 cuartillas, a espacio doble, tipo de fuente Times New Roman o Arial, tamaño 12.

3. Entrevistas

Entrevistas realizadas a personas (especialistas o integrantes de movimientos u organizaciones sociales) en torno a temas que sean de importancia para los alcances y temática de la revista. La extensión máxima para estas participaciones será de 15 cuartillas, a espacio doble, tipo de fuente Times New Roman o Arial, tamaño 12.

4. Nuestra praxis en movimiento

Denuncias, informes, pronunciamientos, descripciones de casos que involucren la lucha y resistencia por la emancipación de los pueblos de Nuestramérica. La extensión para estas participaciones deberá ser menor a 15 cuartillas, con interlineado a espacio doble, tipo de fuente Times New Roman o Arial, tamaño 12.

5. Nuestra Praxis Literaria

Escritos dedicados a presentar poemas, cuentos y otras formas de expresión artística-literaria que reflejen un pensamiento crítico en torno a la sociedad y el derecho. Los trabajos enviados a esta sección no serán sometidos al proceso de dictaminación a doble ciego, pero sí a la aprobación por parte del Consejo Editorial. La extensión máxima para estas participaciones será de 15 cuartillas, a espacio doble, tipo de fuente Times New Roman o Arial, tamaño 12.

6. Nuestra Praxis Gráfica

Fotografías, caricaturas y dibujos o cualquier otro elemento gráfico que muestre de manera innovadora una mirada crítica sobre nuestra realidad regional. Los trabajos para esta sección deben enviarse en una resolución de 300 o 600 dpi. No serán sometidos a proceso de dictaminación a doble ciego, pero sí a la aprobación del Consejo Editorial.

e. CARACTERÍSTICAS DE LOS TRABAJOS

Los trabajos se enviarán en archivo electrónico a la siguiente dirección electrónica: nuestrapaxis.aneicj@gmail.com.

Requisitos para los trabajos enviados a las secciones de artículos de investigación, reseñas críticas y entrevistas:

- Son lenguas oficiales de la revista: el español y el portugués.
- Todos los artículos de investigación deben contener, en español o portugués y en inglés: 1. Título; 2. Resumen de hasta 300 palabras; 3. Cinco palabras claves.
- Todos los artículos de investigación deben contener una sección de introducción y una de conclusiones o puntos finales.
- Los subtítulos se ordenarán con numeración arábiga y sucesiva (1, 1.1, 1.1.1; 2.1., 2.2.).
- La extensión para los artículos de investigación será: máxima de 30 cuartillas (incluyendo bibliografía), mínima 15, con interlineado a doble espacio, con fuente Times New Roman o Arial tamaño 12.

Para las reseñas la extensión máxima será de 5 cuartillas y para las entrevistas de 15 cuartillas con las mismas características.

f. Los trabajos se enviarán en archivo electrónico, en formato WORD, sin atributos (tabuladores, formato).

g. En archivo aparte se enviarán los siguientes datos del autor o la autora: 1. Nombre; 2. Institución u organización de procedencia; 3. Dirección de correo electrónico; 4. Síntesis curricular; 5. Líneas de investigación.

h. En su caso, los mapas, tablas, cuadros, fotografías y estadísticas deben presentarse al final del trabajo y completos, nítidos y citando su fuente.

i. Los autores deberán acompañar los trabajos de una carta dirigida al Comité Editorial de la revista, la cual debe contener una declaración de originalidad, señalar que se trata de un trabajo inédito y que, en ese sentido, no se encuentra en ningún otro proceso de evaluación o de publicación. De la misma manera, expresarán su compromiso de no enviar el texto a otro medio de publicación, en tanto se encuentre en proceso de evaluación o publicación en la revista.

j. Una vez publicados en Nuestra praxis, los autores podrán reproducir sus trabajos publicados en otros medios, siempre que se haga mención expresa del nombre de la revista, número, año y las páginas en que fueron publicados.

k. Todos los trabajos serán sometidos a una revisión editorial y una revisión por pares, en las condiciones indicadas arriba.

l. El consejo de redacción se reserva la posibilidad de realizar corrección de estilo en el cuerpo del texto con el fin de mejorarlo.

Citas, referencias y bibliografía

a. Las citas textuales de menos de tres renglones deben ir señaladas entre comillas (“”); las que rebasen esta extensión irán en un párrafo separado, con un tamaño de letra de 10 y alineado hacia la derecha con sangría de 6 mm.

b. Las referencias se realizarán a pie de página siguiendo el formato APA.

c. La bibliografía al final del trabajo se escribirá por orden alfabético siguiendo el siguiente modelo:

Libros:

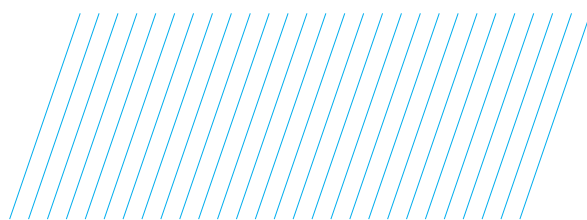
Apellido(s), Nombre(s) del autor o autora, Título del libro en cursivas, Ciudad de publicación, Editorial, año, página(s) a las que se hace referencia.

Artículos:

Apellido(s), Nombre(s) del autor o autora, “Título del artículo entrecomillas”, en *Título de revista o publicación periódica en cursivas*, volumen, número, año, página(s) a las que se hace referencia.

Capítulos en libro:

Apellido(s), Nombre(s) del autor o autora, “Título del capítulo entrecomillas”, en Apellido(s), Nombre(s) del o la coordinador(a)/compilador(a), *Título del libro, en cursivas* Lugar de edición, Editorial, año, páginas a las que se hace referencia.



NOTA EDITORIAL

El dossier que les presentamos en esta ocasión, “Autonomías y horizontes emancipatorios: aportes de los procesos autonómicos para la crítica jurídica”, se fue erigiendo en medio de un escenario histórico y, a la vez, propicio para pensarnos críticamente más allá de lo individual.

A finales de 2019, la pandemia por el virus SARS-CoV-2 parecía una amenaza lejana y, para los más escépticos, irreal. Sin embargo, conforme el 2020 se abría paso, la crisis se sentía ineludible. Para algunos, esta crisis sanitaria coronaría la constelación de crisis sistémicas hasta la tan esperada convulsión del capitalismo.

En febrero de este año, leíamos a un optimista Slavoj Žižek que veía en la pandemia “una especie de ataque de la ‘Técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos’ [en alusión a Kill Bill] contra el sistema capitalista global [...]”;¹ sin embargo, el capitalismo no solo sigue “vivo y coleando” sino que, incluso, se ha recrudecido.

Sin lugar a dudas, vivimos tiempos incómodos en los que la incertidumbre prima. El vínculo, a nivel mundial, entre las crisis sanitaria, económica, política, social, y los efectos de cada una, tanto a nivel local como global, afirman la necesidad de pensar en otros mundos posibles más allá del que está configurado por la forma del estado nación capitalista. Y no nos referimos, como propone Žižek, a una reinención del comunismo a la usanza marxista, sino a la importancia de voltear la mirada hacia esos procesos de resistencia en los que el hori-

zonte autonómico se hace sendero y también estrategia. De ahí que, sin que nos lo hayamos propuesto de manera intencional, la gestación y publicación de este dossier no pudo tener una ocasión más oportuna que esta, haciéndonos una invitación para pensar en la autonomía en general, pero anticapitalista y antiestatal en lo particular, como un horizonte no sólo de resistencia, sino incluso de emancipación.

La autonomía, como práctica y como constructo, ha sido referente de extensas y prolíferas reflexiones en las ciencias sociales y humanidades a lo largo y ancho del mundo, convocando a agudos especialistas y dando lugar a importantes debates. A lo largo de ese recorrido y, sobre todo, a partir de la observación de los propios procesos autonómicos, nos hemos logrado dar cuenta de que la autonomía, vista como derecho, tiene importantes límites si de construir mundos nuevos estamos hablando. Por ejemplo, tanto Luis Tapia² como Pilar Calveiro³ —entre otros autores— coinciden con que, normalmente, los estados reconocen, admiten y/o negocian autonomías por interés propio más que por un genuino ejercicio de inclusión horizontal. En ese sentido, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal, el reconocimiento del derecho de los pueblos a la autonomía es, mas bien, relativa y funcional a los estados nacionales y, por tanto, está lejos de posibilitar un marco efectivo de emancipación de los pueblos subalternizados.

Sin embargo, hay otras expresiones de autonomía que se constituyen más allá de

1 Žižek, Slavoj, “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”. En Agamben, Giorgio; Slavoj Žižek, Žižek, et. al., *Sopa de Wuhan*, 1ª edición, Editorial: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020. Pp. 21-28.

2 Tapia, Luis, “Principios organizativos de la política: estado y comunidad”. En Makaran, Gaya; Pabel López y Juan Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones/ CIALC, UNAM, 2019. Pp. 81-100.

3. Calveiro, Pilar, *Neo-liberalismo. Comunidades y autonomía*. México: siglo XXI, 2019.



la exigencia de su reconocimiento en tanto derecho. Se trata de prácticas que, lejos de ser funcionales al estado, cuestionan la universalidad de sus principios organizativos basados en la propiedad privada monopólica, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la apropiación de plusvalor, la acumulación ampliada, el sistema jerárquico de autoridades, el ejercicio vertical y asimétrico del poder, la concentración de la fuerza, la distensión entre gobernantes y gobernados, la producción normativa –monolítica– con pretensiones de validez general y la organización burocrática de la administración del poder político, por mencionar algunos.⁴ Por el contrario, la autonomía como conjunto de principios organizativos alternos y antagónicos a los hegemónicos, se han configurado frente a la ofensiva del sistema atravesados por la memoria de otros mundos no sólo posibles sino existentes al margen del configurado por el estado capitalista y colonial. Nos referimos a esas prácticas –heterogéneas, plurales y diversas– que han preservado, reproducido, reconfigurado, reactualizado y/o recreado algunos pueblos originarios a lo largo y ancho del mundo en general, y en América Latina en particular, y que cobran forma a través del autogobierno, la autogestión, las auto-defensas, y que comúnmente se definen por la presencia de algunas de estas prácticas, con sus particularidades en cada comunidad, como son la propiedad colectiva de la tierra, la asamblea como espacio de deliberación, la rotación de los cargos y su no remuneración, relaciones de re-producción basadas en la reproducción colectiva de la vida –al margen de la lógica de la valorización del valor–, el establecimiento de una relación otra con la naturaleza a partir de otras concepciones de mundo, entre otros.⁵

Sin embargo, estas dimensiones diversas de la autonomía no son excluyentes del

todo, sino que, como se puede observar en algunos procesos autonómicos, se da una combinación estratégica de ambas, por un lado, la exigencia del derecho a la autonomía y, por el otro, la puesta en práctica de principios organizativos alternos y opuestos a los dominantes. Es por esta razón que consideramos necesario mantener la mirada puesta sobre estos procesos como un ejercicio constante de aprendizaje, pues consideramos que, quienes nos adscribimos a la crítica jurídica –heterogénea y plural, como lo es todo pensamiento crítico– tenemos lecciones pendientes por aprender de los procesos autonómicos.

En este contexto pandémico, estas lecciones se hacen más urgentes en la medida en que, como hemos dicho previamente, quizá la autonomía, como práctica y como constructo, sea una de las claves para ir construyendo otros nuevos mundos posibles.

Los trabajos reunidos en este dossier, sin duda, nos darán elementos para la reflexión y el necesario debate, pues todos contribuyen a mostrarnos una mirada panorámica y plural de la autonomía como horizonte, como práctica, como derecho y como constructo, los cuales transcurren desde niveles abstractos de reflexión hasta los procesos concretos que tienen una significativa trascendencia por las implicaciones políticas actuales.

En ese sentido, el artículo “Autonomías antisistémicas. Diálogo entre la teoría anarquista y la autonomía indígena en América Latina”, escrito por Gaya Makaran, apertura la sección *Nuestrapraxis investigación* proponiendo un interesante diálogo entre el pensamiento ácrata y las autonomías indígenas en nuestra región. Esta relación, a pesar de ser obviada por algunos y negada por otros, guarda una profunda riqueza reflexiva para dar cuenta del potencial anti-sistémico y emancipador que tienen estas autonomías, más allá de constituirse como prácticas de resistencia. La autora entreteje

4.- Tapia, Luis, op. cit., p. 87.

5.- Ibidem, p. 89.



aportes de teorías anarquistas con prácticas concretas de autonomía indígena a partir de su experiencia en campo, destacando las potencialidades antiestatales, anticapitalistas, antiautoritarias y antijerárquicas para dar cuenta de que la autonomía, a diferencia de lo que otros autores multiculturalistas sostienen, no se da única y exclusivamente en el ámbito estatal, sino que su riqueza transformadora reside en su potencial antistémico.

Esta reflexión continúa con el artículo “Pueblo, potencia liberadora y el derecho por venir” de Henry Forero-Medina, Jose Daniel Fonseca-Sandoval y Herwin Corzo-Laverde. Los autores proponen una resignificación de “pueblo” como constructo político y jurídico con potencial liberador en contraposición de su definición hegemónica donde está desprovisto de su capacidad de agencia y transformadora, en el que el pueblo está reducido a un ente pasivo. Los autores hacen un recorrido por las implicaciones ideológicas que el término tiene en la teoría constitucional hegemónica para proponer que, al revestir a dicha categoría de su potencial liberador podría en jaque la dimensión performativa del oprimido que atraviesa al derecho hegemónico. Los autores, a partir de la recuperación de importantes autores críticos del liberalismo, señalan que el pueblo, en tanto sujeto, es poseedor de cierto potencial popular constituyente capaz de delinear formas de socialidad no estado céntricas basadas en las muy amplias y diversas concepciones de justicia y de derecho por venir.

Estas reflexiones van cobrando mayor riqueza y complejidad con el tercer artículo de esta sección, “Personalidad jurídica de ño-humanos e autonomía ontológica”, escrito por Bianca de Gennaro Blanco. En este artículo, la autora amplía la dimensión de autonomía hacia la relación entre las personas y lo no-humano. La autora nos propone un giro en la relación naturaleza y derecho desde la perspectiva ontológica, de tal suerte

que sea posible la conformación de nuevas formas jurídicas a partir de la recuperación del pluralismo ontológico de lo no humano. Consideramos que los aportes que este artículo nos ofrece son de gran relevancia en la medida en que el horizonte autonómico permite superar el paradigma antropocéntrico y nos brinda elementos para aprender de otras concepciones del mundo respetuosas de todas las formas de vida.

A lo largo de los trabajos que componen el dossier, es posible advertir miradas críticas en torno a la forma estatal. El estado moderno capitalista ha subsumido bajo su tutela no sólo las dimensiones humanas, sino también las no humanas y, para ampliar esta reflexión, el abogado defensor de derechos de los pueblos, Juan Carlos Flores, nos comparte en su artículo “Genealogía del Estado y el derecho a decidir” la imbricada relación entre el estado y los pueblos a través del reconocimiento del derecho a la libre determinación y a decidir sobre sus territorios. La reflexión que nos propone el autor guarda una aguda riqueza reflexiva en tanto que, como abogado defensor, conoce de primera mano el entramado estratégico de resistencia, lucha y defensa de los pueblos frente a la embestida del capital y el estado, así como los límites y posibilidades que esta relación significa para los pueblos.

En ese sentido, el artículo “Autonomía y pluralismo jurídico en las comunidades indígenas. Una reflexión desde los derechos humanos y el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, de Juan Miguel Salcedo Rosales, nos propone otro enfoque para pensar las autonomías en el marco de lo que se ha denominado nuevo constitucionalismo. El autor contrasta las condiciones de posibilidad de la autonomía en el marco del monismo jurídico del Estado Constitucional de Derecho frente a las posibilidades que, desde el pluralismo jurídico, pueden acceder los pueblos en los procesos de defensa de sus derechos en interlocución con el estado. Como hemos mencionado previamente



te, la realidad concreta nos ilustra que, en la práctica, los pueblos combinan estrategias de defensa que implican, por un lado, la vía estatal institucional y, por el otro, la práctica de principios organizativos al margen del estado y del capital.

Estas estrategias “combinadas” podemos observarlas a partir del acercamiento a casos específicos como los que nos comparan los siguientes autores en este dossier.

Daniel Quiñonez, por ejemplo, nos acerca al proceso autonómico wampis en su artículo “Los Wampis, el primer gobierno indígena autónomo en el Perú: reflexiones y enseñanzas para la crítica legal”. En este trabajo, el autor nos comparte sobre la experiencia del pueblo Wampis en su andar autonómico y la estrategia seguida para que el estado Peruano reconociera su derecho a la libre determinación. Asimismo, a través de un análisis de contenido del Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, aprobado en 2015, pone sobre la mesa una serie de desafíos teóricos conceptuales que propone abordar desde la crítica jurídica; desafíos como la misma idea de nación o de estado nación y cómo, a través del pluralismo jurídico, la autonomía como práctica se va abriendo paso.

Por otro lado, Bianca Bachelot nos comparte en el artículo “Libre determinación y megaproyectos: El Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) frente al Tren Maya” el actual proceso de lucha y defensa que el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) ha implementado en el marco del Tren Maya, desde su anuncio hasta hoy día en que, en plena crisis sanitaria, el megaproyecto no se ha detenido. En este artículo, la autora nos propone pensar la autonomía como paradigma de lucha y defensa de los pueblos hacia la libre determinación. Asimismo, documenta gran parte de las inconsistencias y contradicciones con las que el actual gobierno ha echado a andar tal proyecto, violentando los derechos de los pueblos a través de la

simulación de consultas conforme a los estándares internacionales.

El caso del Tren Maya no es el único vigente, sino que el actual gobierno mexicano, el de la Cuarta Transformación, ha impulsado otros proyectos de infraestructura cuyos efectos ambientales y sociales violentan y perjudican los derechos de los pueblos, como es, también, el proyecto aeroportuario en Santa Lucía. En ese sentido, Donatto Daniel Badillo Cuevas nos comparte, a través del artículo “Derechos de los pueblos originarios y el megaproyecto aeroportuario en la cuenca de México: el caso de Santa Lucía” el proceso de lucha, defensa y resistencia que los pueblos de la cuenca del Valle de México han atravesado. En las vísperas del cambio de gobierno en 2018, se anunció la cancelación del aeropuerto de Texcoco como un gesto de reconocimiento a la lucha del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra; sin embargo, poco se habló sobre las implicaciones de la cancelación y el traslado del proyecto a la base aérea de Santa Lucía, sus efectos y sus impactos socioambientales. En ese sentido, el autor nos comparte, como académico y como miembro de la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac (DPOT), las implicaciones, límites y potencialidades que este caso significa para la reflexión y debates en torno a los procesos autonómicos, así como las enseñanzas que nos deja para el resto de organizaciones en defensa, académicos comprometidos y organizaciones de la sociedad civil.

Finalmente, esta sección cierra con el acercamiento a otro de los casos que tienen gran relevancia y vigencia. Se trata del artículo “En los bordes de la política: sujeto y horizontes políticos en la defensa del territorio en el Istmo de Tehuantepec, un puente para entender las resistencias ante los megaproyectos de la ‘Cuarta Transformación’”, de Jorge Tripp. En este trabajo, el autor nos comparte el proceso de conformación del sujeto político que ha intervenido en la defensa del territorio en el Istmo de Tehuan-



tepéc a partir de las implicaciones que el Plan de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec (PDIIT) tiene para los pueblos asentados en la zona de impacto. El autor reflexiona en torno a la relación existente entre la implementación de proyectos como estos y los procesos de desbordamiento de lo político que dan lugar a la conformación de un sujeto colectivo de lucha, defensa y resistencia.

De igual modo, la sección de entrevistas compuesta por la conversación sostenida entre Marina Corrêa de Almeida y Samantha Cesar, titulada “La resistencia autónoma indígena frente a los megaproyectos en México: estrategias de lucha de la comunidad de Amilcingo contra el Proyecto Integral Morelos”, nos da cuenta del proceso autonómico que la comunidad de Amilcingo ha seguido a partir del embate que el Proyecto Integral Morelos (PIM) ha significado para esta y otras comunidades aledañas. Samantha Cesar le comparte a Marina Corrêa todo el proceso de organización que ha seguido la comunidad desde el anuncio del proyecto hasta el asesinato de Samir Flores, uno de los dirigentes de la comunidad, hecho que no sólo ha indignado a buena parte de la población local y nacional, sino que ha impulsado la articulación de múltiples luchas en defensa y resistencia.

Asimismo, la sección de reseñas, compuesta por la participación de Thelma Zuleyma Pineda García, “Pensar alternativas como posibilidades de cambio” a partir de la revisión crítica del último libro publicado de Luis Villoro (2015), *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, nos presenta los elementos reflexivos que propone el escritor para pensar las autonomías como alternativa al sistema hegemónico y a partir, también, de su potencial transformador desde la cercanía que sostuvo el escritor con el movimiento zapatista.

Finalmente, Carolina Elizabeth Díaz Iñigo nos comparte una parte de la muestra fotográfica titulada “La digna rabia de las mu-

jes zapatistas”, ilustrando la participación necesaria de las mujeres en todo proceso autonómico. En ese sentido, nos atrevemos a decir que sin mujeres no hay autonomía, y lo que entre líneas se puede leer de eso.

Los elementos de reflexión y discusión que los autores nos comparten, tanto en los artículos como en la entrevista, nos permiten observar críticamente cómo el horizonte autonómico tiene lugar no sólo en los procesos de lucha y resistencia frente a las embestidas del estado capitalista, sino también como proceso de defensa y reafirmación de la vida, en sus múltiples expresiones. La autonomía, entonces, no sólo emerge en relación antagónica con el sistema de dominación, sino que también emerge como práctica creadora y recreadora de relaciones y subjetividades afirmativas de la vida y de lo común.

Así, pues, no queremos dejar de agradecer la participación y colaboración de todas y cada una de las personas que hicieron posible la publicación de este dossier en estos tiempos tan complicados. Agradecemos profundamente a todas las personas que se tomaron el tiempo y trabajo de escribir artículos, entrevistas y reseñas, así como el envío de fotografías. De igual modo, agradecemos a las y los especialistas que revisaron cada uno de los artículos con la finalidad de que estuvieran respaldados por el proceso de dictamen a doble ciego. De igual forma, agradecemos a todos las y los compañeros que nos apoyaron para la difusión de la convocatoria de este dossier, pues tuvimos una respuesta muy amplia y satisfactoria. Finalmente, agradecemos a las personas que han involucrado tiempo, trabajo y esfuerzo para que cada uno de los números de *Nuestrapraxis* pueda salir a luz.

Esperamos que este dossier contribuya a la reflexión, al debate y, sobre todo, al diálogo crítico y constructivo.

Cynthia B. Salazar Nieves
Septiembre de 2020.



ÍNDICE

Nota Editorial

Autor: Cynthia B. Salazar Nieves

6

Nuestra Praxis Investigación

Autonomías antisistémicas. Diálogo entre la teoría anarquista y la autonomía indígena en América Latina

Autor: Gaya Makaran

13

Pueblo, potencia liberadora y el derecho por venir

Autores: Henry Forero-Medina,
José Daniel Fonseca-Sandoval,
y Herwin Corzo-Laverde

35

Personalidad jurídica de ñao-humanos e autonomía ontológica

Autor: Bianca de Gennaro Blanco

51

Genealogía del Estado y el derecho a decidir

Autor: Juan Carlos Flores

67

Autonomía y pluralismo jurídico en las comunidades indígenas. Una reflexión desde los derechos humanos y el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano

Autor: Juan Miguel Salcedo Robles

77

Los Wampis: primer gobierno indígena autónomo en el Perú: reflexiones y enseñanzas para la crítica legal

Autor: Daniel Quiñonez

88

Libre determinación y megaproyectos: El Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) frente al Tren Maya

Autor: Biancha Bachelot

105

Derechos de los pueblos originarios y el megaproyecto aeroportuario en la cuenca de México: el caso de Santa Lucía

Autor: Donatto Daniel Badillo Cuevas

128

En los bordes de la política: sujeto y horizontes políticos en la defensa del territorio en el Istmo de Tehuantepec, un puente para entender las resistencias ante los megaproyectos de la “Cuarta Transformación”

Autor: Jorge Tripp

142

Nuestra Praxis Entrevistas

La resistencia autónoma indígena frente a los megaproyectos en México: estrategias de lucha de la comunidad de Amilcingo contra el Proyecto Integral Morelos. Entrevista a Samantha Cesar

Marina Corrêa de Almeida

161

Nuestra Praxis Reseñas

Pensar alternativas como posibilidades de cambio

Thelma Zuleyma Pineda García

173

Nuestra Praxis Gráfica

La digna rabia de las mujeres zapatistas

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

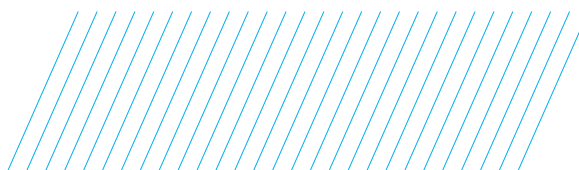
182

Nuestra Praxis Literaria

Amanecer en la montaña

Leticia Ruiz Arroyo

184



AUTONOMÍAS ANTISISTÉMICAS. DIÁLOGO ENTRE LA TEORÍA ANARQUISTA Y LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

(Antisystemic autonomies. Dialogue between anarchist theory and indigenous autonomy in Latin America)

Autor: Gaya Makaran

Investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Ciencias de Literatura y Humanidades y maestra en Estudios latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Su línea de investigación es la relación entre el Estado-nación latinoamericano y los pueblos indígenas, nacionalismo, identidades y luchas indígenas en Bolivia y Paraguay actuales. Correo electrónico: makarangaya@gmail.com.

Resumen: *El objetivo del presente ensayo es poner en diálogo los aportes de la teoría anarquista y proyectos autonómicos indígenas que venimos investigando en los últimos años, con la finalidad de enriquecer el debate sobre la autonomía en América Latina. En este sentido, proponemos entender la autonomía en su sentido antisistémico, claramente influenciado por la escuela libertaria del pensamiento, enfoque que nos guiará en este escrito y que será un punto de partida para nuestras reflexiones y la columna vertebral de nuestra argumentación. Nuestro propósito es pensar la autonomía como horizonte de deseo y como práctica concreta, tanto en su dimensión individual como colectiva, entendida como camino hacia la emancipación social. De ahí destacaremos sus potencialidades antiestatales y anticapitalistas, al mismo tiempo que antiautoritarias y antijerárquicas.*

Palabras claves: Autonomía antisistémica, autonomía indígena, anarquismo, América Latina.

Abstract: *The objective of this essay is to put into dialogue the contributions of anarchist theory and indigenous autonomic projects that we have been investigating in recent years, in order to enrich the debate on autonomy in Latin America. In this sense, we propose to understand autonomy in its antisystemic sense, clearly influenced by the libertarian school of thought, an approach that will guide us in this writing and that*



will be a starting point for our reflections and argumentation. Our purpose is to think of autonomy as a horizon of desire and as a concrete practice, both in its individual and collective dimensions, understood as a path towards social emancipation. We will highlight its anti-state and anti-capitalist, as well as anti-authoritarian and anti-hierarchical potentialities.

Key words: Antisystemic autonomy, indigenous autonomy, anarchism, Latin America.

El hombre de alma virtuosa no manda ni obedece.
El poder como una peste desoladora,
corrompe todo lo que toca;
...y la obediencia
veneno de todo genio, virtud, libertad y verdad,
hace de los hombres esclavos,
y del organismo humano un autómatas mecanizado.
(Percy Bysshe Shelley en Rocker)¹

Introducción

La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de anti-dominación y autodeterminación. Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (Tierra sin Mal) o de la vida plena (Teko kavi) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso.
(Asamblea del Pueblo Guaraní)²

El siglo XXI comenzó en América Latina con una efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal. Las luchas sociales (indígenas, populares, feministas, etcétera) tomaron un nuevo impulso al desbordar los límites de la democracia liberal restringida y, frente al fracaso de la “democratización” latinoamericana de los años 90, han planteado una agenda antisistémica de diferentes alcances que pone la autonomía en toda su multidimensionalidad en el centro del debate. De esta manera, desde el caracazo venezolano, los caracoles neozapatistas en Chiapas, el movimiento piquetero y la autoorganización barrial en Argentina, el Foro Social Mundial y la democracia directa de Porto Alegre, las Guerras del agua y del gas en Bolivia, hasta las luchas del Movimiento sin Tierra, recuperaciones territoriales mapuche y un largo etcétera, el espíritu de la época apostó por la autonomía individual y colectiva, más allá y en contra del Estado y del capital, como el camino hacia la emancipación social.

1.- Rocker, Rudolf, La idea de nación a través de la historia, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2011 [1936], p.18.

2.- Asamblea del Pueblo Guaraní, “Ore Ñemongeta”. Propuesta Hacia La Asamblea Constituyente, Santa Cruz de la Sierra, APG, 2006, p. 9.



Como resultado colateral, y hasta paradójico de aquellos tiempos, en diferentes países del continente llegaron al poder gobiernos autodenominados “progresistas” y “de movimientos sociales”, que se posicionaron como portavoces y representantes de los anhelos populares de cambio. Desde sus inicios, buscaron legitimarse a través de un discurso intelectualizado con pretensiones “científicas”, difundido desde el ámbito académico orbitante, que posicionaba las luchas indígenas y populares en el campo de disputa por el Estado. Según estos planteamientos, disputar con éxito la hegemonía y tomar el poder estatal permitió alcanzar la construcción de un “Estado integral” reconciliado con la sociedad, su sociedad, de la cual sería la máxima expresión. De esta manera, los “hegemónicos” anunciaban su triunfo sobre posiciones “autonomistas” que, según ellos, en su ingenuidad hollowayana de querer “cambiar el mundo sin tomar el poder”, claudicaron ante las fuerzas de derecha³ y pasaron al “basurero de la historia”.

Hoy en día, ante el llamado “fin del ciclo progresista”⁴ marcado por la derrota programática del reformismo populista, y una simultánea reactivación de modelos neoliberales reactualizados y recrudescidos de mano de los gobiernos de la “vuelta a la derecha”, donde la ideología multiculturalista, por una parte, o el conservadurismo fascistoide por la otra, acompañan el despojo territorial, la privatización de espacios y servicios públicos y la criminalización de luchas y resistencias, muestran, una vez más, la evidente imposibilidad de la vía estatal de cumplir con las expectativas de transformación social. La autonomía reaparece como concepto, demanda y práctica emancipadora, como una alternativa al péndulo electoral, puesto que cuestiona el Estado en todos sus formatos, incluidos los “plurinacionales”.

En este sentido, varios teóricos incursionan en el camino marcado por Holloway, el del marxismo deconstruido por la desilusión del ‘89, inspirado por el neozapatismo y otras luchas indígenas, que con sus planteamientos “no estadocéntricos” del “anti-poder” pretende fecundar un campo presuntamente virgen de las ciencias sociales, como dice: “Pedir una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar en anti-poder es vagar por un mundo totalmente inexplorado”.⁵ Curioso el esfuerzo de subrayar la novedad de sus esfuerzos teóricos y la necesidad de arrancar desde cero en su caminar autónomo, si tomamos en cuenta que en dicho camino el pensamiento anarquista y del socialismo libertario ya llevaban adelantados unos dos siglos. Esta premeditada ignorancia o, más bien, la construcción de ausencia, es común en la academia latinoamericana que suele olvidarse de una frondosa y diversa tradición teórica, con sus respectivas prácticas, centrada en la crítica del poder, de la forma Estado-capital, y en la exaltación de la autonomía como principio organizativo de una sociedad libre.

De ahí, el objetivo del presente ensayo es poner en diálogo los aportes de la teoría libertaria⁶ y proyectos autónomos indígenas que venimos investigando en los últimos años, con

3.- Véase, por ejemplo, Sader, Emir, “La izquierda del siglo XXI es antineoliberal”, La Jornada, 3 de enero de 2016.

4.- Véase, por ejemplo, Modonesi, Massimo, “¿Fin del ciclo o de la hegemonía progresista en América Latina?”, La Jornada, 27 de septiembre de 2015.

5.- Holloway, John, Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, Caracas, Melvin, 2005, p. 26.

6.- No es nuestro objetivo presentar un recorrido detallado por la teoría anarquista sobre el tema de la autonomía, trabajo hecho magistralmente por otros autores. Véanse, por ejemplo, Albertani, Claudio, “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en Pensar las autonomías, México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones, 2011, pp. 53-69; y Brancaleone, Cassio, “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista”, en Makaran, Gaya, López Pabel y Wahren, Juan, Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019, pp. 47-80.



la finalidad de abrir, enriquecer y profundizar el debate más allá de los presuntos campos vírgenes. Partimos desde el convencimiento de que tal diálogo no sólo es posible, sino que ya lleva tiempo dándose de manera activa, tomando en cuenta los puntos de convergencia, el involucramiento político y las enseñanzas recíprocas, tanto históricas como actuales, entre los anarquistas latinoamericanos y las luchas indígenas, campesinas y populares.⁷

En este sentido, en vez de una revisión exhaustiva de todas las posibles definiciones y aplicaciones de la autonomía, concepto per se polisémico, proponemos, conforme nuestro interés analítico y político, entender la autonomía en su sentido antisistémico, claramente influenciado por la escuela libertaria del pensamiento, enfoque que nos guiará en este escrito y que será el punto de partida para nuestras reflexiones y la columna vertebral de nuestra argumentación. Nuestro propósito es pensar la autonomía como horizonte de deseo y como práctica concreta, tanto en su dimensión individual como colectiva, entendida como camino hacia la emancipación social. De ahí destacaremos sus potencialidades antiestatales y anticapitalistas, al mismo tiempo que antiautoritarias y antijerárquicas.

Primeramente, presentaremos el acercamiento anarquista hacia el concepto de la autonomía para, posteriormente, esbozar el contexto del debate latinoamericano sobre la autonomía indígena, donde movilizaremos los testimonios de los mismos sujetos autónomos con la finalidad de entretener las conceptualizaciones anarquistas e indígenas. A continuación, analizaremos la arquitectura básica de una autonomía antisistémica con sus respectivas características, de la cual analizaremos con más detalle la dimensión política. No pretendemos de ninguna manera agotar la problemática propuesta, eso sí, remitiremos a autores y obras que complementen nuestras insuficiencias. Finalmente, esperamos que nuestro trabajo aporte, aunque sea mínimamente, a la reflexión crítica sobre la autonomía indígena, e in extenso social, en nuestro continente, más allá de sus conceptualizaciones liberales institucionalizadas y del “realismo” legalista.

Anarquía y autonomía. Un breve acercamiento

La autonomía ha constituido un aspecto clave para la reflexión y la acción anarquista como corriente política e ideológica prácticamente desde sus inicios, como asegura el manual *Anarquismo básico*: “en la segunda mitad del siglo XIX a los anarquistas se los denominaba, no sólo antiautoritarios y socialistas revolucionarios, sino también autonomistas y federalistas.”⁸ En este sentido, la autonomía significaba,

7.- Será parte de otro escrito dar cuenta de los vínculos del anarquismo latinoamericano con las luchas indígenas, obreras y populares de América Latina, donde destaca la adecuación de la teoría de origen europeo a las circunstancias propias del continente, como también el apoyo incondicional de la mayoría de los anarquistas a la autonomía de los sujetos colectivos, tanto frente al Estado, como a las vanguardias intelectuales y partidos políticos. Basta recordar el papel de los hermanos Flores-Magón en la Revolución mexicana y sus vínculos con el Ejército Zapatista, o la importancia del anarcosindicalismo dentro de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), sin hablar de la participación actual de los militantes anarquistas en prácticamente todas las luchas sociales de carácter antisistémico. Véanse algunas lecturas al respecto: Cappelletti, Angel J. y Rama, Carlos M. (comps.), *El anarquismo en América latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990; Gómez Muller, Alfredo, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*. Colombia, Brasil, Argentina, México, Medellín, La Carreta Editores, 2009; Rodríguez García, Huascar, *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, La Paz, Muela del Diablo, 2012; sobre las últimas décadas: Barret, Daniel, *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2011.

8.- VVAA, *Anarquismo básico*, Madrid, FAL/CNT, 2010, p. 108, citado en Taibo, Carlos, *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*, Madrid, Catarata, 2015, pp. 99-100.



por una parte, el principio organizativo de una nueva estructura social alternativa al Estado, donde las entidades autónomas (municipios, comunas, sindicatos, etc.) se asociarían libre y horizontalmente, sustituyendo las formas estatales centralistas, jerárquicas y autoritarias (el principio federativo de Proudhon) y, por la otra, se refería a la libertad individual y colectiva frente a todas formas de heteronomía (enfoque desarrollado posteriormente por Castoriadis), al ser una apuesta por la autodeterminación y la autogestión como principios que rigen internamente la vida en común.

De ahí, la crítica del Estado como la máxima concentración de opresiones y el símbolo per se de la heteronomía, se une necesariamente con una propuesta alternativa de organización social que posibilitaría la autodeterminación social o, como la llama Bakunin: “la autoorganización y administración libres de sus propios asuntos de abajo arriba, sin la menor violencia o interferencia desde arriba”.⁹ Ésta sería una “federación de entes autónomos”, “descentralizada, pero articulada”, basada en la “propiedad colectiva de los medios de producción” y con “el sistema de democracia directa”, como retoma de los clásicos la ítalo-uruguayo Luce Fabbri:

[...] sociedad como una federación coordinativa de núcleos geográficos (ejemplo: los municipios), o funcionales (ejemplos: consejos de fábrica, sindicatos, cooperativas de consumo, instituciones culturales, sanitarias, etc.) en la cual la vida material sea asegurada por un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la distribución gratuita de los productos de acuerdo a las necesidades. [...] Integrada por las personas interesadas y que se gobiernen a sí mismos con el sistema de la democracia directa, sin “delegaciones de soberanía”.¹⁰

De esta manera, el carácter antiestatal de la autonomía se une con su carácter anticapitalista, al ser la autonomía necesariamente un espacio de construcción de un socialismo antiautoritario y de libre asociación, junto con la apuesta por una democracia no delegativa y un autogobierno, cuestiones que desarrollaremos más adelante.

La construcción de aquella sociedad libre, resultado de una revolución social más que política, no se deja para el futuro, sino que se postula en un aquí y ahora, en los “espacios de la autonomía” que el anarquismo fomenta, amplía e interconecta, donde se experimentan formas de sociabilidad alternativas al binomio del Estado-capital:

9.- Véanse, por ejemplo, las siguientes palabras de Bakunin de 1873, elaboradas en el contexto de la polémica con Marx: “Ningún Estado, por más democrático que sea, ni siquiera la República más roja, puede darle al pueblo lo que éste realmente quiere: la autoorganización y administración libres de sus propios asuntos de abajo arriba, sin la menor violencia o interferencia desde arriba, porque cada Estado, incluso el pseudo Estado Popular inventado por el señor Marx, es en esencia únicamente una máquina que gobierna a las masas desde arriba, por intermedio de una minoría privilegiada de intelectuales pedantes que se imaginan saber lo que necesita y quiere el pueblo mejor que el mismo pueblo.” Bakunin, Mijail, “El estatismo y la anarquía”, en Dolgoff, Sam, La anarquía según Bakunin, Barcelona, Ariel, 2017, p. 395.

10.- Fabbri, Luce, El Camino. Hacia el socialismo sin Estado. En cada paso la realidad de la meta, Montevideo, Nordan-Comunidad, 2000, [1952], pp. 45 y 72.



Esos espacios de autonomía de los que hablo no pueden ser, en modo alguno, instancias aisladas que se acojan a un proyecto meramente individualista y particularista; no se trata de crear, como ya lo había señalado Elisee Reclus, pequeños estados. Su perspectiva tiene que ser, por fuerza, y al amparo de un efecto expansivo, la de la autogestión generalizada. No sólo eso: su aprestamiento no puede dejar de ser una contestación activa, frontal del sistema, ni puede cancelar el combate con el capital y con el Estado.¹¹

De ahí, la autonomía, para el pensamiento libertario, se ha situado siempre en oposición activa frente al Estado y al capitalismo, al constituir, más que una forma de evasión o huida, una herramienta práctica de construcción en el aquí y ahora de una nueva sociedad libre y un espacio de confrontación e interpelación anisistémica.

La crítica anarquista, sin embargo, no se dirige, como suelen indicar erróneamente sus detractores, sólo “hacia afuera”, como si el Estado y el capital fueran formas externas y ajenas al cuerpo social y las relaciones de poder no marcaran hasta el último cimiento de nuestras cotidianidades, según la observación temprana de Gustav Landauer, anarquista alemán del siglo XIX (enfoque desarrollado posteriormente por Foucault):¹² “El Estado es una condición, una cierta relación entre seres humanos, una forma de conducta humana; lo destruimos formando otras relaciones, comportándonos de forma diferente”.¹³ Como consecuencia, el principio de la autonomía apunta fundamentalmente hacia adentro de la sociedad para impedir la reproducción de la forma Estado-capital en la escala micro y fomentar el principio de la libertad por encima del principio de la autoridad (Proudhon). Cuestiones que profundizaremos más adelante en el punto dedicado a la arquitectura básica de la autonomía. De ahí, la crítica anarquista nunca pierde de vista los aspectos de la cotidianidad y de ámbitos llamados privados, que se convierten en los principales espacios de disputa antisistémica:

En el pensamiento anarquista de Malatesta, Reclus, Read y Bookchin, la crítica del sistema de dominación es inseparable de la crítica de la vida cotidiana en las condiciones de la modernidad capitalista. El capitalismo no es sólo un sistema de explotación, sino también, e indisolublemente, un sistema de sujetamiento de las subjetividades dentro de un ‘realismo’ y un ‘materialismo’ que socavan la capacidad humana de trascender las fronteras establecidas de lo real.¹⁴

Este enfoque trasciende a las luchas sociales y la teoría política crítica sobre todo después del emblemático año ‘68, cuando el mismo anarquismo, conforme el espíritu de la época, refuerza su denuncia de la multiplicidad de dominaciones articuladas con la estatal y la capitalista: las

11.- Taibo, Carlos, Repensar la anarquía, op. cit., pp. 92-93.

12.- Para ver la adaptación de la teoría foucaultiana por el pensamiento anarquista, revítese, por ejemplo, Ibáñez, Tomás, Anarquismo a contratiempo, Barcelona, Virus, 2017.

13.- Gustav Landauer en Buber, Martin, Caminos de Utopía, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

14.- Gómez Muller, Alfredo, Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México, Medellín, La Carreta Editores, 2009, p. 43.



de género, raza, preferencia sexual, especie, etcétera, lo que encuentra su reflejo en el diseño de una autonomía antisistémica.¹⁵

“Ser libres, sin dueño”. Autonomías indígenas contra el Estado colonial¹⁶

En América Latina, el concepto de la autonomía se vinculó históricamente con las luchas de los pueblos colonizados. Así, el horizonte libertario de la autodeterminación social se ha vinculado con la lucha por autodeterminación de los pueblos indígenas, diferenciados de las sociedades nacionales en el contexto del colonialismo interno (González Casanova), con un territorio y formas políticas, económicas, culturales propias, cuya modernización y subsunción capitalista ha sido relativamente tardía e incompleta, por lo que lograron conservar diferentes niveles de una relativa autonomía de facto frente al Estado-capital.¹⁷

Desde el punto de vista nacionalista, cuyo objetivo es la construcción de un Estado-nación moderno, tal realidad ha sido presentada como obstáculo, debilidad o lacra histórica por superar. De esta manera, desde los gobiernos latinoamericanos se ensayaron diferentes políticas de integración poblacional y territorial a fin de homogeneizarlos a todos los habitantes del país en una comunidad de ciudadanos, disciplinados bajo un escudo y una bandera, fieles perseguidores del desarrollo y del progreso de la Patria. Este sueño modernizador, inherente al nacionalismo, apostó por la conquista y la colonización, llamados en el lenguaje oficial como “integración”, de los espacios “pre-modernos”, “bárbaros”, “retrasados” o “baldíos”, la cual se llevó, promoviendo la penetración del capitalismo mundial y sus agentes o apostando por el desarrollo de un capitalismo nacional con el papel protagónico del Estado, según la época, siempre en el contexto de una economía dependiente y extractivista.

Sin embargo, si miramos la realidad latinoamericana desde sus márgenes, desde aquellos espacios “no estatalizados” ni incorporados plenamente a la lógica del capital, aunque tampoco ajenos a las dinámicas “nacionales” y globales, veremos una riqueza de modos de vida comunitarios y en resistencia, que desde su posición subalterna cuestionan el colonialismo persistente. Se trataría de una autonomía histórica de facto que los pueblos indígenas han conservado y desarrollado ante un Estado que, al marginarlos, permitió, en contra de su interés de hegemonía, la existencia de espacios “otros” y en constante rebeldía que le disputan su monopolio político, económico, territorial y de violencia legítima. Así, los pueblos originarios, basándose en sus territorios ancestrales o, por lo menos, sobre su existencia histórica en caso de que éstos hayan sido parcelados y expropiados; y en sus modos propios de organización y gestión política, económica y cultural (comunidades), conservaron un proyecto histórico propio de su autodeterminación en contra del Estado nacional y sus agentes.¹⁸

15.- Véanse, por ejemplo, Ibáñez, Tomás, Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo, Barcelona, Bilbao, Virus, 2014 y Barret, Daniel, Los sediciosos despertares de la anarquía, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2011.

16.- Al hablar del Estado colonial no nos referimos a la época de la Colonia española, sino a la característica actual de estados latinoamericanos, lo que González Casanova llamó “el colonialismo interno”. Véase González Casanova, Pablo, Sociología de la explotación, México, Siglo XXI, 1969.

17.- Véase el concepto de sociedad abigarrada de René Zavaleta Mercado, Lo nacional popular en Bolivia, México, Siglo XXI, 1986.

18.- Como ejemplo de estos planteamientos en su forma más explícita véanse el discurso mapuche en Chile, el indianismo aymara en Bolivia o “nosotros sin México” de la lingüista mixe Yasnaya Aguilar.



No pretendemos en este lugar dar cuenta de todo el rico debate sobre la autonomía indígena, debate que, por cierto, iba cambiando de enfoques, ajustándose a los tiempos, geografías, posibilidades de injerencia en políticas estatales y, sobre todo, a las decepciones sufridas por el camino. Nos concentraremos, en cambio, en lo que nos convoca en este escrito, la autonomía antisistémica, en un abierto desacuerdo con la conceptualización liberal de la autonomía presente en el derecho internacional y las legislaciones nacionales que la limita a ciertas formas de autogobierno sin proyección societal, subordinada al gobierno “nacional” en cuestiones claves, sobre un territorio reducido y colonizado, en el marco de la división administrativa de un Estado-nación y las políticas multiculturalistas del manejo de la diversidad, con objetivo de aislar y reducir la complejidad de lo autónomo. Este tipo de planteamientos ven la autonomía como una solución virtuosa al “problema de la diversidad” en el marco de estados nacionales, un tipo de encapsulados culturales que de ninguna manera disputan la forma misma del Estado ni mucho menos el capitalismo.¹⁹ Cabe destacar la estrechez de este tipo de visiones estadocéntricas y, sobre todo, los resultados decepcionantes para los mismos sujetos indígenas en países donde los regímenes autonómicos lograron legislarse.²⁰

Esto no significa que despreciemos las diferentes estrategias de pueblos originarios, entre las cuales la reivindicación autonómica puede encaminarse por las vías legales aprovechando grietas sistémicas para ensancharlas a su favor,²¹ siempre y cuando estas propuestas contengan un potencial antisistémico y tomen en cuenta los límites del camino oficial. En este sentido, por el mencionado “potencial antisistémico” entendemos la existencia de un horizonte político y de las prácticas concretas que, sin declararse explícitamente antiestatales y anticapitalistas, ponen en cuestionamiento a la forma Estado y al capital, erosionando el principio del monopolio de la política, de la soberanía territorial o de la violencia legítima, ensayando sus propias formas de democracia directa, economía comunitaria, control territorial, educación, etcétera, apuntando hacia la sustitución de las funciones del Estado capitalista por la autoorganización y autogestión colectiva.

19.- Véanse, por ejemplo, Díaz-Polanco, Héctor, Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI, 2003: “El ente autónomo no cobra existencia por sí mismo, sino que su conformación en cuanto tal se realiza como parte de la vida político-jurídica de un Estado. El régimen de autonomía responde a la necesidad de buscar formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades parciales”, p. 153.

20.- El Estado Plurinacional de Bolivia y la Ley Marco de Autonomías de 2010 suelen ser mencionados como un modelo ejemplar de la legislación de la autonomía indígena en América Latina. Sin embargo, el mismo presenta fuertes limitaciones y contradicciones, como el reforzamiento del control estatal y partidario sobre los gobiernos indígenas y poca capacidad de impedir la penetración extractivista en los territorios. Véase López, Pavel y Makaran, Gaya, “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)”, en Makaran, López, Wahren (coords.), Vuelta a la autonomía..., op. cit.

21.- Para mencionar algunos ejemplos de esta estrategia, podemos ver el caso de la autonomía municipal por “usos y costumbres” de Cherán en Michoacán o de Ayutla de los Libres en Guerrero, México; los resguardos indígenas en Colombia con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae en Bolivia, y un largo etcétera.



Proponemos revisar la división que algunos/as autores establecen entre las “autonomías indígenas de facto”²² o “sin permiso del Estado” y las “otorgadas por el Estado”,²³ puesto que se concentra demasiado en el hecho del reconocimiento estatal, opacando la diversidad de factores que podrían ser tomados en cuenta en la caracterización de una autonomía o de un proceso de autonomización.²⁴ De hecho, en nuestra práctica investigativa observamos, en el marco de una enorme diversidad de propuestas y estrategias de lucha indígenas condicionadas por sus circunstancias históricas, geográficas y sociopolíticas particulares, que los proyectos de autonomía nacidos del conflicto con el Estado-nación y el capitalismo pueden buscar, al mismo tiempo y de manera estratégica, el reconocimiento legal para asegurarse el margen mínimo de funcionamiento, que luego en la práctica pretende rebasarse.²⁵

En este sentido, es crucial subrayar el carácter inevitablemente “impuro” de las autonomías antisistémicas, que difícilmente se pueden exigir una autarquía obligatoria o imaginarse en un “afuera” total, al estar inmersas en un entramado complejo de relaciones con el Estado-capital, donde los esfuerzos permanentes del Estado por destruirlas o pacificarlas, se encuentran con la respuesta creativa de “los de abajo” que, en su aceptación aparente de las reglas de juego institucional, desde sus resistencias pretenden “rebelarlas” en contra de este mismo Estado. De ahí, el carácter antisistémico de una autonomía indígena no reside, para nosotros, en su falta de reconocimiento estatal, aunque por supuesto puede ser como en el caso de la autonomía neozapatista, sino en el modo en que cuestiona y confronta al sistema existente, como lo hemos apuntado líneas arriba.

Ahora bien, nuestra reflexión sobre la autonomía indígena no tendría ningún sentido si no tomáramos en cuenta qué significa ser autónomos para los propios sujetos; cómo imaginan, conciben, reivindican, disputan y materializan la autonomía, resignificándola desde sus propias aspiraciones, cosmovisiones y trayectorias históricas. No nos será posible en este artículo presentarlas con detenimiento adecuado, nos limitaremos sólo a evocar algunas voces que encontramos durante trabajos de campo en Bolivia y Paraguay y que nos parecen ilustrativos para nuestra reflexión.

22.- El término “de facto” introduce cierta ambigüedad, puesto que puede significar una autonomía “en sí” que simplemente refleja un estado de cosas donde la circunstancia histórica permitió a una comunidad conservar una relativa autonomía del Estado sin que ésta se convierta en la autonomía “para sí”, es decir, en un proyecto político consciente. Por otra parte, el término se suele usar en referencia a las autonomías “para sí” que se construyen sin reconocimiento oficial y, frecuentemente, en su contra, como la neozapatista.

23.- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador, 2010, pp. 63-94.

24.- Aplicamos el término del “proceso de autonomización” a los casos donde no existe un proyecto de autonomía explícito ni como reivindicación ni como una referencia interna que oriente una comunidad, sin embargo, se están vislumbrando algunos elementos autonómicos (no necesariamente todos a la vez) como la construcción de autodefensas, apuesta por su propio sistema de salud y/o educación, recuperación de las formas asamblearias antipartidistas, implementación de proyectos productivos alternativos, etc.

25.- Podríamos mencionar aquí también los casos del uso contrahegemónico de la ley, como el manejo estratégico del Convenio 169 de la OIT y de los amparos legales en cuanto al derecho a la consulta previa libre e informada, para frenar los proyectos de mega infraestructura o extractivistas, igual que las denuncias ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA y otros organismos internacionales, como armas adicionales a la movilización y la resistencia extralegal.



Así, los guaraníes del Chaco boliviano definen la autonomía como *Iyambae*, es decir: “ser libres, sin dueño, como los antepasados que eran autónomos sin ni siquiera conocer la palabra”. Es la libertad de ser un pueblo autodeterminado en su territorio ancestral, gozada por los abuelos²⁶ y anhelada por sus nietos, la que constituye el horizonte de lucha y la que explica la apuesta autonómica:

El pueblo guaraní siempre fue autónomo. Tenía su gobierno, sus estructuras, su organización, tenía sus autoridades propias, tenía sus usos y costumbres propias, autónomas. Entonces como sabemos la historia que los españoles vinieron e hicieron casi desaparecer al pueblo guaraní y de allí otra vez nace la idea que se reorganice otra vez nuestro pueblo y el proceso, o sea, la meta es vivir otra vez, dejar la esclavitud, ser libres, ser autónomos, *Iyambae*, porque tenemos nuestros propios territorios.²⁷

Nosotros queremos ser nosotros, *Iyambae*, que nadie vaya a venir a mandarnos, a decir que cosa hacer en nuestra propia casa. Nosotros ya no queremos eso. Nosotros queremos que nosotros nos mandemos, autogobernarse nosotros mismos. [...] Eso es, queremos recuperar el pasado de los antepasados, los abuelos, sin el Estado²⁸.

Mientras tanto, los pueblos del Chaco paraguayo definen la autonomía como la autodeterminación y el autogobierno: “nosotros entre nosotros”, que sirve para preservar su modo de ser tradicional, *ñande reko*, opuesto al modelo dominante de la sociedad nacional:

Autonomía es autodeterminación. Es decir, nosotros pensamos entre nosotros, hablamos entre nosotros, decidimos entre nosotros para seguir con nuestra tarea de incidencia política ante el poder ejecutivo, ante el Congreso nacional, ante el poder judicial. Autonomía significa mi propio gobierno, es decir: [sigue en guaraní] nosotros hacemos, nosotros decimos, nosotros conversamos para que sigamos todos en una sola palabra para que esta palabra se traduzca en un trabajo que se convierte en la autoridad máxima de nuestra comunidad. Puede también ser traducida como *ñande reko* – nuestro modo de ser.²⁹

26.- Hay que recordar que los guaraníes en Bolivia, como los mapuche en Chile y Argentina, no fueron conquistados plenamente sino hasta el siglo XIX, cuando el ejército republicano derrotó a *Apiaguaiqui Tumpa* en la batalla de *Kuruyuki* en 1892.

27.- Mburuvicha histórico Calisto Hinojosa, Huacaya, Bolivia. Entrevista personal en abril de 2017. En López, Pabel y Makaran, Gaya, “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)”, en Makaran, López, Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía...*, op. cit., p. 291.

28.- Mburuvicha Castro Balaza, municipio Huacaya, Bolivia. Entrevista personal en abril de 2017. En Loc. cit.

29.- Hipólito Acebey, guaraní occidental del departamento de Boquerón, Paraguay, presidente de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblo Indígenas (FAPI) en una entrevista personal en octubre de 2019.



La meta de “vivir otra vez”, “dejar la esclavitud y volver a ser libres”, “ser nosotros”, ñande reko, “recuperar de los abuelos”, “autogobernarnos sin Estado” marca el sentido de la autonomía guaraní como proyecto político. Autonomía es aquí sinónimo de la libertad basada en el territorio y en las formas de organización propias de una sociedad, denominada por Clastres “contra el Estado”, como fueron los antepasados todavía no conquistados ni “integrados”.

De esta manera, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), principal organización del pueblo guaraní en Bolivia, en concordancia con lo que vimos en los testimonios, propone la siguiente definición de la autonomía, como un paso hacia la autodeterminación de los pueblos, su libertad y su búsqueda de una “sociedad otra” enraizada en el territorio ancestral:

La autonomía indígena es un paso en el camino a la autodeterminación de nuestros pueblos, objetivo final de nuestros planteamientos de reconstitución de nuestras naciones. [...] La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de anti-dominación y autodeterminación, basado en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social y económica al interior de nuestro pueblo y con el conjunto de la sociedad. Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (Tierra sin Mal) o de la vida plena (Teko kavi) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso.³⁰

Puede sorprender la convergencia de estos imaginarios con los planteamientos anarquistas: el deseo de la libertad, de autodeterminarse frente al Estado capitalista y colonial, de (re)construcción de una sociedad sin dominación y de vida plena en igualdad; que en el caso guaraní se enraízan en la memoria de un pasado no estatal y en la conciencia de su capacidad social de autorregulación basada en sus instituciones comunitarias y del control territorial.

Arquitectura básica de la autonomía colectiva

Después de acercarnos a la conceptualización general de la autonomía, tanto desde el pensamiento anarquista, como desde la visión propia de sujetos autonómicos indígenas, quisiéramos profundizar en algunos aspectos que, en nuestra opinión, constituyen una especie de “arquitectura básica” de una autonomía antisistémica. Para este fin, partiremos de la definición libertaria de la autonomía que nos brinda Brancaleone, entendida ésta como “principio normalizador y ordenador de relaciones sociales libres e igualitarias de auto-organización, cooperación y libre asociación”:

podemos concebirla en al menos tres aspectos interdependientes: a) políticamente, en lo que se refiere a los modos de regulación colectivos de la vida en su esfera territorial/demográfica y comunal (el

30.- Asamblea del Pueblo Guaraní, “Ore Ñemongeta”. Propuesta Hacia La Asamblea Constituyente..., op. cit., p. 9.



lugar por excelencia del demos activo), además de sus articulaciones en escalas, como el autogobierno; b) económicamente, en lo que corresponde a la organización colectiva de la vida productiva, el trabajo y el consumo, en sus más diversas unidades funcionales (fábrica, campos, talleres, empresas, servicios) como la autogestión; y, c) psico-moralmente, en lo que comprende a la prerrogativa y la capacidad de los individuos de conducir lo más libremente posible sus procesos de constitución identitarios-subjetivos, y, al mismo tiempo, hacer frente con responsabilidad a las más variadas formas de libre acuerdo y cooperación asumidas, como autorregulación.³¹

Retomando del autor estas dimensiones internas de la autonomía colectiva, ordenamos nuestra exposición según los siguientes puntos fundamentales: en lo político, la democracia directa y autogobierno; en lo económico, que decidimos nombrar como la reproducción de la vida material, la autogestión y el anticapitalismo; en lo psico-moral, la cultura, la educación y la subjetividad autónomas; y finalmente un aspecto más, la justicia, la resolución del conflicto interno y la autodefensa. Estas piezas fundamentales de la estructura básica de cualquier autonomía colectiva, separadas por nosotros por cuestiones de claridad expositiva, en realidad se ordenan anárquicamente, es decir, de manera horizontal y no jerárquica; se entrelazan y condicionan una a la otra, al ser todas indispensables para una autonomía social plena.

Así, por ejemplo, la libertad y la horizontalidad política son interdependientes con la igualdad económica, como lo ilustra la clásica cita de Bakunin: “Libertad sin socialismo es privilegio e injusticia; socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad”.³² Igualmente, la existencia de una cultura y una subjetividad libres son indispensables para construir y afianzar relaciones políticas y económicas igualitarias y antiautoritarias; sin hablar de la regulación interna del conflicto, repartición de justicia y la capacidad de defensa frente a los agravios exteriores, sin los cuales ninguna autonomía, por más exitosa que sea en otros aspectos, podría sostenerse. Veamos.

Democracia directa y autogobierno como negación del gobierno

Uno de los pilares de la autonomía social, como hemos mencionado, son las formas de democracia directa³³ u otras instituciones políticas que propicien la autogestión de asuntos comunes de manera

31.- Brancaloneo, Cassio, “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista”, op. cit., pp. 72-73.

32.- Mijaíl Bakunin en Dolgoff, Sam, La anarquía según Bakunin, Barcelona, Ariel, 2017, p. 9.

33.- Planteamos aquí, siguiendo los aportes básicos de la crítica anarquista y marxista, la democracia directa en contraste con la forma liberal de la democracia vinculada con el Estado moderno, pensado como monopolizador de la política que, en nombre de un interés general abstracto, expropia la capacidad social de decisión y gestión de la vida en común y la convierte en una ilusoria participación de individuos aparentemente libres e iguales en la elección de los que deciden. El pensamiento liberal, además, deslinda de manera premeditada lo político de lo económico, castrando la política de la capacidad de influencia sobre las condiciones materiales de reproducción de la vida, al mostrar el mercado como una plataforma neutral y objetiva de las relaciones sociales. De esta manera, la democracia en su sentido liberal moderno, sería en realidad profundamente antidemocrática, puesto que en ningún momento reconoce la capacidad social de decisión sobre cuestiones clave de la vida en común, captando y paralizándola a través del sistema de normas y procedimientos funcionales al statu quo burgués, donde lo que se decide, cómo se decide y quiénes lo pueden hacer está determinado por la clase dominante y limitado por la misma estructura del Estado moderno capitalista, sin importar quién tenga el mando nominal del gobierno.



horizontal, evitando la reproducción de relaciones de poder jerárquicas y paraestatales. De ahí, pensar una autonomía antisistémica es pensar necesariamente la política y la democracia,³⁴ es decir, ¿quién, cómo y sobre qué decide?, que potencialmente rebasen la lógica de mando-obediencia y el concepto mismo de gobierno. En este sentido, la democracia “comunitaria” de los pueblos indígenas, igual que las propuestas anarquistas que dialogan con ella, nos pueden brindar algunas claves para reforzar la capacidad autónoma y transgresora de la política “desde abajo”.

Esta democracia –llamémosla radical– puede expresarse bajo diferentes formas y nombres, según las diversas experiencias indígenas y no indígenas, rurales o urbanas, etc., cuyo denominador común, sin embargo, es el carácter colectivo y/o comunitario, participativo y directo, en clara diferencia con los modelos individualistas, representativos y delegativos. Si revisamos diferentes estudios³⁵ sobre las formas de organización política de diferentes pueblos indígenas de nuestra América, formas que aunque pueden derivar de tradiciones de larga data, en realidad son resultado de un proceso de adecuación, invención y cambio permanente en el contexto de sus relaciones con los estados-naciones latinoamericanos, veremos varias coincidencias que nos permiten tejer una característica general de las democracias comunitarias.

Así, principios como “mandar obedeciendo” del neozapatismo o “no puede mandarse solo” del maya quiché, ilustran una relación específica entre las bases y sus autoridades, donde estas últimas sólo ejecutan la decisión tomada por la comunidad a través de formas assemblearias: “un dirigente político no podrá hacer cambios o establecer acuerdos sin consultar y sin escuchar la decisión de la asamblea; es una estrategia desde la cual las asambleas sujetan a quienes nombran como autoridades”.³⁶ La importancia de la asamblea como fuente del poder (*potentia*), donde éste se entiende como capacidad de decisión sobre asuntos concretos de la vida en común y no como sumisión y dominación sobre el otro (*potestas*), es crucial para entender el complejo equilibrio entre el mandato colectivo y el papel de las autoridades, que están sujetas a un control estricto de parte de las bases y pueden ser cuestionadas y revocadas en cualquier momento. Ser autoridad es rotativo y asumido como un cargo/servicio a la comunidad, donde el único beneficio personal sería el prestigio por un buen desempeño de sus funciones.³⁷

Además, la democracia comunitaria, tal y como se ejerce en diferentes latitudes, es una respuesta concreta de las comunidades a la necesidad de gestionar y defender sus medios de reproducción de vida. De esta manera, lo político, entendido como capacidad directa de decisión y gestión de lo común, estaría estrechamente vinculado con lo económico en el sentido que la organización y

34.- No pretendemos aquí presentar una revisión exhaustiva de todas sus posibles definiciones, según diferentes escuelas de pensamiento y tradiciones históricas, ni mucho menos evocar a la antigua Grecia para entender el término, ejercicio por demás repetido y que nos parece, además de escolar, poco útil si tomamos en cuenta que lo que nos interesa no es la palabra ni su origen, sino las prácticas y formas que pueden existir bajo diferentes nombres en diferentes latitudes.

35.- Véanse, por ejemplo: Albó, Xavier (comp), Raíces de América: El mundo Aymara, Madrid, Alianza Editorial y UNESCO, 1988; Clastres, Pierre, La sociedad contra el Estado, Santiago de Chile, Hueders, 2013; Combés, Isabelle, Etno-historias del Iroso. Chané y chiriguayos en el Chaco Boliviano, La Paz, IFEA, PIEB, 2005; Thomson, Sinclair, Cuando sólo reinasen los indios, La política aymara en la era de la insurgencia, Muela del Diablo, 2007; Tzul Tzul, Gladys, Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco, Guatemala, SOCEE, Pluralismo Jurídico Tz'ikin, 2016; Díaz Gómez, Floriberto, “Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe”, en Ayuujksënää'yën - ayuujkwënää'ny - ayuujk mëk'äjätën, Sofía Robles Hernández, Rafael Cardoso Jiménez (comps.), México, UNAM, 2007.

36.- Tzul Tzul, Gladys, Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco, op. cit., p. 14.

37.- Esta temática es desarrollada por Clastres en su análisis del liderazgo indígena “sin poder”, donde existe “un esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes.” (Clastres, Pierre, La sociedad contra el Estado, op. cit., p. 170).



decisión política se ejerce sobre un mundo material de bienes comunes y haceres compartidos en torno a ellos. De ahí, el mandato de la asamblea no se limitaría a la elección de los que deciden, sino consistiría en la toma de decisiones colectivas cruciales para la sobrevivencia de la comunidad.

Como hemos mencionado anteriormente, la autonomía en sentido antisistémico necesariamente tiene que cuestionar las formas heterónomas, jerárquicas y autoritarias no sólo externa sino, sobre todo, internamente, al plantear la autodeterminación de su colectividad en clave de la democratización radical de las relaciones sociales. Desde los aportes anarquistas, adoptamos la crítica de la delegación y la división entre los gobernantes y los gobernados, exacerbada en la forma Estado, donde ser auto-nomos (del griego *auto* – propio y *nomos*-ley, regla) significa entre todos establecer sus propias reglas, al ser el autogobierno, el gobierno horizontal de todos, sin coerción, sin élites políticas especializadas ni mayorías imponentes.³⁸

En este sentido, el mismo concepto de gobierno está puesto en duda, al cuestionar el anarquismo la lógica del mando-obediencia y la existencia del gobernado, según el lema: “no mandar ni obedecer, no gobernar ni ser gobernado”. Así, por ejemplo, uno de los clásicos del anarquismo temprano, Proudhon definió la democracia como distribución de autoridad y la abolición de todo gobierno, puesto que:

Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, clasificado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, violentado, estimado, censurado, mandado por hombres que para ello carecen de títulos, ciencia y virtud. Ser gobernado significa ser anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, medido, evaluado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido al realizar cualquier operación, cualquier transacción y cualquier movimiento. Significa, so pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, verse obligado a pagar contribuciones, ser inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, depredado, presionado, embaucado, robado; después a la menor resistencia, a la primera queja, ser reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, torturado, desarmado, agarrotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonorado. ¡Esto es el gobierno, ésta es su justicia, ésta es su moral!³⁹

38.- Podemos destacar que en la mayoría de las democracias comunitarias las decisiones en la asamblea deben tomarse por consenso y no por mayoría, lo que da protagonismo al convencimiento y la búsqueda de una solución que satisfaga a todos y que se pueda considerar común.

39.- Proudhon, Pierre-Joseph, Confesiones de un revolucionario, escritos en la cárcel, citado en Wittkop, Justus, Bajo la bandera negra. Hechos y figuras del anarquismo, México, Grijalbo, 1975, pp. 40-41.



De ahí, aunque en los proyectos de autonomía indígena se use el concepto de autogobierno o se hable de “governarnos nosotros mismos”, no se trataría de ninguna manera de una relación jerárquica clásica entre gobernantes y gobernados. Así, en realidad los aportes anarquistas nos ayudan a entender el autogobierno como una negación del gobierno, puesto que, siguiendo a Brancaleone:

El autogobierno es por sí mismo un concepto irreparablemente contradictorio y que lógicamente se anula cuando se aplica a colectividades humanas. La idea del gobierno remete a la existencia de grupos destacados que gobiernan a otros o instancias donde se concentran deliberaciones que comprometen la vida de una colectividad más amplia como parte del mismo cuerpo común, o sea, es una noción intrínsecamente viciada e insuficiente para dar cuenta de la realidad de un fenómeno de otra naturaleza: la libre asociación. [...] Si hay gobiernos, necesariamente hay gobernados, y el autogobierno solo puede ser un no gobierno, su abolición.”⁴⁰

Esto nos lleva de vuelta a la cuestión del poder, como mencionamos, ampliamente tratada por la teoría anarquista, y que en sociedades que se proponen autónomas en el sentido antisistémico debe ser exorcizado para potenciar su variante no coercitiva, según las observaciones hechas por Clastres sobre la organización social de los pueblos amazónicos:

Uno se encuentra, por lo tanto, confrontado con un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho, carecen del poder; donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica; donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia.⁴¹

Reproducción de la vida material: autogestión

Es el aspecto indispensable de cualquier autonomía y uno de los más complicados de alcanzar en las circunstancias actuales de la subsunción capitalista. Decidimos prescindir del término “economía”, por lo menos en su sentido positivista moderno restringido, para dar cuenta de su aplicación más amplia que incluye, de manera integral, la reproducción y la preservación biológica, la salud, los cuidados y las relaciones con la naturaleza. En una autonomía antisistémica, su sistema de reproducción de la vida material debería encaminarse hacia modos no capitalistas que, además, rompan con las premisas antropocéntricas del desarrollo y crecimiento ilimitado, y garanticen sistemas de salud y cuidados independientes del Estado y conformes con los códigos culturales del colectivo.

40.- Brancaleone, Cassio, Teoría social, democracia e autonomía. Uma interpretação da experiência de autogoverno zapatista, Curitiba, Brasil Publishing, 2019, p. 135 (Traducción del portugués nuestra).

41.- Clastres, Pierre, La sociedad contra el Estado, op. cit., p. 12.



En este sentido, tanto el pensamiento económico anarquista⁴² como los proyectos autonómicos indígenas apuestan por la propiedad colectiva o la no-propiedad de los medios de producción y de “recursos naturales” o bienes comunes (así, la tierra, el bosque, los ríos no tienen dueño y son para el uso de todos), ayuda mutua y reciprocidad (tequio, ayni), distribución equitativa, formas preventivas de acumulación del capital, sistemas del don, etcétera; modalidades que fomenten la igualdad económica y la desmercantilización de las relaciones humanas y con la naturaleza, a través de la descentralización y la libre asociación/cooperación. Ambos enfoques coinciden en la necesidad de la liberación del ser humano del trabajo enajenado junto con la liberación de sus capacidades creativas como individuo y como colectividad, con una simultánea ampliación de los tiempos de ocio y de actividades lúdicas. La importancia de la cuestión económica para la preservación de la libertad política de una colectividad se vuelve evidente en las siguientes palabras de Clastres cuando describe las diferencias entre una sociedad “primitiva” igualitaria y una “moderna”:

En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad: sólo actúan para sí mismos, incluso cuando la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. [...] cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y sujetos, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder.⁴³

Estas propuestas se basan, por una parte, en la recuperación y conservación de modos de vida tradicionales no capitalistas, tanto en su modalidad campesina como de cazadores-recolectores, cada una con sus particularidades; y, por la otra, en la innovación necesaria para hacerle frente al actual ciclo del capitalismo mundial y la depredación medioambiental que conlleva. De ahí, las autonomías indígenas y las propuestas anarquistas de la ecología social⁴⁴ vinculan la autogestión de manera inseparable con una relación sustentable con la naturaleza que garantice la reproducción continua de la vida humana y no humana, junto con la defensa y la recuperación de la capacidad productiva autónoma sobre sus tierras y territorios amenazados. La producción debería dirigirse preferentemente hacia el autosustento y el intercambio horizontal del excedente dentro de las redes solidarias de autonomías que remedien la imposibilidad de una autarquía local. Todo esto supone una ruptura con el imaginario productivista y consumista, advierte también ante las formas del capitalismo verde que fomenta las cooperativas indígenas/campesinas como empresas capitalistas autogestionadas y “autónomas” integradas al mercado global.

Es necesario subrayar que, más allá de la corriente primitivista, el pensamiento económico anarquista, igual que el indígena, está en una continua búsqueda de soluciones que mejor se adapten a las circunstancias particulares de cada comunidad y respondan a las contradicciones y limitaciones, incluidas las tecnológicas, resultantes de su existencia dentro del sistema-mundo actual.

42.- Revisense aportes de la teoría anarquista sobre el mutualismo, la ayuda mutua, el colectivismo y el comunalismo de autores clásicos como Pierre Joseph Proudhon, Piotr Kropotkin, Mijaíl Bakunin y actualmente Murray Bookchin.

43.- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado...*, op. cit., p. 165.

44.- Véase el concepto de la ecología social de la libertad de Bookchin en *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* de 1982, en español: Bookchin, Murray, *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Madrid, Colectivo Los Arenalejos, 1999.



Cultura autónoma, subjetividad y educación

Para que una autonomía se haga realidad es necesario que madure una subjetividad comunitaria autónoma capaz de expresar la decisión de una sociedad a autodeterminarse en ruptura con el principio de servidumbre voluntaria descrita por La Boétie. En el caso del pensamiento anarquista, el fomento de subjetividad autónoma del individuo y, por ende, de la colectividad, ha sido siempre una de sus principales preocupaciones. Como apunta Gómez Muller, retomando, entre otros, a Castoriadis y Bookchin:

La oposición entre el vivir y el dejarse vivir remite a la oposición clásica, kantiana, entre heteronomía y autonomía: como los hombres que siguen ciegamente el movimiento de un colectivo (el militar en sus filas, el peregrino de ciertas procesiones), la subjetividad que se “deja vivir” se sujeta a la heteronomía y, en este sujetamiento, se niega como subjetividad libre, trascendente y reflexiva.⁴⁵

En este sentido, la lucha social se interrelaciona con la subjetividad crítica ante la dominación y con la experimentación de modos de vida y relaciones sociales alternativas que permiten la autorrealización personal plena en el marco de la comunidad donde el individuo se desempeña. Como consecuencia, una sociedad autónoma necesita de una educación autónoma y para la autonomía, tanto para niños como para adultos⁴⁶, que refuerce sus sentidos antisistémicos.

En el caso de autonomías indígenas, la revitalización o la recuperación de sus culturas como pueblos es una base indispensable para la creación de subjetividades autónomas frente a la “cultura nacional” de obediencia civil fomentada por el Estado. El reforzamiento de su identidad colectiva en vínculo con la lengua propia, el territorio, modos de organización social diferenciados, su relación con la naturaleza, etcétera, y con el simultáneo potenciamiento de sus aspectos antiestatales y anticapitalistas (a diferencia de la propuesta sistémica de una educación bilingüe e intercultural), son condición necesaria de la ruptura con la subordinación colonial. Es ahí donde la crítica al Estado se deriva de la historia de agravios, despojos y racismo contra su pueblo, y fomenta la creación de una conciencia libre, orgullosa de sus raíces y capaz de proponer y mantener la autonomía, como es el caso, por ejemplo, de la educación neozapatista. Nos parece ilustrativo citar al respecto a Dadá Borari, autoridad del pueblo Maró de la Amazonía brasileña, explicando la correlación entre la autonomía y la educación propia:

Comenzamos a percibir que la educación que el Estado nos ofrecía era débil, sin sentido para la gente. Por ejemplo, en un examen del tercer año preguntaban a los niños cuál era el tamaño de la lengua de una jirafa o cuál es el nombre de la avenida más transitada de Sao Paulo. Eso no tenía ningún sentido para la gente, ninguno. Pasamos a cuestionar este tipo de educación que buscaba hacer que la gente se olvidara de nuestra cultura. [...] Nos preguntamos el 7 de septiembre [fiesta de la independencia de Brasil]: ¿desfilan en orden militar para quién?, si nosotros no tenemos escuela estandarizada, si nuestro material didáctico es cero o no está de acuerdo con las necesidades, si la merienda escolar que manda el gobierno está

45.- Gómez Muller, Alfredo, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina...*, op. cit., p. 29.

46.- Basta ver los referentes clásicos de una educación autónoma como la Escuela Moderna del barcelonés Francisco Ferrer Guardia o la “pedagogía del oprimido” del brasileño Paulo Freire.



toda envasada y enlatada. Así la gente tiró las banderas [de Brasil y del estado de Pará] a la tierra, que no tienen sentido para nosotros, y en cambio el día 7 de septiembre izamos el tocado de plumas de nuestro territorio que representa nuestra lucha. Cuando la gente hizo esto, inicio nuestra propia autonomía [...] ⁴⁷

Así, el cuestionamiento de la cultura dominante y de la educación estatal como inadecuadas a las condiciones de su pueblo y hasta contrarias a sus necesidades, se convierten en el cuestionamiento del Estado y de sus símbolos como extraños y hostiles para la comunidad, lo que la lleva a resaltar una identidad propia y a construir en común un proyecto educativo no enajenado, dirigido hacia su lucha colectiva.

Justicia, solución de conflictos y autodefensa

Parece más que claro que ser *auto-nomos*, establecer su propia ley, necesariamente conlleva que sea la misma comunidad autónoma la que la haga cumplir, que establezca mecanismos de solución de conflicto interno y reparta la justicia sin interferencia externa. De hecho, la aplicación de la justicia comunitaria/consuetudinaria alternativa a la estatal es una de prácticas más extendidas entre las comunidades indígenas que se encaminan a los procesos de autonomización. Como relata Julián Jerónimo, miembro del pueblo originario me'phaa de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) de Guerrero, México:

Es entonces cuando surge la idea de reeducar a la gente que rompía el equilibrio en la comunidad. Se plantea hacer una Casa de Justicia donde se lleve a cabo la reeducación de los delincuentes. Una reeducación por el trabajo y es que los que dañan a la comunidad son personas que quizá nunca tuvieron una educación en su casa [...] y entonces el pueblo asume esa tarea. Se comprometen a educar a la gente que robaba y no sabía trabajar en el campo, no sabía hacer muchas cosas de la comunidad, y entonces les enseñan a trabajar la tierra, a limpiar, hacer adobes, a valorar el trabajo. [...] La intención era restaurar el equilibrio que la conducta insana del retenido había trastocado. ⁴⁸

47.- Dadá Borari en Alkmin, Fabio, "A autonomía indígena en defesa da Amazonia", Le Monde Diplomatique, el 9 de mayo de 2020, en <https://diplomatie.org.br/a-autonomia-indigena-em-defensa-da-amazonia-parte-i/> Traducción del portugués y explicaciones nuestras.

48.- Gaussens, Pierre (coord.), "Guerrero: policía comunitaria y la lucha contra la violencia y el despojo", en Makaran, Gaya (coord.), Más allá del Estado. Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina, México, CIALC, 2019, s.p.



Aquí, la teoría anarquista insistirá, sobre todo, en el carácter no autoritario, no punitivo y más bien compensativo de la justicia, además de antipatriarcal y antidiscriminatorio, partiendo del principio de la no exterioridad de la ley y del libre compromiso con la misma.⁴⁹ Con esto suele coincidir con los modelos tradicionales indígenas, aunque también puede chocar con “usos y costumbres” que violan el principio de libertad y dignidad personal o denotan un sesgo sexista. Por lo cual, la construcción de una justicia autónoma debería tomar en cuenta una readecuación de sus usos “tradicionales” a los principios antisistémicos de la emancipación humana, en una actitud de autocrítica cultural permanente.

Finalmente, llegamos al último punto de nuestra caracterización, la autodefensa, que para muchas comunidades/pueblos constituye, de hecho, el primer paso en su caminar autónomo. De esta manera, es la necesidad de la autodefensa frente a los agravios sufridos de parte del Estado y sus “fuerzas del orden” o sus aliados privados: empresas, narcotráfico, paramilitares, etcétera, que estimula a la colectividad a autoorganizarse y, posteriormente, a extender el proceso de autonomización a otros campos.⁵⁰

Aquí se evidencia con más fuerza el carácter antiestatal y anticapitalista de las luchas indígenas que difícilmente pueden permitirse asumir la definición liberal de la autonomía como un libre acuerdo con el Estado en el marco de la buena convivencia democrática, al ser este mismo Estado el que incumple sus propias leyes, despoja y criminaliza en nombre del desarrollo y progreso, o se mantiene “indiferente” ante los ataques de actores privados. De ahí, en el contexto actual de la “guerra contra los pueblos”, según el decir neozapatista, que están sufriendo y enfrentando la mayoría de los pueblos indígenas del continente, la autonomía de ninguna manera puede significar lo que Díaz Polanco llama: “la máxima congruencia entre la pluralidad y la unidad de la integración política” en el marco del Estado, ni “la satisfacción de los intereses locales compatibles con los generales”, sino, al contrario, necesariamente es una respuesta de confrontación y un esfuerzo de protección y distanciamiento frente al Estado-capital y al mal llamado “interés general”. De ahí, las autonomías antisistémicas son “autonomías de guerra”, en diferencia con las propuestas “de paz” que ingenuamente pretenden tan sólo administrar las diferencias culturales entre la sociedad nacional y las minorías en armonía con la institucionalidad estatal.

La construcción de sus propios cuerpos de defensa, sea ésta armada o no, exige una reflexión profunda en el sentido del horizonte antijerárquico y antiautoritario del anarquismo, para el cual la existencia de una fuerza militar especializada y separada de la comunidad significaría automáticamente la instalación de relaciones de poder coercitivo inaceptables en una sociedad libre. De ahí, las milicias, las policías comunitarias, las guardias, las rondas o incluso un ejército

49.- Con la “no exterioridad de la ley” nos referimos a que la ley no surge fuera de la comunidad, ni sin participación de sus miembros, por lo cual, las personas que colectivamente y en consenso establecen las reglas de convivencia, se comprometen libremente a cumplirlas. Para ver con más detalle la teoría anarquista frente al derecho véase: D’Auria, Aníbal et al, El anarquismo frente al derecho. Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007.

50.- Podríamos mencionar aquí los ejemplos de la autonomía de Cherán en Michoacán, México, que surge de la lucha contra el crimen organizado y la tala ilegal; el surgimiento de policías comunitarias en Guerrero, México, contra el narcotráfico y el paramilitarismo; los procesos autónomos en la Amazonía brasileña que inician con la organización de cuerpos de vigilantes en contra de la invasión ilegal de colonos, minería de oro, tala de árboles y narcotráfico; o el caso de la resistencia del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) en la Amazonía boliviana, en contra de un proyecto carretero, cuando las mujeres indígenas retaron al presidente Evo Morales con las siguientes palabras: “...defenderemos con nuestras vidas, nuestro hábitat, y si quiere que corra sangre por los ríos del TIPNIS, correrá” (Página Siete, “Mujeres del TIPNIS a Evo”, el 5 de septiembre de 2017. Disponible en <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2017/9/5mujeres.tipnis-evo-quien-apoya-pueblo-150910.html>>).



propio, como en el caso del EZLN, deberían, según la mirada libertaria, estar subordinadas al mandato civil de la comunidad, promover la capacitación defensiva de todos los miembros de la misma, junto con la implementación del principio de rotatividad y gratuidad de cargos, entre otros. Sin duda, es uno de los temas más complejos para el pensamiento y la acción autonomista que no pretendemos agotar aquí, limitándonos a subrayar que disputar al Estado su monopolio de la violencia ha sido y sigue siendo indispensable para iniciar y afianzar los proyectos autónomos, igual que lo sigue siendo la reflexión sobre el equilibrio entre el principio de autoridad y libertad en el campo militar.

Reflexiones finales

A lo largo del presente ensayo vimos como los proyectos autonómicos indígenas y el pensamiento anarquista entran en un rico diálogo, ampliando mutuamente sus alcances antisistémicos. Decidimos, en nuestra reflexión sobre la autonomía, salirnos de la clasificación basada en el reconocimiento estatal y nos concentramos en su horizonte político y las prácticas concretas que, sin declararse explícitamente antiestatales y anticapitalistas, ponen en cuestionamiento a la forma Estado y al capital, erosionando el principio del monopolio de la política, de la soberanía territorial o de la violencia legítima, ensayando sus propias formas de democracia directa, economía comunitaria, educación, justicia, control y defensa territorial, apuntando hacia la sustitución de las funciones del Estado por la autoorganización y la autogestión colectiva. No se trataría de la vuelta a unos “usos y costumbres” anclados en la prehistoria, ni de preservar purezas supuestamente heredadas de los antepasados, sino de prácticas y formas dinámicas que se adecuan a los tiempos cambiantes y también a los sujetos no indígenas, y son constantemente reinventadas con el objetivo de potenciar la capacidad social de la autodeterminación.

De ahí, la autonomía es una negación de la ideología de integración a la institucionalidad del Estado y una lucha por desprenderse de sus ambiciones monopólicas, al mismo tiempo que un esfuerzo constante contra las estructuras autoritarias y jerárquicas que puedan copiar las lógicas estatales y capitalistas dentro de los espacios y entre sujetos que se pretenden autónomos. Para eso, movilizar la teoría anarquista nos ayuda a identificar y potenciar los rasgos autonómicos anarquizantes que permitirían hablar de una emancipación social en proceso, al mismo tiempo que detectar tempranamente tendencias contrarias que se puedan reproducir internamente. Como decía Rocker en medio de la tormenta fascista de los años 30 del siglo pasado:

Hay que liberar al ser humano de la maldición del poder, del canibalismo de la explotación, para dar rienda suelta en ellos a todas las fuerzas creadoras que puedan dar continuamente nuevo contenido a su vida. [...] La redención de la humanidad de la violencia organizada del Estado, de la estrecha limitación de la nación, es el comienzo de un nuevo desarrollo humano, que siente crecer alas en la libertad y encuentra su fortaleza en la comunidad.⁵¹

51.- Rocker, Rudolf, La idea de nación a través de la historia, op. cit., p. 436.



En este sentido, los pueblos indígenas son acompañados por los anarquistas que extienden el principio autonómico más allá de la comunidad indígena para aplicarlo a todo tipo de colectivos subalternos, entendiendo la autonomía como condición indispensable de la anarquía, es decir, de un orden social sin coerción.

Bibliografía

- Albertani, Claudio, “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra, Sísifo Ediciones, 2011, pp. 53-69.
- Albó, Xavier (comp), *Raíces de América: El mundo Aymara*, Madrid, Alianza Editorial y UNESCO, 1988.
- Alkmin, Fabio, “A autonomía indígena em defesa da Amazonia”, *Le Monde Diplomatique*, el 9 de mayo de 2020, en <https://diplomatique.org.br/a-autonomia-indigena-em-defensa-da-amazonia-parte-i/>
- Asamblea del Pueblo Guaraní, “Ore Ñemongeta”. Propuesta Hacia La Asamblea Constituyente, Santa Cruz de la Sierra, APG, 2006.
- Barret, Daniel, *Los sediciosos despertares de la anarquía*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2011.
- Bookchin, Murray, *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Madrid, Colectivo Los Arenalejos, 1999.
- Brancaleone, Cassio, “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista”, en Makaran, Gaya, López Pabel y Wahren, Juan (coords.), *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019, pp. 47-80.
- Brancaleone, Cassio, *Teoría social, democracia e autonomía. Uma interpretação da experiencia de autogoverno zapatista*, Curitiba, Brasil Publishing, 2019.
- Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador, 2010, pp. 63-94.
- Cappelletti, Angel J. y Rama, Carlos M. (comps.), *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Santiago de Chile, Hueders, 2013.
- Combés, Isabelle, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguayos en el Chaco Boliviano*, La Paz, IFEA, PIEB, 2005.
- D’Auria, Aníbal et al, *El anarquismo frente al derecho. Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007.
- Díaz Gómez, Floriberto, “Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe”, en Ayuujksënää’yën - ayuujkwënää’ny - ayuujk mëk’äjten, Sofía Robles Hernández, Rafael Cardoso Jiménez (comps.), México, UNAM, 2007.
- Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2003.
- Dolgoff, Sam, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel, 2017.
- Fabbri, Luce, *El Camino. Hacia el socialismo sin Estado. En cada paso la realidad de la meta*, Mon-



- tevideo, Nordan-Comunidad, 2000, [1952].
- Gaussens, Pierre (coord.), “Guerrero: policía comunitaria y la lucha contra la violencia y el despojo”, en Makaran, Gaya (coord.), Más allá del Estado. Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina, México, CIALC, 2019.
- Gómez Muller, Alfredo, Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México, Medellín, La Carreta Editores, 2009.
- González Casanova, Pablo, Sociología de la explotación, México, Siglo XXI, 1969.
- Holloway, John, Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, Caracas, Melvin, 2005.
- Ibáñez, Tomás, Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo, Barcelona, Bilbao, Virus, 2014.
- Ibáñez, Tomás, Anarquismos a contratiempo, Barcelona, Virus, 2017.
- López, Pavel y Makaran, Gaya, “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)”, en Makaran, Gaya, López Pabel y Wahren, Juan (coords.), Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, México, Buenos Aires, CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, 2019, pp. 279-319.
- Modonesi, Massimo, “¿Fin del ciclo o de la hegemonía progresista en América Latina?”, La Jornada, 27 de septiembre de 2015.
- Página Siete, “Mujeres del TIPNIS a Evo”, el 5 de septiembre de 2017. Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2017/9/5mujeres.tipnis-evo-quien-apoya-pueblo-150910.html>.
- Rocker, Rudolf, La idea de nación a través de la historia, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2011 [1936].
- Rodríguez García, Huascar, La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965), La Paz, Muela del Diablo, 2012.
- Sader, Emir, “La izquierda del siglo XXI es antineoliberal”, La Jornada, 3 de enero de 2016.
- Taibo, Carlos, Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía, Madrid, Catarata, 2015.
- Thomson, Sinclair, Cuando sólo reinasen los indios, La política aymara en la era de la insurgencia, Muela del Diablo, 2007.
- Tzul Tzul, Gladys, Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco, Guatemala, SOCEE, Pluralismo Jurídico Tz’ikin, 2016.
- VVAA, Anarquismo básico, Madrid, FAL/CNT, 2010.
- Wittkop, Justus, Bajo la bandera negra. Hechos y figuras del anarquismo, México, Grijalbo, 1975.
- Zavaleta Mercado, René, Lo nacional popular en Bolivia, México, Siglo XXI, 1986.



PUEBLO, POTENCIA LIBERADORA Y EL DERECHO POR VENIR

(People, liberating power and law to come)

**Autor: Henry Forero-Medina*,
Jose Daniel Fonseca-Sandoval**,
y Herwin Corzo-Laverde*****

*Doctorando en Ciencias Sociales y en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires-UBA, Magister en Semiótica y Filosofía, Profesor e investigador en Sociología y Filosofía latinoamericana de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS. Director del Grupo de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo. Correo electrónico: foreromedina.henry@gmail.com.

**Magister en Derecho de la Universidad ICESI de Cali. Asistente de Docencia e Investigación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y el Centro de Estudios Sociales y Políticos Interdisciplinarios (CIES) de la Universidad ICESI. Coordinador del Grupo de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo. Correo electrónico: jfonsandoval@hotmail.com.

***Estudiante de Derecho y Ciencia Política y Filosofía e investigador de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la UIS. Coordinador del Grupo de Investigación y Colectivo Comuna Quilombo. Correo electrónico: corzolaverde-herwin@yahoo.com.com.

Resumen: *La mención al pueblo en el discurso jurídico canónico, oficial, naturalizado, normalizado e incuestionable da por hecho la existencia del mencionado colectivo político. Este se conforma como una agrupación retroactiva con una única finalidad: justificar políticamente el orden jurídico establecido. Sin embargo, esta visión del pueblo desprovisto del poder enunciador y de acción no es inapelable ni necesaria. El pueblo, como categoría potente y liberadora, expresa desde el exterior del sistema jurídico una práctica jurídica propia, enmarcada en las autonomías y estudiada como pluralismo jurídico. Se trata, en suma, de una teoría del derecho subversiva, en tanto controvierde el orden jurídico establecido y sus pretensiones de monopolio legítimo.*

Palabras clave: Pueblo, derecho subversivo, autonomías, teoría del derecho, isopoiesis.

Abstract: *The mention of the people in the canonical, official, naturalized, normalized and unquestionable legal discourse takes as a fact the existence of the politic collective. This is formed as a retroactive grouping with a single purpose: to politically justify the established legal order. However, this vision of the people devoid of the enunciating power and of action is not final or necessary. The people, as a powerful and liberating category, expresses from the outside of the legal system its own legal practice, framed in the autonomies and studied as legal pluralism. In short, it is a subversive theory of law, as long as it disputes the established legal order and its claims of legitimate monopoly.*

Keywords: People, subversive law, autonomies, theory of law, isopoiesis.

El otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular. Es por ello que el rostro cuidado estéticamente, y rejuvenecido por los afeites y la cosmética de las oligarquías, aristocracias y burguesías, sea del centro o de la periferia, son



rostros que como el de las momias que querrían sustraerse a la contingencia del tiempo. Eternizar el presente, con terror al futuro, es el pathos de todo grupo dominador. Por el contrario, el ajado rostro del beduino del desierto, la surcada y oscurecida piel del campesino, el intoxicado pulmón del minero en cuya cara el sol está ausente, esos rostros “aparentemente” feos, horribles casi para el sistema son la belleza primera, belleza futura, belleza popular.
(Enrique Dussel)¹

¿Qué es el pueblo para el derecho? El derecho como discursividad explicativa de una serie de relaciones de poder enmarcadas, actualmente, en el paradigma burocratizado² de la autoridad³ —es decir, una especial forma de identificar la autoridad con la atribución normativa de funciones propias de la burocracia y la separación del cuerpo burocrático de la producción—⁴ usa una modalidad —esta vez de carácter político— para arrogarse (autoasignarse: ante sí, para sí y porque sí) legitimidad; este es el rol que se le ha asignado al concepto de pueblo desde la gramática/retórica (impuesta) constitucional.⁵ Por el uso jerárquico de esta categoría pareciera insinuarse que no existe el derecho sin el pueblo, sin embargo, la conciencia jurídica sedimentada respecto del origen y la afirmación del derecho como mito fundacional (justificatorio),⁶ en escasas ocasiones (a veces de manera accesoria u ornamental) indaga por una aproximación genealógica y reconstructiva de la idea-potencia que narra y sitúa al pueblo.

Si siguiéramos como orientación inicial a la constitución colombiana, encontraríamos que en su texto se indica que la soberanía —concepto igualmente político (teológico político)— reside en el pueblo. No hay, a pesar de este importante enunciado, una descripción, una orientación o por lo menos una indicación de lo que se puede entender o asumir como pueblo. Surgen así dos

1.- Dussel, Enrique. Filosofía de la Liberación. 1973.

2.- Según Alma Melgarito, una de las características centrales del estado es la separación de sus agentes del mercado por medio de las instituciones burocráticas. Esto aplica para el derecho en la medida que sus aplicadores son, en su mayoría, agentes oficiales del estado. Aunque actualmente ha descentralizado algunas de sus atribuciones al respecto por medio de los mecanismos “alternativos” de solución de conflicto, sigue siendo la autoridad burocrática la que enarbola la bandera del derecho estatal: Melgarito Rocha, Alma, Pluralismo jurídico: la realidad oculta, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2015. p. 70.

3.- Una autoridad que, entre otras características, afirma el poder que posee como un poder de dominación. Al respecto, Dussel advierte que el poder no se reduce a la dominación mientras Solórzano afirma que el esquema de norma-imposición de la teoría del derecho es un obstáculo epistemológico y una injustificada reducción de las formas históricas de normatividad: Dussel, Enrique, Política de la liberación volumen II: Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009; Solórzano Alfaro, Norman, Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia, México: Departamento de publicaciones de la facultad de derecho UASLP, 2007.

4.- Melgarito Rocha, Alma, El derecho como campo de batalla, En Rajland, B., & Benente, M., El derecho y el Estado: procesos políticos y constituyentes en Nuestra América. Buenos Aires: CLACSO, 2016, pp 45-62.

5.- Alain Badiou explica que el pueblo tiene diversos sentidos. Uno de ellos tiene que ver con el rol justificador y legitimador del término frente al entramado institucional que llamamos estado, justamente, a través de una constitución. Así se debe entender el problema del pueblo como justificados en la gramática/retórica constitucional. Este, como se verá más adelante, no es el acercamiento a pueblo que buscamos: Badiou, A, “Veinticuatro notas sobre el uso de la palabra pueblo”, en, ¿Qué es el pueblo? México: Casus Belli, 2015, p. 8-23.

6.- El pueblo como justificación y mito fundacional es tema central del aporte crítico de este texto. Las constituciones y regímenes constitucionales contemporáneos aceptan el dogma de la necesidad del pueblo para el derecho —en tanto legitimador— y en este sentido es que debemos interpelar a la “conciencia jurídica” sedimentada, justamente, en la irreflexividad de su prejudicialidad. Al respecto: Solórzano Alfaro, Norman...Op. Cit.



posibles interrogantes. Primero: ¿acaso es el pueblo tan importante como para citarse en clave de categoría política fundante de la juridicidad derivativa correspondiente? Segundo: ¿tiene algún sentido, además del ideológico (simulacro psicosocial), defender la existencia de la categoría pueblo tal y como es usado y acomodado en los textos constitucionales?

Nuestra respuesta al primer interrogante será negativa. En relación con el segundo, trataremos de aclarar, explicar y comprender cuál es ese sentido ideológico-instrumental (simulado) de la categoría pueblo en la vertiente constitucional sedimentada. Sostenemos que, en la conciencia jurídica dominante⁷ y su sentido común hegemónico, hay dos tipos de aproximaciones al pueblo: una que niega su pertinencia como concepto abocado y ligado a la juridicidad y otra que lo acepta con un alto contenido ideológico,⁸ consistente en la justificación retroactiva de un orden coactivo de facto. Ambas posiciones, sin embargo, se fundamentan en una experiencia observacional profundamente sedimentada y conducida (sobredeterminada) que es necesario poner en duda para revisar y analizar.

Ante este panorama, no es nuestra intención hacer desaparecer al pueblo de la reflexión jurídica sino todo lo contrario; de hecho, nuestra concepción/posición se basa en el principio de que el derecho puede y debe ser originado, fundado e instituido por el pueblo, constituido en insubordinación potente, emergente y ordenante.⁹ Afirmamos, en efecto, que aquello a lo que se identifica o se nombra como pueblo en la teoría hegemónica, su respectiva doctrina y la consecuente orgánica (instrumental) constitucional, tiene un carácter sintético y reificado que disminuye y/o vacía su potencialidad disruptiva y la deja, además, sin ninguna capacidad reflexiva, analítica y ético-política vital.

Proponemos un significativo viraje para la reflexión sobre el pueblo y su relación con el derecho como campo discursivo y praxico intercultural. Una definición reflexiva y potente de pueblo, en nuestra opinión, debe llevar a la reelaboración de una discursividad jurídica alternativa a la modernidad-jurídico-colonial imperante y reinante; es decir, se trata de fijar los postulados de una teoría encaminada a subvertir la racionalidad jurídica-juridicista, donde el norte sea el Sur y podamos partir de un concepto ético-político situado (geocultural-raigal), mediante el cual se revele la función colonial originaria de las estructuras jurídico-políticas culturales y económicas destinadas a producir y reproducir los sentidos comunes dominantes del orden social naturalizado (de clase, género, raza, higiene, élite política y económica), y así dar paso intersticial a la liberación de las subjetividades liminares subalternizadas, explotadas, marginadas, humilladas, excluidas y oprimidas. Dado que la sucesión opresión-liberación se caracteriza por la solución dialéctica del conflicto, el derecho sería, desde nuestra perspectiva, un campo resquebrajado, inestable y analéctico (anadialéctico), dispuesto y ofrecido para la liberación de las externalidades negativas ónticas y ontológicas del metarrelato de la cultura occidental.¹⁰

7.- Las experiencias constitucionales de los países son en gran medida diferentes. Una aproximación que pretenda hacer referencia en un aspecto común, sin duda, se tropieza con innumerables contextos, historias y prácticas jurídicas concretas. Sin embargo, como anunciamos, los textos y regímenes constitucionales en general –y, claro, en tanto organizaciones políticas– tienen en común su referencia irreflexiva a cierta prejuridicidad que, aparentemente, justifica la aplicación general de un sistema jurídico; he ahí, pues, un elemento indeleble de la conciencia jurídica dominante. Más adelante mostraremos cómo esto puede observarse en algunas constituciones latinoamericanas.

8.- Contenido consistente, siguiendo la tesis de Alma Melgarito, en la connotación de sus textos; es decir, en sus sentidos no inmediatamente literales. Melgarito Rocha, Alma, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2015.

9.- Este principio se justifica filosóficamente a partir de la propia percepción de los sistemas jurídicos. Estos se consideran tales como producto de una relación comunitaria –entendida en sentido cohabitacional y recíproco y no en sentido normativo o como deber. Así, para pretender organizar de una forma cualquiera a los comuneros, es indispensable que la fuerza de regulación provenga de sí mismos. Una fuerza extraña o exterior no instauraría un régimen de comunidad sino de servilismo y el relato, por tanto, mutaría en este caso.

10.- Forero-Medina, H; Fonseca-Sandoval J. D. Corzo-Laverde, Herwin. (2020) *Metarrelato de la Cultura Occidental*, artefacto para



Proponemos un esbozo (bosquejo situado-vital) de proyección distorsionante sobre la discursividad del saber jurídico-político sociocultural habitual propio de la abismalidad colectiva periférica de resistencia, que responda entonces a la exigencia de las numerosas y variadas autonomías interplurales que el campo comunitario trascendente nuestroamericano en particular opone (y ha opuesto) al sistema estructurante jurídico moderno –arraigado aún en la idea de soberanía, estado-nación y autoridad burocrática decisoria y coercitiva, por un lado, y a los diversos pluralismos normativos procedimentales, de competencia o de tendencia mercatoria (es decir, aquellos que solo plantean la existencia de jurisdicciones alternativas y no su interacción, se dedican a dirimir conflictos de competencia y no de desigualdad en el saber-poder, y que entregan la jurisdicción a particulares por razones de eficiencia y costo-beneficio), por el otro. Ambas formaciones –la del derecho moderno burocrático y la del derecho multicultural mercatorio pos-moderno- son un ejemplo de la puesta en práctica de las dos perspectivas que atrás reseñamos respecto al pueblo y su instrumentalización o cosificación retórica.

El pueblo para el derecho: relatos retroactivos

Profundicemos en lo anterior. El pueblo, en el conjunto de significantes que utiliza el discurso constitucional, es, en esencia, el nombre dado a un colectivo (como suma estratégica, oportunista y transitoria de individualidades) creado retroactivamente para justificar la existencia de un sistema jurídico (para dotarlo de una fuerza política que después va a ser negada y debe ser ocultada). Esto responde a una necesidad estratégica y administrativa de toda pretensión normativa en una sociedad moderna, según sus mitos fundacionales, para enarbolar la bandera de la modernidad en sus prácticas juristicas, a saber, la necesidad de satisfacer el núcleo histórico de justificación política que devino del relato de la modernidad y el iluminismo, no solo con referencia al nacimiento del estado-nación moderno, sino incluso respecto al relato político de transacción de intereses que marcó la justificación del régimen político –común a las descripciones de Hobbes, Rousseau y Locke- y la desobediencia al orden injusto –p. e. Thomas Paine- en tanto instauración del verdadero orden natural. Se trata, entonces, de una satisfacción¹¹ inherente a una mentalidad política, económica y jurídica contingente, que existe desde hace más o menos quinientos años y que, a lo largo de su historia (su versión de los hechos y su punto de vista), ha intentado ininterrumpidamente –en algunos periodos con mucha más efectividad- desaparecer la estela contingencial, azarosa e innecesaria de su propio surgimiento¹² y mistificar su forma de vida dominante.

El contractualismo (como ontología unidimensional y unánime) avizoró un esquema de justificación de la existencia social de las normas jurídicas que resultó paradigmático para el derecho, para el estado y para determinadas relaciones de poder y su organización, distribución, conservación y regencia. La idea andrógena y elitista de un pacto social creador de una sociedad política o, en otras palabras, la institución del acontecimiento social exclusivo de hombres devenido en político, contiene una perspectiva sobre la necesidad de producción normativa y su justificación (aceptación) que es importante y curiosa. Esta perspectiva funda el ordenamiento de poderes en

el sentido común hegemónico, un modelo para armar. En proceso de publicación.

11.- En el esquema necesidad-satisfacción bajo el cual puede entenderse la relación justificación de lo jurídico-pueblo.

12.- Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid: Trotta, 2003.



una organización autorreferencial, factual y colectiva, aún en sus concepciones más autoritarias. El pacto, derivado en empresa institucional y procedimental y encargado de dar vida a lo político en el relato mítico contractual, es anterior a sus normas y, en esa medida, crea la condición de posibilidad de todo derecho, toda norma, toda autoridad. Sin embargo, ¿qué pasa cuando se introduce la idea de la transacción de intereses?

Los intereses contrapuestos no son, necesariamente, problemáticos. Esta apreciación se altera al pensar en esta misma transacción como construcción de colectividad.¹³ Una vez instalada esta premisa en la conciencia jurídica y política moderna, no es posible salvar la prejudicialidad de la colectividad constituyente. Dos ejemplos de cómo la transacción de intereses se aplica, en lo político teórico y en lo político pragmático son el neoccontractualismo de Rawls y la práctica del parlamentarismo liberal, respectivamente.

Sin duda, la *Teoría de la justicia de Rawls*¹⁴ acumuló muchos simpatizantes (sobre todo en las élites academicistas periféricas trasplantadoras y con ínfulas de originalidad y prestigio), de la misma manera que condujo a interesantes y muy ajustadas críticas. Una de ellas, apenas parcial pero muy pertinente cuando se habla de la juridicidad, es la relacionada al desistimiento de intereses que antecede a la posición original. Rawls teoriza esta ubicación figurativa como una redefinición del estado natural en la que el sujeto contractual es asimilado a un elector racional; así, se supone que su elección en ciertas condiciones será siempre la más racional —es decir, ausente de intereses materiales inmediatos y rica en razonabilidad y sentimientos morales. Lo que subyace a esta elección racional es la repulsión de la afectación propia. Por tanto, este elector racional, previendo que podría encajar en cualquier posición social, dictaminaría la organización institucional de los principios de justicia que menos afectara su situación futura desconocida: ante la incertidumbre, la ecuanimidad. No se ataca en esta teoría la aparentemente natural inclinación al egoísmo, antes bien, se la deifica.

No existe posibilidad de construir bajo una pretensión de justicia una sociedad en la que su posición valorativa acepta y toma como regla de buena conducta algo diferente a su conservación y reproducción. Como teoría liberal, subyace la idea de una reproductividad automática en función del progreso individual; tanto la mano invisible como la teoría del goteo reproducen este simulacro. Este es, además, uno de los orígenes mitológicos del derecho, la conjunción entre igualdad y libertad formales, procedimentales y sometidas al progreso individual,¹⁵ porque se afianza la preeminencia de un colectivo definido por su inactividad y obediencia como comunidad política, una vez es instituido y glorificado el contrato. Un colectivo, en últimas, figurativo, sin cuerpo-sensible, vaciado de sus sentidos y saberes, utilitario a la validación y legitimación de un sistema jurídico-político, pero no para alterarlo, desmenuzarlo, distorsionarlo y desfigurarlo, significa prefigurar una impotencia: imposibilidad y negación para subvertir.

La democracia parlamentaria, por otro lado, demuestra un problema similar en lo que se refiere a la definición de posturas políticas en el seno de un estado moderno. Carl Schmitt ob-

13.- Laclau, por ejemplo, rechaza la idea del contrato en su formación del pueblo porque considera que no existe algo así como un sujeto con intereses previsores claros que estén a disposición de una transacción. Laclau, Ernesto, "What's in a name?", en Panizza, F., *Populism and the mirror of democracy*. Nueva York: Verso, 2005, p. 35.

14.- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, (M. D. Gozález, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

15.- Fonseca-Sandoval, J. D., "Mitología jurídica en nuestramérica: resignificar el discurso jurídico para un derecho intercultural". *Razón crítica*, No. 8, 2020, pp. 79-112.



servó con aguda precisión este problema.¹⁶ En la práctica, un sistema político cargado de reglas formales en el que los contenidos valorativos son siempre relegados, en el que entonces cualquier postura puede regentar y tutelar alternativamente el poder, no puede sostenerse apelando a un criterio de legitimidad, pues esta requiere una carga de hegemonía, en términos gramscianos, que el parlamentarismo no puede admitir ni gestionar. Así, el estado y sus mediaciones políticas se convierten en una veleta dispuesta a casi cualquier cambio de rumbo por abrupto que parezca.

El cúmulo de tradiciones, mitologías y prácticas del derecho moderno conduce a la desaparición del interés y propósito reproductivo del colectivo que, en otros términos, es la voluntad política ontológica fundamental: la voluntad de vivir.¹⁷ No hay, y esta es la deficiencia primaria, una masa actancial (sustantiva y sustancial) en el derecho; se trata siempre, de una manera u otra, de sujetos particulares, con intereses solipsistas y somáticos, pues en ellos no hay una proyección o acercamiento a la vida futura de la sociedad como espacio compartido e interrelacionado justo sino, y más bien, proyectos egocéntricos y narcisistas. Estas son las características del pueblo en el discurso constitucional: en su origen justificativo utilitarista le da existencia al derecho; sin embargo, la discursividad inherente al derecho moderno construye un pueblo de inermes, pasivos e indiferentes delegantes, no un pueblo de actantes.

En Colombia lo define así la constitución: “La soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público. El pueblo la ejerce en forma directa o por medio de sus representantes, en los términos que la Constitución establece” (art. 3). En México, el camino es similar: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno” (art 39). En Argentina es decididamente más indirecto: El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición” (art. 22).

Los tres textos generan un panorama al menos sintomático (en lo estrictamente normal y nominativo, sin olvidar las consecuencias explícitas de violencia y desigualdad estructural producto de estos enunciados normativos). Por ejemplo, hay una alusión a cierta obvedad nominal retórica, relacionada con la existencia del pueblo que se asimila a la conformación nacional. En cuanto al pueblo en acto, aún entre ciertas diferencias apreciables —entre una constitución que discursivamente canaliza, infiltra y fagocita al pueblo en sus mecanismos como la colombiana, una que le permite el derecho de rebelión como la mexicana, y otra que condena su ejercicio como delito, en el caso de la argentina—, las tres constituciones parecen operativizar un concepto estratégicamente débil de pueblo para crear el fantasma del origen.

Muchas explicaciones se pueden crear en relación con este concepto de pueblo. Se puede hablar, como Beatriz Rajland, de la “absorción natural” del pueblo por el sistema representativo.¹⁸ La convergencia y vínculo con nuestro análisis vendría dada por la conexión existente en el derecho moderno entre creación de lo político y lo político como juego de intereses. Una vez puesta en juego la política —el devenir antagónico y polémico de lo político—,¹⁹ el pueblo no puede más

16.- Mouffe, C., “Introducción: el desafío de Carl Schmitt”, en Mouffe, C., El desafío de Carl Schmitt. Buenos Aires: Prometeo, 2011, pp. 11-19.

17.- Dussel, Política de la liberación... op. cit.

18.- Rajland, B. “Fetichismo, Estado y Derecho”, en Alvear, M. B., Derecho, conflicto social y emancipación. Entre la depresión y la esperanza. Pasto: CLACSO, 2019, pp. 215-229.

19.- Partimos de la definición de lo político de Ernesto Laclau según la cual lo político es, esencialmente, la formación de un pueblo hegemónico a partir de demandas no satisfechas, o demandas populares. La esencia antagónica de esta definición ontológica de lo político deviene, posteriormente, en la institucionalización del antagonismo característica de la política: Laclau, Ernesto, “What’s in



que regular, contenerse, obedecer, someterse, apaciguarse, difuminarse, contraerse y callarse ante la apabullante voz de la juridificación intimidante y dominante y, por tanto, ser relegado al espacio de la periferia dependiente, es decir, al lugar de la opacidad insignificante y vergonzante.

Puede pensarse también en el pueblo como una denominación de procedencia u origen, creada discursivamente y apta para un mensaje publicitario, de ocasión y destinado al consumo. Es, si se quiere, la radicalización de la propuesta de Daniel Sandoval, en la que señala las analogías entre la forma mercancía y el derecho moderno. Por medio de un proceso prominentemente individual y caracterizado por la ausencia de intervención sobre el proceso mismo, el derecho se presenta como el resultado de una totalidad creada para justificarlo –al estado.²⁰ En el plano de su comercialización, de la efectivización de su valor de cambio, se le figura como producto del pueblo, constituido ahora como un lugar aceptado de calidad y buenas prácticas de elaboración que instaura el proceso de mercadeo, mercantilización, comercialización y planificación exclusivista y preferente que provoca, a su vez, el consumo de confianza. Hablaríamos entonces de un sistema jurídico que se ofrece como el plusvalor a partir del valor de trabajo del pueblo, que es presentado y construido como un adecuado y aceptable productor de objetos aptos para el consumo (normativo), incrementando así las ganancias de aquellos que dominan y controlan las formas de producción delegadas al pueblo.

Desde ambas opciones tenemos una crítica similar: 1) el pueblo como ente condenado al *abuso* y destinado a la carencia, y 2) el pueblo como entidad inmóvil de quien se arranca su carácter justificativo. Creemos, con apoyo en las tesis de Rajland y Sandoval, que estas lecturas de pueblo representan una acabada formación donde se le figurativiza como un no-ser. Hay, sin embargo, posibilidades de entender al pueblo como actante de lo jurídico,²¹ y su manifestación empírica son las denominadas autonomías interplurales raigales.

La percepción de la eventual impotenciación del sujeto político colectivo instituyente del orden político y social, da paso a la indiferencia y el olvido frente al acontecimiento que antecede a lo jurídico. Una lectura atenta y reflexiva de las matrices conceptuales que entronizan a la subjetivación individualizada susceptible de acción política revela que lo que existe es, de hecho, un complejo y enrevesado entramado ficcional dedicado a engendrar un ídolo caído: el pueblo del/y en el discurso constitucional, heredero aún de las teorías liberales, democráticas procedimentales y del consenso civilista, que anticipan en el campo de la acción política social una ontología de las ausencias. Ante esto, algunos optan por proclamar la clausura de la reflexión sobre el pueblo, lo cual puede resultar políticamente peligroso y conceptualmente huero.

a name?”, Op. Cit...

20.- Sandoval Cervantes, D., “Derecho moderno: derecho manufacturado”, en *Revista Crítica Jurídica*, No. 26, 2007, pp. 201-215.

21.- El modelo de las ondas constitucionales plantea una perspectiva semiótica para la resignificación periférica de los discursos constitucionales centrales. Según esto, el discurso central emana sus significados teóricos a la periferia, del mismo modo que una onda en un espejo de agua. A su vez, la periferia devuelve esta onda resignificada y, en esa medida, crea significados a partir de lo que el discurso central le propone. Al respecto: Forero-Medina, H., Fonseca-Sandoval, J. D., Sánchez, D. M., Benítez, Y. P., & Rodríguez, J., “Las ondas constitucionales. Apuntes preliminares para una propuesta comprensiva sociocultural de la tensión y expansión de lo jurídico-político latinoamericano”, *Tendencias sociales*, No. 2, 2018, 128-150.



El pueblo para la liberación: relatos de la performatividad del oprimido

Sin embargo, consideramos que es nuestra responsabilidad y compromiso dar cuenta de fenómenos, hechos y experiencias ético-políticas mucho más variadas que las que enmarca el derecho moderno y su táctica política como juego en el estado. Rita Segato pensó en este tipo de retos y propuso una *antropología por demanda*,²² interesada justamente en registrar la praxis enunciativa de los movimientos, procesos, organizaciones y colectivos sociales, populares y políticos de las orillas. En la misma línea, Enrique Dussel repensó el concepto de poder, tradicionalmente relacionado con la idea de dominación e imposición y, por tanto, radicalmente alejado de un sentido vitalista como condición de posibilidad de la reproductibilidad social colectiva y comunitaria. En su opinión, las luchas por la liberación y los pueblos que luchan necesitan una teoría del poder que les permita crear instituciones sin reproducir la semántica de la dominación actualmente ceñida a la autoridad burocrática (y el constreñimiento financiero); circunstancias, propósitos y deseos que suscribimos y a los que adherimos desde la morfología de lo sentipensante accesible e irreductible.

Para esto honramos, aprendemos y reivindicamos de la idea de pueblo arraigada en las luchas nuestroamericanas por la liberación. En el centro hegemónico de la cultura occidental se apeló a una característica formación del pueblo en la que las diferencias individuales y colectivas se tronzaban a favor de una supuesta identidad nacional.²³ Así, el sujeto político resultó una trituradora de diferencias y, en el mismo sentido, una completa construcción isopoiética; es este el paradigma de la modernidad jurídica colonial y capitalista. Por isopoiésis debe entenderse la generación e instalación de marcos simbólicos de lo homogéneo, en virtud de la comunidad imaginada de iguales, cuyo fin principal es la reducción de lo otro a lo mismo; es decir, la producción de mismidad, en el que ocurren dos movimientos: primero, se sustancializa un colectivo destinado por sus propias fuerzas centrífugas a la inactividad una vez se instituye la política —hasta un momento de máxima tensión que genere otro colectivo—; después, se presentan a los integrantes de este colectivo como individuos interesados e iguales en derechos y oportunidades. La extensión de este relato lleva a la desaparición del momento de tensión del colectivo, pues el triunfo isopoiético es convertir el relato de la igualdad en formalidad declarativa o, en otras palabras, presentar su proyecto de igualdad como autoridad regulativa cognitiva/hegemónica cultural, con lo cual se configura el artefacto de la/y para la mismidad, fundamental para el estado-nación y el sistema mundo moderno-colonial.

La isopoiésis es, a la vez, un correlato que propicia —aunque no hace necesario— un contenido impotencial del sujeto político pueblo y de su consecuente acción política colectiva. La aplanadora de diferencias simbólicas se convierte en artefacto para la negación de las diferencias materiales y vitales. Es el escenario sociosimbólico triunfante de lo étnico-identitario-nacional como horizonte naturalizante y normalizador —en tanto realidad posible—, que oscila del pueblo constitucional al pueblo emperador (avasallante y unánime). Es el pueblo fantasma convocado desde arriba, con el objetivo de establecer la condición social de la alienación servilista y dependiente, y sobre esta apariencia enseñorearse de los colectivos, comunidades, identidades consideradas

22.- Segato, R., "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K., *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, Buenos Aires: Godot, 2011, pp. 7-30.

23.- Panizza, F., "Introduction. Populism and the mirror of democracy", en Panizza, F., *Populism and the mirror of democracy*, New York: Verso, 2005, pp. 14-18.



extrañas, ajenas e impropias.²⁴

No sucedió lo mismo con el pueblo como concepto nuestroamericano. El sur periférico y abismal/liminar vio nacer una permanente apelación al pueblo como oprimido y, a diferencia de las experiencias europeas, las luchas por la liberación –no la extensión de la dominación– significaron su actuar bajo el significante pueblo.²⁵ El pueblo nuestroamericano, entonces, no es un pueblo emperador sino un pueblo oprimido y para la liberación. Esta distinción de contenidos conceptuales codifica la distancia entre la apelación al pueblo de Schmitt²⁶ y la apelación al pueblo de Dussel.

En el mismo sentido, autores europeos y norteamericanos han tratado de formular un relato del pueblo en condiciones de positividad. En el choque entre sus narraciones, la propuesta de Dussel y la praxis de liberación encontramos un esbozo de respuesta a la pregunta por el pueblo en el derecho frente a la liberación.

Es en el epílogo de *El encubrimiento del otro*,²⁷ de Dussel, donde se hace referencia a las múltiples caras del pueblo que, mediante un relato aproximativo a su composición, emergen y aparecen indios, negros, criollos, mestizos, campesinos, obreros y marginales, como las figuras que condensan el arquetipo del oprimido, de los sujetos desprovistos y despojados, en razón de la propia lógica de aplicación del poder, de la facultad identitaria de la ciudadanía y, en consecuencia, del ejercicio de los derechos.

El pueblo es, en efecto, “el bloque social de los oprimidos”,²⁸ constituido a través de la praxis de la liberación, de la *memoria passionis* y la *memoria liberationis*, en tránsito de superación del estado de excepción hacia el estado de rebelión. Estos movimientos son necesarios para la teoría política nuestroamericana, pues en sus términos el pueblo tiene permanentemente la *potentia* de lo político frente al establecimiento que administra y regenta el poder instituido y que, por tanto, controla el orden social dominante, el cual se limita a prestar ocasional e interesadamente la *potestas* en la puesta en escena electoral. El ideal de este ejercicio político fue sintetizado en el poder obediencial.

En un sentido no contradictorio caminó Laclau al definir al pueblo –o, al menos, a uno de sus posibles contenidos. Si bien su teoría se basa en una ontología de lo político que metodológicamente niega contenidos predeterminados, es posible advertir en su análisis implicaciones ónticas particulares y proyectos ético-políticos específicos en busca de la construcción de hegemonía popular.²⁹ Nos referimos, particularmente, a la idea de “demandas populares” frente a las “demandas democráticas”. Para Laclau, las primeras se definen por su exterioridad al sistema

24.- Se trata, desde otra perspectiva, de la diferencia entre “our people” y “ordinary people” que menciona Conovan, M., “Trust the people! Populism and the two faces of democracy”, *Political studies*, Vol. 49, No. 1, 1999, p. 5.

25.- Al respecto podemos señalar el proceso discursivo que unió a Paulo Freire, Camilo Torres y Orlando Fals Borda en torno a la educación popular y la liberación del pueblo: Forero-Medina, H., Montero Torres, L., Fonseca-Sandoval, J. D., & Corzo Laverde, H., “Paulo Freire y su legado de educación para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular”, *Pedagógica*, Vol.21, 2019, pp. 340-357.

26.- La apelación al pueblo del Carl Schmitt se centra en la reunión de las legitimidades fragmentadas en el sistema parlamentario en un soberano en tanto decisor del estado de excepción. Este no es el pueblo como sujeto colectivo, sino un agente del que se presume la aprobación del pueblo: Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, (F. Ayala, Trad.) Madrid: Alianza, 2011.

27.- Dussel, E., “Epílogo: los rostros múltiples del pueblo uno”, en Dussel, E., 1492: el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994, pp. 149-168.

28.- Dussel, E., “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, en Dussel, E., *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid: Trotta, 2020, pp- 57-95.

29.- Laclau, E., *La razón populista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.



político, no pueden ser absorbidas. En cambio, las segundas, a pesar de fundarse en necesidades, pueden ser satisfechas a través de los mecanismos de la hegemonía en el poder.

La constitución del pueblo, entonces, parte de la ausencia de respuesta a las demandas populares, que se entrelazan equivalencialmente y generan su propia hegemonía –contrahegemonía–, antagonista de la hegemonía en el poder. Así, incluso en el plano ontológico, Laclau parte de un postulado similar a Dussel: el pueblo no es el nombre de una entidad anuladora de diferencias en una comunidad de hablantes sino, y muy al contrario, el nombre de la contrahegemonía que resiste, rechaza, combate y le disputa el territorio significativo a la máquina de la mismidad, conformando así el bloque de las externalidades constitutivas que abren el espacio de lo social, traducido en términos de exigencias y demandas.

Butler, por su lado, piensa la constitución y la configuración del pueblo en un plano más cercano a la pragmática.³⁰ Según su visión, el pueblo se genera a sí mismo como un acto performativo cualificado. El pueblo se hace pueblo cuando se considera a sí mismo pueblo –y en este sentido es performativo. Sin embargo, es necesario cualificar su performatividad con una particular puesta en marcha que implica, primero, una presencia en masa y, segundo, una corporalidad. Es así como se autoconstituye a través de su fuerza perlocutiva; de donde lo popular emerge para existir, requiriendo su propia presencia sensorial en colectivo además de su propia capacidad enunciativa. No se trata, así, de una autocualificación con efectos proyectivos: un yo soy pueblo abstracto en tanto simple mención; es, más bien, la concurrencia del saberse cuerpo con los cuerpos próximos, la masificación y extensión de la propia presencia ese momento de existencia en colectivo y para el colectivo, conjugado –y conjugándose– mediante su exterioridad organizada y articulada, y para su presencia interpelante al orden social injusto.

Visto desde el plano en que abordamos este esbozo reconstructivo y reflexivo, la tesis de Butler confluye con la de Dussel y Laclau. En el fondo, con los tres se puede trazar una visión compartida del pueblo; en ella concurre la visión del pueblo como conjunto de necesidades, la especificación de estas necesidades como instancias de opresión, colectivizadas en el “bloque social de los oprimidos”, y el retorno de la *Potentia* al pueblo como instituyente del orden político, social y cultural, constituido a su vez performativamente en la praxis de su liberación. Un pueblo así entendido se escapa de la construcción de una unidad depredadora, elaborada para expulsar o desaparecer a sus exteriores, característica de las reclamaciones fascistas en la política. El pueblo, al ser construido en el acto de protesta ocasionado por la propia exterioridad y con un horizonte liberador, expresado en las autonomías interplurales, que toma la forma de un derecho subversivo del orden que lo oprime, subordina y subalterniza, se cimenta entorno a un nosotros cuya perspectiva no es emancipar para luego oprimir, sino liberar para vivir.

Es este pueblo el que se manifiesta en las diversas expresiones y manifestaciones trascendentes de las justicias indígenas, campesinas, afros y comunitarias. Estas se construyen desde su exterioridad al metarrelato de la cultura occidental y su máquina productora de mismidad, como fractura al modelo civilizatorio de la racionalidad capitalista y como forma de situarse ante la opresión de la colonialidad del ser-saber-poder desde la periferia simbólica, geográfica, geocultural y geopolítica. Así, sus praxis normativas, no secularizadas, son praxis para la liberación, populares, raigales y esperanzadoras.

En suma, apostamos por una teoría de la liberación popular como categoría potente norteamericana, que trae como revelación la reformulación, revisión y desanudación de la modernidad-jurídico-política y sus múltiples efectos de verdad, saber y poder en el sentido común

30.- Butler, J., “Nosotros el pueblo”: reflexiones sobre la libertad de reunión, en ¿Qué es el pueblo? México: Casus Belli, 2013, pp. 53-75.



densificado en la vida cotidiana y en las formas de vida sobredeterminadas por el sentido amo del lazo social. Afirmamos que el interpluralismo jurídico periférico se entrelaza con una teoría jurídica fundada en el pueblo y sus negatividades performativas y corporeidades demandantes perlocutivas y, asimismo y necesariamente, debe ser asumida como distorsión, a saber, como potencia vital, colectiva y dignificante para subvertir el orden social imperante y su estructura de dominación normalizada y naturalizada.

La teoría del derecho y el reto de la liberación: contrarrelato por venir

Aunque el vínculo entre una teoría del derecho y una praxis de la liberación es, en primera instancia, difuso y riesgoso debido a las múltiples violencias estatales estructurales y sus dispositivos necropolíticos dispuestos para su sostenimiento, no obstante, sí podemos plantear y reclamar, de entrada, un conveniente, necesario y revulsivo distanciamiento con las teorías liberales pandémicas y sus estilos jurídicos esnobistas, clasistas e infructuosos para, de este modo, inaugurar y abrir el campo de disputa por el sentido de las interpretaciones sobre la realidad y la autoridad por nombrar la verdad, a través de intersticios para la dislocación.

Solórzano apuntó que la teoría moderna del derecho se ha caracterizado por sendas reducciones, herencia de los esquemas mentales modernos e ilustrados. Entre ellas, está la reducción del derecho al ámbito de lo objetivo. Desde luego, para argumentar y justificar la adscripción de nuestro campo de estudio a “la objetividad (científica)”, se desarrolló previamente un marco de diferencias binarias fundantes en el que se fijan las coordenadas objetivo-subjetivo, individuo-colectivo, razón-pasión, moral-derecho, cuerpo-alma, cultura-naturaleza- hombre-mujer, en las que la referencia a la ética relacional era imposible en tanto relativa o indeseable. Una expresión acabada de esta derivación de la teoría del derecho es la posición de Kelsen respecto de la justicia, concerniente a la relatividad valorativa que cierra el debate sobre la eticidad.

Ahora bien, no pretendemos ofrecer una postura omnisciente y omnicomprendensiva (euro-norcéntrica-colonial-imperial-racionalista-egocéntrica-extractivista-logocéntrica-monocultural-unidimensional) respecto de las instancias axiológicas de la sociedad; sí pretendemos, en cambio, partir de una percepción inacabada, incompleta y no clausurada de justicia, altamente contingente pero universal en sus postulados situados, vitales y trascendentes interculturales – camino que, entre otros, recorre Enrique Dussel con su ética de la liberación.³¹

La ética popular, raigal, periférica, abismal/liminar, interplural, sin embargo, es condición de posibilidad pragmática y vital de lo jurídico (muy a pesar de los constitucionalistas, los contractualistas, los liberales, y sus respectivos “neo”). Esto en tanto comprendamos que toda norma es materialidad cotidiana, mundana y habitualidad de una distintiva percepción de justicia o de indiferencia a ella –lo que, en último término es una postura valorativa y existencial. Por eso, la teoría del derecho que indague sobre el derecho desde abajo,³² debe partir de una postura intercultural y geocultural situada. Contrario al canon dogmático que restringe, censura y proscribía la imaginación jurídica y la liberación

31.- Dussel, E., “1. Arquitectónica de la ética de la liberación”, en E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo von respuesta inédita de K.O. Apel, México: CLACSO, 1988, pp. 5-40.

32.- Santos, B. d., & Rodríguez Garavito, C., “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización hegemónica”, en Santos, B. d. & Rodríguez Garavito, C., *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México: Anthropos, 2007, pp. 7-30.



popular, la ética situada e intercultural mantendría una lucha tensiva e intencional contra el carácter neutral, apolítico (despolitizante) y formal-procedimental del derecho oficial-técnico-estatal.

Este es apenas un primer elemento de escape a la versión constitucional-autoritativa-burocrática-gubernamental-institucional-academicista-urbana y sus efectos teorizantes encargados de negar la realidad o mostrar una que no existe y, por tanto, ejercer violencia simbólica sobre las configuraciones sociales significativas de lo colectivo y comunitario.

Como el derecho hegemónico, dogmático y doctrinal, implanta y regula un campo jurídico para la dominación y conservación del orden social imperante (moderno-colonial-capitalista-patriarcal), es importante, por tanto, diagnosticar un segundo problema que se deriva de la perspectiva ética como condición de posibilidad. Los estados constitucionales actuales le dan continuidad a un positivismo de las fuentes y de las formas, complementado por el carácter trilemático del derecho (eficacia, legitimidad y validez), que apela a un orden ético en términos de moralización política, es decir, un teísmo moral kantiano-eichmanniano-fascista, a la manera de zombis correctos y cumplidores de la moral y, su sucedáneo, la ley, que se ven como cuerpos normados destinados a la fagocitación que mantenga la armonía y el orden social impuesto.

Esta perspectiva, a pesar de sus anuncios transformadores intradiscursivos, desemboca en una lectura totalizante de la perspectiva ética condicionante: formaliza y sacraliza las normas jurídicas al descomponer, tergiversar y concentrar todas las combinaciones posibles del dispositivo represivo, discordante y excluyente en aras de sintetizar la topología de la estructura social y reducir las opciones, donde la diferencia, la diversidad y la distinción deben pasar por el peaje del positivismo cientificista-cognoscitivo-imperativista-autoritativo, desembocando en el trilemismo jurídico de la estabilidad institucional. Los cambios y alteraciones constitucionales logran transformar la particularidad individual (aunque en dosis de imposibilidad práctica y variabilidad o ambivalencia de los vientos de la jurisprudencia) a cambio de mantener incólume la estructura del estado-nación como comunidad imaginada de iguales y aparato ideológico del capital, para la obediencia y opacidad de la potencia del poder constituyente. El costo resulta muy grande para el pueblo, que es compelido a desestimar la subversión plebeya y raigal por los caminos de la institucionalidad burocratizante y tecnócrata para un supuesto giro social, siempre parcial, elitista, falso y, en suma, estéril.

Lo anterior es lo que entendemos como una teoría jurídica desde la razón cínica. La transacción de intereses se salda a favor del estado y su hegemonía cultural y jurídica, y sus clases dominantes y reinantes, en la medida que les impone a los subalternos un pago de aculturación, asimilación, desclasamiento y obediencia en el tránsito hacia la centralidad, deponiendo la capacidad y facultad de distorsionar y subvertir para la liberación, a cambio de una dosis parcial y superficial de reconocimiento y aceptación del monismo jurídico. En el espacio simbólico de esta relación desigual de dominación, a través del modelo de las ondas constitucionales, se ha observado una crítica a la manera en que estos peajes de traducción subjetiva colectiva y distorsionadora, performativa y de saber-poder, son la contención del devenir popular potente como fuente de derecho que proviene de los nadie y desde abajo.

Sin embargo, muy a pesar de estos dos obstáculos, el derecho moderno, en su ganancia secundaria protege, resguarda y blinda sus fundamentos metafísicos, mitológicos, fantasmales y simulados. Es lo que Grossi³³ denomina reconstrucción y desvelamiento histórico de la mitología jurídica del derecho occidental. Lo problemático es, en efecto, la muy hábil estrategia mediante la cual tanto la opacidad racionalista y científica como la moral-política de los mitos fundacionales de los sistemas jurídicos (que habría que desplazar por otros modos de fundamentar el orden político y el orden social sin acudir a la formación estado) se instala y se normaliza como

33.- Grossi, Paolo, *Mitología jurídica...*op. cit.



la única realidad posible, como la verdadera racionalidad rectora del sentido de lo social; por tanto, el ocultamiento permanente y continuo de las dominaciones y dependencias diacrónicas-coloniales.

En Kelsen (el guardián de las purezas y el tutor de la juridicidad sagrada) se puede pensar en el estatuto lógico-ético de la norma hipotética fundamental –desde luego, ya no como norma de imposición, sino como máquina que transforma y convierte lo impuro en puro, lo profano en sagrado y evita la irracionalidad e incongruencia del sistema jurídico, características que no pertenecen ni definen propiamente el ethos europeo, enalteciendo la milagrosa labor del cientista jurídico.

En Austin y Hart podemos considerar las características de la obediencia ritual que se vuelve hábito, y de subjetividades que entienden y aceptan la importancia de aprender a identificar, reconocer y cuidar el sistema jurídico como inmunidad interna que previene de la barbarie, fortaleciendo el rol de los funcionarios públicos y del sistema legal.

En el realismo jurídico, escandinavo y norteamericano, podemos razonar en torno a la fuerza creadora del derecho, que posibilita su puesta en marcha a través de decisiones que aseguran el estatus de los operadores decisionales, que terminan erigiéndose como detentadores de la sabiduría legal.

En Dworkin encontramos que los principios morales políticos como base del sistema jurídico vuelven a los individuos, y de paso a toda la suma posible de individuos, en sujetos virtuosos, dando como resultado la comunidad virtuosa norteamericana.

En Habermas, (referente occidental de la excluyente deliberación pasiva y obsecuente) se afianza un accionar hiper comunicativo ilusorio, irreal e indeterminado que, en apariencia, refuerza un déficit democrático que en la práctica se convierte en un sofisticado procedimiento que alienta el vigor de las relaciones de saber-poder desiguales, en las que la información y el estatus argumentativo son la moneda de cambio para el posicionamiento social.

Y en Alexy (nuevo sumo pontífice de la ilustración juricista neoformalista, academicista y judicialista) se condensa el atributo privilegiado de la corrección como culto endogámico que revitaliza el monismo jurídico, mediante el fetiche burgués de las ecuaciones y las fórmulas que mensuran y cuantifican el valor de la asignación de la justicia.

Mostramos aquí algunas de las más fuertes, solemnes, eficaces y autorizadas formas de lo que denominamos “tentación de ingenuidad”. Este acercamiento a algunas de las teorías dogmáticas y hegemónicas consolidadas y sobredimensionadas ya como sentido común incontestable y reproducido como canon ordenador y orientador del metarrelato de la cultura occidental, en su pliegue juridictivo de la modernidad-jurídica, sirve para demostrar que han omitido, deliberadamente, abordar el carácter socio-histórico, ético-político, vital-trascendente, geocultural-geopolítico, memoria-simbólico, habitaulidad-sapiencialidad como magma que da origen a todo orden sociocultural (incluyendo su dimensión normativa y jurídica). Por esta razón es que resultan insuficientes, ya de por sí descontextualizadas e instrumentalizadas, para la comprensión de la relación entre la matriz de dominación moderna-colonial (racista, patriarcal, capitalista) y el carácter céntrico, ficcional, fantasmal y simulado del estado-nación moderno, liberal, burgués, republicano, extractivista, ecocida.

La ética de la liberación –como fundamento sentipensante, situado e intercultural– se nos presenta como una alternativa posible para la repotenciación del sentido crítico y sublevado del bloque popular social. Este sería un contrarrelato a la ontología clásica de la modernidad colonial (del ser y no-ser funcional al capital, a la división del trabajo social y la expropiación de la subjetividad colectiva), del centro como determinante de los rasgos identitarios y espaciales de la periferia, que se manifieste desde “los oprimidos, los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha



podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía”.³⁴

Desde el tejido-palabra de las comunidades organizadas, desde el propio saber-poder, se narra una crítica frontal a la ontología de la imputación jurídica o de existencialidad fragmentada formal (quién es sujeto para el derecho, cómo se ejerce el derecho y cuándo se accede a las instancias de la legalidad) y, por ende, contra la hegemonía monocultural y autorreferencial del monismo jurídico como régimen veridictivo del derecho del estado. Es esta narración desde abajo la que hace teoría y praxis sentipensante, como memoria y vida de los derechos y justicias otras y propias, de las soberanías ancestrales y territoriales, que requieren de una teoría jurídica situada y comprometida, alternativa, opuesta a la de los anaqueles, las doctrinas, la disonancia cognitiva social y la indiferencia; escogiendo en su lugar fundante los saberes y la memoria sapiencial raigal y popular.

Su lugar y momento dependerá del ejercicio pedagógico de la sospecha, la denuncia, la crítica y la militancia para el desmantelamiento de las estructuras discursivas amo y de sus escenarios de resonancia, manipulación y control. A su vez, y de manera indispensable, del viraje intercultural hacia otras formas de vida, que transformen y nos descentren del “yo conquisto-constituyente” (ontología racista y conquistadora de la colonialidad del ser y del poder) por un “nosotrxs constitutivo-instituyente”. Una teoría del derecho profana y popular, para el paso de un pluralismo jurídico multicultural, estimulador de guetos y apartheids, formalista, mercachifle y expectorante de excedentes, hacia una interpluralidad jurídica raigal, decolonial y para la liberación.

Consideraciones finales

La noción pétrea y sintética del pueblo se erige como una reliquia secularizada, sin influencia ni poder en el derecho del estado tras la cristalización del poder de las élites económicas, jurídicas y políticas, y de su propia ontología y regímenes de verdad y dominación. El pueblo como significante vacío es usado, utilizado y empleado para sostener los mitos fundadores y continuadores del orden social dominante (la democracia formal, la libertad para el capital, el despojo y desplazamiento de la territorialidad colectiva), porque pulveriza las masas y las muchedumbres, aplasta las diferencias, desecha la subjetividad colectiva solidaria e induce la muerte de la potencia de la negatividad de las situacionalidades histórico-contingentes y las corporalidades sufrientes que resisten.

Una resignificación de lo popular, de la categoría del pueblo en su potencialidad crítica y existencial fundante, es la expresión del saber-poder desde abajo y performativo de la dignidad y el dolor histórico; es palabra viva y presencia colectiva. Lo anterior trae a colación la reivindicación no burguesa-liberal-republicana del poder constituyente que instituye, como la expresión de un proceso centrípeto, desde las periferias espaciales y subjetivas interplurales, que alteran y distorsionan la estabilidad y el hermetismo del campo jurídico dominante.

La conservación del pueblo como significante vacío, tendiente a la insignificancia, inofensivo, simulacro de fundamentación mítica y excusa para encumbrar el servilismo electoral, es una de las tareas esenciales de la teoría del derecho dominante, con miras a mantener su vigencia y estatus privilegiado en la cultura jurídica cínica e indolente. Del bloque social intercultural, en alianza con la academia crítica, comprometida y militante, vendrá una arremetida hacia este sentido común del poder instituido como constante pretensión de clausura de la expresión popular, que desde los bordes y los intersticios resiste por mantener su memoria, su dignidad y la esperanza.

34.- Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 30.



La potencia popular constituyente que instituye, vivencial, material y diacrónica (sociohistórica) es poder de desestabilización, disputa y liberación ante la hegemonía de la obediencia esclava y resignada propia de la estatalidad céntrica. Los otros y las otras racializados como poder centrípeto, liberado e intercultural, ante la normalidad centrífuga de la gramática constitucional dominante.³⁵ La liberación plantea el saber-poder desde las márgenes; es en ese espectro de lo abismal,³⁶ en las zonas del no-ser, donde habitan los bárbaros, los sucios, los desviados y los irracionales, donde la materialidad se hace posible en el poder instituyente y popular. Un pueblo no masificado (difuso e interpelable), ni tampoco figurado o sobredeterminado (categoría impotente de validación del sistema), sino, y por el contrario, un ethos plebeyo, de los sin-derechos que a través de la distorsión buscan subvertir lo legal e injusto en ilegal y justo por venir.³⁷

Bibliografía

- Alfaro, Norman, *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, México: Departamento de publicaciones de la facultad de derecho UASLP, 2007.
- Badiou, A, "Veinticuatro notas sobre el uso de la palabra *pueblo*", en, *¿Qué es el pueblo?* México: Casus Belli, 2015, p. 8-23.
- Butler, J., "Nosotros el pueblo": reflexiones sobre la libertad de reunión, en *¿Qué es el pueblo?* México: Casus Belli, 2013, pp. 53-75.
- Conovan, M., "Trust the people! Populism and the two faces of democracy", *Political studies*, Vol. 49, No. 1, 1999, p. 2-16.
- Dussel, E., "Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación", en Dussel, E., *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid: Trotta, 2020, pp- 57-95.
- Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Dussel, E. *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid. 2004.
- Dussel, E., "Epílogo: los rostros múltiples del pueblo uno", en Dussel, E., *1492: el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, 1994, pp. 149-168.
- Dussel, E., "1. Arquitectónica de la ética de la liberación", en E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo von respuesta inédita de K.O. Apel*, México: CLACSO, 1988, pp. 5-40.
- Fonseca-Sandoval, J. D., "Mitología jurídica en nuestramerica: resignificar el discurso jurídico para un derecho intercultural". *Razón crítica*, No. 8, 2020, pp. 79-112.
- Forero-Medina, H., Montero Torres, L., Fonseca-Sandoval, J. D., & Corzo Laverde, H., "Paulo Freire y su legado de educación para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular", *Pedagógica*, Vol.21, 2019, pp. 340-357.
- Forero-Medina, H; Fonseca-Sandoval J. D. Corzo-Laverde, Herwin. *Metarrelato de la Cultura Occidental, artefacto para el sentido común hegemónico, un modelo para armar*. En proceso de publicación. 2020
- Forero-Medina, H., Fonseca-Sandoval, J. D., Sánchez, D. M., Benítez, Y. P., & Rodríguez, J., "Las

35.- Rojas Tudela, F., "Hacia una nueva gramática constitucional", *Crítica Jurídica*, No.34, 2012, pp. 95-121.

36.- Santos, B. d., *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes; Siglo XXI Editores, 2010.

37.- Dussel, E. *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid. 2004, pp. 155.



- ondas constitucionales. Apuntes preliminares para una propuesta comprensiva sociocultural de la tensión y expansión de lo jurídico-político latinoamericano”, *Tendencias sociales*, No. 2, 2018, 128-150.
- Grossi, Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad*, Madrid: Trotta, 2003.
- Laclau, E., *La razón populista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laclau, E., “What’s in a name?”, en Panizza, F., *Populism and the mirror of democracy*. Nueva York: Verso, 2005, pp. 32-50.
- Melgarito Rocha, Alma, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2015.
- Mouffe, C., “Introducción: el desafío de Carl Schmitt”, en Mouffe, C., *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, pp. 11-19.
- Panizza, F., “Introduction. Populism and the mirror of democracy”, en Panizza, F., *Populism and the mirror of democracy*, New York: Verso, 2005, pp. 14-18.
- Rajland, B. “Fetichismo, Estado y Derecho”, en Alvear, M. B., *Derecho, conflicto social y emancipación. Entre la depresión y la esperanza*. Pasto: CLACSO, 2019, pp. 215-229.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, (M. D. Gozález, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rojas Tudela, F., “Hacia una nueva gramática constitucional”, *Crítica Jurídica*, No.34, 2012, pp. 95-121.
- Sandoval Cervantes, D., “Derecho moderno: derecho manufacturado”, en *Revista Crítica Jurídica*, No. 26, 2007, pp. 201-215.
- Segato, R., “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, K., *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, Buenos Aires: Godot, 2011, pp. 7-30.
- Santos, B. d., *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes; Siglo XXI Editores, 2010.
- Santos, B. d., & Rodríguez Garavito, C., “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización hegemónica”, en Santos, B. d. & Rodríguez Garavito, C., *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México: Anthropos, 2007, pp. 7-30.
- Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, (F. Ayala, Trad.) Madrid: Alianza, 2011.



PERSONALIDADE JURÍDICA DE NÃO-HUMANOS E AUTONOMIA ONTOLÓGICA

(*Non-human legal personhood and ontological autonomy*)

Autor: Bianca De Gennaro Blanco

Bióloga, mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e associada ao Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS).

Resumo: A imposição de uma predeterminada ordem geral interrompe modos autênticos de vida e de governança, e anula formas naturais à medida que as transforma à mercê do mercado. Esse legado uniformiza-te está sendo questionado de tal forma, que aqui-agora vivenciamos uma conjuntura sociopolítica que notadamente traz para o âmbito legislativo noções advindas de movimentos sociais, especialmente na América Latina. Casos levados a tribunais em que não-humanos são considerados sujeitos dotados de direitos compõem um fenômeno que está ganhando notoriedade e faz parte desse processo. O que ocorre é que a noção de pessoa imposta tem se mostrado deslocada do contexto e necessidades latino-americanas. A possibilidade de pessoas não-humanas, especialmente entes naturais não-humanos, como rios ou montanhas, incide teoricamente no grande divisor do mundo moderno, o campo natureza-cultura. A pessoa como chave-analítica de estudos etnográficos de povos ameríndios tem indicado essa categoria como um possível disruptivo jurídico e ontológico. Novas disposições legais ou novos usos para disposições tradicionais dão o tom de uma série de debates sobre as formas jurídicas de existência. Mais do que meros conflitos culturais, essas disputas evidenciam que a colonização inaugurou uma longa guerra ontológica em que, entre outras coisas, a existência e não-existência de entes jurídicos é uma questão de poder. O presente artigo objetiva colocar em perspectiva a personalidade jurídica de não-humanos como uma talvez articulação jurídica entre realidades que sirva à horizontalidade nos campos decisórios do Direito. Em mais uma tentativa de defesa da riqueza de concepções de natureza, de pessoa e de ser-humano, o desafio da significação da pessoa face à multiplicidade ontológica deve situar-se na decolonização do pensamento, dos povos e da natureza.

Palavras-chave: Encontros pragmáticos, entes do Direito, decolonização, pensamento, pessoa.

Abstract: The imposition of a predetermined general order interrupts authentic ways of life and governance and nullifies natural forms as it transforms them by the will of the market. This standardizing legacy is being questioned in such a way that here-now we are experiencing a socio-



political conjuncture that notably brings notions from Latin American social movements to the legislative sphere. Cases taken to courts in which non-humans are considered subjects with rights are a phenomenon which is gaining notoriety and is part of this process. What happens is that this imposed notion of person has been shown to be displaced from the Latin American context and needs. The possibility of non-human persons, especially natural non-human beings, such as rivers or mountains, theoretically affects the great divider of the modern world, the nature-culture field. The person as the analytical key of ethnographic studies of Amerindian peoples has indicated this category as a possible legal and ontological disruptive. New legal provisions or new uses for traditional provisions set the tone for a series of debates about legal forms of existence. More than mere cultural conflicts, these disputes show that colonization ushered in a long ontological war in which, among other things, the existence and non-existence of legal entities is a matter of power. This article aims to put in perspective the juridical personality of non-humans as perhaps a legal articulation between realities that serves to the horizontality in the decision fields of Law. In yet another attempt to defend the richness of conceptions of nature, person and human being, the challenge of the meaning of the person in the face of ontological multiplicity must be located in the decolonization of thought, peoples and nature.

Keywords: Decolonization, legal entities, person, pragmatic agreements, thought.

Introdução

A missão civilizadora do imperialismo europeu daquilo que é selvagem e dos povos “não-civilizados” é um legado ainda atuante. Nas palavras de Hsiao,¹ “o projeto de ‘melhorar’ povos e formas de natureza não-europeus ou não-ocidentais se dá por meio da imposição de uma predeterminada ordem” que regra todas as esferas da vida política, social, jurídica e econômica. Esse projeto traz sistemas que sufocam modos autênticos de vida e de governança, e anula entes naturais – e sobrenaturais sob a ótica hegemônica – à medida que os transforma à mercê do mercado, tributário dessa mesma ordem. Ainda segundo Hsiao,² isso caracterizou o imperialismo e continua ainda hoje mascarado de projetos de modernização ou ajuda internacional.

Esses, ora locais ora mundiais, projetam a intensificação ou expansão de determinada característica moderna. Após o século XVIII, a “Revolução Industrial” e suas signatárias trouxeram a marca da ênfase no trabalho, no capital e na propriedade, que impera até os dias atuais. Uma das implicações disso é que, conforme aponta Souza Filho,³ esse sistema faz com que a apropriação de um território deva servir ao capital, tenha que ser rentável nos moldes capitalistas. A “Revolução Verde”, por sua vez, inaugura a monocultura como método de controle de sementes e de terras na marcha para expansão das fronteiras agrícolas. A expansão para uns representou o apertamento para muitos. Quilombolas, caboclos, caixaras, faxinalenses, aborígenes, camponezes, diferentes povos e ecossistemas naturais têm em comum o fato de viverem de maneira outra que não a hegemônica e de se relacionarem distintamente com o que chamamos de natureza. Souza Filho⁴ aponta que o direito dos povos de serem povos e de continuarem a sê-los, e da natureza de ser natureza e de continuar a sê-la, requer o direito a um território que não sirva à modernidade por abrigar um modo de vida não-moderno.

Não encerrado nos livros de história, esse projeto avança a olhos vistos. A obra do mundo pré-fabricado segue, construído por e para esse sistema, e tornou-se a maior força modificadora

1.- Hsiao, Elaine C, “Whanganui River Agreement: Indigenous Rights and Rights of Nature”. Environmental policy and Law, New Zealand, v.42, 2012, p. 371.

2.- Loc. cit.

3.- Souza Filho, “A Essência Socioambiental do Constitucionalismo Latino-Americano”. Revista da Faculdade de Direito da UFG, v.41, no.1, 2017, pp.197-215.

4.- Loc. cit.



da paisagem global, de processos ecológicos e socioecológicos. Mudanças climáticas, esgotamento de fontes naturais, colapsos ecossistêmicos, simplificação de ambientes, intoxicação de lagos, rios, lençóis freáticos, mares, solos, extinção de espécies e de expressões de vida, genocídios e ecocídios. Estamos na Era do Antropoceno. Assim, as marcas da dominação estão impressas no mundo e podem ser vistas a olho nu. No entanto, a dominação não é só de terras. É de corpos e pensamentos: pauta-se na limitação drástica e violenta da gama de pressupostos ontológicos disponíveis, anuncia a sentença ao pensamento monocultural. O próprio termo “Antropoceno”, do grego antigo *ὀβρῆνοϛ* (*anthropos*, “humano”), nos permite ter uma pista de nosso autocentramento. Ainda que se discuta a data do início do Antropoceno⁵ os balizadores classificatórios seriam relacionados, em linhas gerais, à alteração dos ciclos do fósforo e do nitrogênio - utilizados na produção de fertilizantes -, à síntese da amônia para agricultura industrial, ao aumento no consumo de biomassa, além da queima de combustíveis fósseis e o consequente aumento da emissão de gases de efeito estufa. Entram na conta, ainda, o crescimento demográfico, a supressão de grandes áreas naturais, dentre outros pontos.

Embora muito esforço deva ser empreendido em uma classificação dessa magnitude e seja legítimo cunhar o tamanho da devastação ecológica em termos de modificação planetária, para assim somar ao alarme da necessidade de restauração, há pesquisadores que colocam em questão a escolha do termo “antropo”. De acordo com Donna Haraway,⁶ é inegável que os processos antropogênicos tiveram efeitos planetários, mas não se trata propriamente da “Era Humana” – até porque a crescente população dentro de um modelo testemunhou a fatal diminuição das demais –, mas da era de um sistema, de um modelo econômico que se tornou modelo de vida, que severamente modificou a paisagem do planeta e os processos ecológicos, colocando a natureza e os próprios humanos a seu serviço. Este modelo chama-se capitalismo. Ao reduzir a humanidade, e tudo que ela pode significar, à sociedade capitalista, deixamos proferida nossa imprecisão na avaliação dos problemas que requerem pensar para além desse sistema. A boa notícia é que as iniciativas para cura e restauração dos processos ecológicos, portanto, não devem ser “contra-humanos” e sim “contra-capitalismo”.⁷

O Direito, que obedece ao conjunto de pressupostos ontológicos que constitui o mundo ocidental, criou ele mesmo uma ontologia própria. Os entes do Direito que existem mediante personalidade jurídica carregam o privilégio de ser pessoa, isto é, um sujeito dotado de direitos. Nas palavras de Mauro de Almeida⁸ “ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe”, o que significa que os “pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar” o mundo concreto. Esses pressupostos atuam silenciosamente, orientando pensamentos e dando sentido às coisas sem que sejam percebidos. No entanto, os pressupostos “vão além” do pragmático e discretamente ditam quem ou o que existe, quais são os entes existentes. Nos termos de Almeida⁹ não se tratam de conflitos culturais, são “guerras ontológicas” em que, entre outras coisas, a existência e não-existência de entes jurídicos é uma questão de poder. Em alguns casos, a diferença

5.- Há quem aponte para a Revolução Industrial, mas ainda não há consenso.

6.- Haraway, Donna, “Os Mil Nomes de Gaia”, 2014. Entrevista concedida a Juliana Fausto e Eduardo Viveiros de Castro em <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUH0IA8>>

7.- Vejo Haraway, op. cit. e Moore, Jason W., Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, Sociology Faculty Scholarship, 2016.

8.- Almeida, Mauro, “Caipora e outros conflitos ontológicos”. R@U R@U Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun, 2013, p. 9.

9.- Ibid., p. 22.



ontológica repercute na destruição de uma ontologia por outra e na morte das entidades não existentes na ontologia dominante.

Em vários países, mas especialmente na América Latina, vivenciamos uma conjuntura socio-política que notadamente traz para o âmbito do Direito noções advindas de movimentos sociais. A personalidade jurídica de não-humanos, como rios e montanhas –tutelados, ou em forma de co-gestão ou outra representação legal quando for o caso–, é uma delas. As reivindicações de novas personalidades jurídicas, novos sujeitos coletivos ou individuais, têm vindo acompanhadas da emergência de debates bastante abrangentes, como por exemplo no fenômeno do novo-constitucionalismo latino-americano, que traz a ideia da natureza dotada de direitos como central em um grande processo, marcado por lutas, denúncias e preocupações com a degradação ambiental. A personificação jurídica de entes da natureza tem sido pensada como ferramenta para conciliação de diferentes perspectivas porque oferece um espaço de diálogo e convergências entre as Ciências Sociais e as Ciências Naturais, entre o Direito e a Biologia, e entre “cosmologias” de povos tradicionais e da sociedade moderna. Sendo assim, a concepção de natureza-sujeito vem se fortalecendo também como ponto de articulação e união de movimentos sociais.¹⁰

Considerando que o Direito trabalha com duas categorias de oposição básicas –sujeitos e objetos–, a história e os estudos sócio-jurídicos demonstram que a reivindicação de novas personalidades jurídicas sempre foi uma questão importante para a emergência de debates mais amplos. Isto é, no sistema jurídico convencional, a personalidade jurídica é uma espécie de máscara concedida à pessoa teoricamente humana e é, em si, um artifício sem o qual seriam meramente “não-pessoas”, sendo tratados diante da lei como objetos, como era o caso dos escravos, mulheres e crianças na Grécia e Roma antigas. Episódio gravíssimo é a retirada ou negação desse reconhecimento, como aconteceu, por exemplo, aos judeus na Alemanha nazista.¹¹ Portanto, as categorias de sujeito e objetos podem ser moldáveis de forma a se adequar ao contexto que atendem. Da mesma maneira que ser humano não foi garantia de ser pessoa, ser pessoa jurídica não é privilégio humano, tendo diversos exemplos de personalidade jurídica não-humana como empresas, associações e outras tantas organizações institucionalizadas.

O debate sobre personalidade jurídica de não-humanos vem sendo conduzido como um dos temas de “natureza-sujeito”, ou ainda, no Direito, o que tem se chamado “Direitos da Natureza”. Teoricamente, a personalidade jurídica de não-humanos, e especificamente de entes naturais ou bioculturais, poderia aproximar as concepções de pessoa e/ou sujeito de códigos nativos de um “mundo natural personificado”. Essa convergência, em que o relativismo ontológico é inevitável, tem alimentado parte do debate sobre a relevância da simultaneidade de realidades, e não apenas de perspectivas diferentes sobre as mesmas coisas. Sobre personificação de entes naturais e ontologia maori, na *Aotearoa* Nova Zelândia, Salmond analisa que “no Pacífico e em outros lugares, é provável que os obstáculos mais intransigentes para a solução de desafios ambientais (e outros) estejam no nível de pressuposto”.¹²

Entendendo que há multiplicidade ontológica, e que as guerras ontológicas estão em curso, conceber encontros pragmáticos entre essas múltiplas ontologias é o esforço agora exigido. Em uma reflexão na perspectiva da economia política da natureza e dos entes-naturais, Almeida¹³

10.- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. *La Naturaleza con Derechos*. De la filosofía a la política. Edición Abya Yala 2011 Quito-Ecuador.

11.- Gaakeer, Jeanne, “Sua cuique persona? A Note on the Fiction of Legal Personhood and a Reflection on Interdisciplinary Consequences”. *Law & Literature*, v.28, no.3, 2016, p.287-317.

12.- Salmond, Anne, “Water, power, and people in New Zealand”. *Hau* 4 (3), 2014, p. 305.

13.- Almeida, Mauro, “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, no.1, jan.-jun. 2013, p. 23



afirma que a luta pelo reconhecimento tem como foco a “produção da existência”. Mais evidente em entes coletivos e sociais, como quilombos, a existência se dá como processo, em que se é consciente de si através da interação com outras autoconsciências, em resgate autorreflexivo de si e do outro, da autonomia ontológica. Nesse sentido, alguns desses encontros poderiam criar acordos pragmáticos para a resolução de dada situação sem dissolver as diferenças. Portanto, o debate sobre sujeitos não-humanos é colocado pelo autor como um horizonte de pluralismo na esfera ontológica e de pluralismo jurídico-econômico.

E é a partir deste fio condutor que pretendo abordar a personalidade jurídica de não-humanos. Trata-se de refletir sobre essas personalidades jurídicas como um tipo de espaço para coexistência no que se refere a encontros pragmáticos no campo de batalha ontológico. Então, o presente artigo objetiva colocar em perspectiva a personalidade jurídica de não-humanos como uma possibilidade de ferramenta que sirva à horizontalidade nos campos decisórios do Direito. Não se trataria do alargamento da personalidade jurídica como privilégio concedido pela estrutura jurídica e social dominante, o que mais soaria como uma fagocitose de existências autênticas a partir da personificação, mas sim como uma possível articulação jurídica entre realidades. Ainda, nesse sentido, como objetivo mais amplo e etéreo, poderia dizer que procuro trazer a discussão sobre a necessidade de se pensar articulações para coexistência, para além da personalidade jurídica. Em primeiro lugar porque isso por si só já seria digno o suficiente, e, em segundo lugar, porque o presente escrito entende que é justamente a imponência cosmética que revela a talvez mais estrutural –e estruturante– fragilidade da sociedade capitalista: um pensamento monocultural tão suscetível a pragas quanto qualquer monocultura. E então, resta-nos admitir que foi tamanho o fracasso da missão colonizadora em administrar seu império que foi preciso lhe dar um nome de era geológica e encarar o fato de que a multinivelada e multifacetada crise ecológica atingiu nível planetário, e que isso exige discussões de igual proporção. E há algo de desproporcional em acreditar que um desafio tão múltiplo, que atinge toda a vida na Terra, poderá ser solucionado de acordo com uma única lógica –especialmente se for esta a mesma que nos conduziu até aqui.

Pluralidade ontológica e a “política de sustentar o que ‘poderia ser’”

“Between power differences (politics) and the powers of difference (ontology)”¹⁴

Segundo Almeida,¹⁵ “as ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe”, por sua vez, os “pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos”. Encontros com o que existe pertencem ao campo pragmático, mas não são independentes do sentido que lhe é conferido. Não há divisão clara entre teoria ou fato, não há como corroborar uma teoria apoiando-se em um fato observado, porque tanto a teoria como a observação factual foram silenciosamente pré-fabricadas. “Já na primeira metade do século XX foi enterrado sonho neopositivista de que seria possível corroborar uma teoria por meio de uma observação

14.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” *Theorizing the Contemporary*, *Fieldsights*, 2014, January 13, em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>

15.- Almeida, Mauro, op. cit., p. 9.



fatual”.¹⁶ Um exemplo simples disso está no domínio ontológico da economia, em que o dinheiro e a mercadoria nunca são puramente o que se vê, porque eles têm valor. Assim, o dinheiro e a mercadoria existem pelo valor conferido a eles. O autor exemplifica dizendo que ao visitar um quilombo, não vemos o quilombo, vemos terra e pessoas. Mas o quilombo constitui-se ente e luta por este reconhecimento. Portanto, esses postulados que parecem óbvios fazem com que “tudo se passe como se o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão”.¹⁷ Há um grave problema ao cegamente acreditar que a nossa realidade, de uma determinada sociedade em um determinado espaço-tempo, é a realidade. Os modos de percepção do mundo, e de si, são múltiplos, mutáveis e coexistem. Contudo, a diversidade ontológica, e de realidades, não significa processos aleatórios e ausência de “critérios parciais de verdade”.

Descola¹⁸ afirma que, segundo a Psicologia do Desenvolvimento, é possivelmente inata ao ser humano a autopercepção pautada na dualidade fisicalidade-interioridade, que poderia também ser entendida em termos de corpo-intencionalidade. O autor atenta que não se deve reduzir a dualidade a preceitos etnocêntricos e, sim, entender que as formas que essa distinção manifestou na Europa são variações locais de um sistema de contrastes que pode se apresentar diferentemente, dependendo do contexto, local ou situação. Descola¹⁹ explica que as interações entre as próprias interioridade e fisicalidade de um indivíduo e as do restante do mundo seriam baseadas na atribuição ou negação seletiva desses atributos às outras coisas existentes. A isso se aplica o termo identificação. Isto é, os modos de identificação é que definem as fronteiras entre o próprio ser e as outras coisas.

Há quatro maneiras básicas de um sujeito se identificar com o mundo, que corresponderiam a quatro ontologias básicas. Assim, existem quatro sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo que fornecem pontos-chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas. Seriam estes: 1) fisicalidade e interioridade análogas às suas –isso seria o totemismo; 2) fisicalidade e interioridade distintas das suas –este seria o analogismo; 3) fisicalidade diferente e interioridade similar –animismo; 4) fisicalidade análoga e interioridade distinta –naturalismo. Em uma explicação resumida, diria que o totemismo, estudado em diferentes momentos da história antropológica, é bem representado nos estudos com aborígenes australianos. O totem, que pode ser um animal ou uma planta, é uma espécie emblemática que melhor exemplifica um grupo de seres diversos: animais, plantas ou seres humanos que se identificam com determinadas características dessa espécie. Isto é, há uma identificação física e interior –moral, características de humor e/ou personalidade– com o totem, independentemente de ser humano ou não.

O analogismo é uma grande ontologia típica da Ásia, partes da África e regiões dos Andes, em que se concebe o estado primordial do mundo como uma vasta multiplicidade de diferenças, e as semelhanças seriam um meio para tornar este mundo tão fragmentado suportável. Todos os componentes do mundo são separados por descontinuidades, o que leva à organização desses elementos em um tipo de mural de afinidades e atrações, um apelo de continuidade.

O animismo é um termo descrito por Tylor e ressignificado por Descola. Tipicamente amazônica, mas presente em todo o continente americano e em outras regiões, é uma ontologia em que a distinção natureza-cultura é irrelevante e os animais são considerados pessoas com

16.- Ibid. p. 8.

17.- Loc. cit.

18.- Descola, Philippe, “Além de natureza e cultura”. Pelotas, Tessituras, v. 3, no. 1, 2015, p.7-33.

19.- Loc. cit.



quem os humanos devem interagir de acordo com regras sociais. Não-humanos se veem como humanos por compartilharem uma interioridade similar. As diferenças entre corpos são morfológicas e não tanto substanciais e, então, as diferenças comportamentais são consequência da diferença de corpos.

O naturalismo ontológico, neste caso, mais do que o estudo da natureza, se trata de um conjunto de pressupostos ontológicos que constitui o mundo ocidental. O iluminismo, a revolução científica e a exaltação da razão, dentre outras coisas, trouxeram o positivismo e as teorias naturalistas. O naturalismo pauta-se no divisor natureza-sociedade e procura a descrição verossímil do mundo e a descoberta das leis naturais ou universais. Nega o sobrenatural e o espiritual baseando-se na concepção de que as leis naturais são as regras que regem o universo e que a natureza é explicável segundo princípios físicos, químicos e materiais, qualificando assim a natureza como um domínio ontológico específico. Natureza é dita no singular e é regida por um conjunto específicos de leis universais, e universalizantes. Pela diferença de interioridade, a pessoalidade é atributo presumidamente exclusivo da humanidade.

Latour²⁰ analisa as bases filosóficas dessa separação entre sociedade e natureza e afirma que a ideia da natureza como exterioridade, desenvolvida pela ciência dos séculos XVII e XVIII, implicou em um entendimento de uma natureza regida exclusivamente por um sistema de leis e regras, isenta de intencionalidade. Também faz essa análise Descola²¹ quando aponta que alguns dos cientificamente ativos naquela época, como Bacon, Descartes e Spinoza, rejeitaram a ideia de uma natureza intencional. Assim, a emergência da sociedade e da natureza levou também a diferenciação entre as Ciências Naturais e as Ciências Humanas. Encaixou-se a natureza no campo da ciência mecânica e suas disciplinas brutas: a física, a química, a biologia e suas derivações. Desligada dos humanos, a natureza passou a ser assunto dos estudiosos das Ciências Naturais. E as então chamadas Ciências do Homem, por sua vez, estudavam tudo aquilo que seria não-natureza. Os campos sutis ficaram com letras, filosofia e faculdades ligadas à humanidade. O que passou a existir foi uma noção de natureza como domínio ontológico autônomo, um campo de investigação e experimentação da ciência, cujo objeto de estudo deveria ser explorado, intelectualizado e aperfeiçoado. A difusão em nosso imaginário de uma natureza exterior, implicação dessa bifocalidade, é a existência de múltiplas contradições em nosso senso de responsabilidade para com a crise ecológica.²²

Para além das quatro ontologias, há suas derivantes ontológicas, que constituem domínios próprios, que por sua vez possuem derivações, e se somam e/ou se subtraem a outras. A Economia ou o Direito, por exemplo, respondem a ontologias mais abrangentes. Ontologia é um conceito inicialmente kantiano que veio da epistemologia e da semântica, mas que encontrou ressignificação no vocabulário filosófico da primeira metade do séc. XX. Diferente da antiga conotação kantiana, em que o sujeito era o centro do mundo, a virada ontológica concebe que o “sujeito passa a girar em torno do mundo”.²³

Essa espécie de rotação do sujeito, se permite sonhar sobre a decolonização do pensamento por conceber múltiplas possibilidades, também confere uma posição inevitavelmente anti-autoritária, o que tem implicações profundamente políticas em vários sentidos (Holbraad, Pedersen

20.- Latour, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro. Ed 34, 1994.

21.- Descola, Philippe, “The Great Divide” (cap 3); “Relations with the Self and Relations with Others” (cap 5), *Em Beyond nature and culture*, University of Chicago, United States of America, 2013.

22.- Latour, op. cit.

23.- Almeida, op. cit., p.10.



e Castro, 2014). Não se trata de um relativismo de possibilidades enciclopédicas, mas sim da “ousadia de arcar com todo o peso ontológico” das aparentes contradições do “caso contrário” na diligência de concretizar as alternativas relatadas como possibilidades. Seguindo os termos de Holbraad, Pedersen e Castro,²⁴ a “política da ontologia” como processo de autonomia do outro é a “ontologia da política como decolonização de todo pensamento diante de outro pensamento”. E, por fim, restaria à antropologia da ontologia não a comparação descritiva entre ontologias, mas sim a comparação como ontologia de uma antropologia que “não tenta antecipar as possibilidades imanentes ao pensamento alheio, mas que tenta sustentá-las como possível, o que ‘poderia ser’, indefinidamente”.

Personalidade jurídica de não-humanos e a significação de diferentes mundos

“La realidad nos indica que uno de los límites principales para transformar la sociedad está en nuestras propias cabezas”²⁵

O processo de autonomia dos povos, frente aos vastos genocídios, unido ao movimento ambientalista, que há décadas denuncia a degradação da natureza e da vida, e agora a iminência de um colapso ecológico irreversível, vêm desafiando a pretensão moderna de uma ontologia universal, o que passa pela contestação dos recursos dessa mesma ontologia.²⁶ O aparecimento de casos levados a tribunais em diferentes partes do mundo em que entes naturais são considerados sujeitos dotados de direitos é um fenômeno que vem ganhando notoriedade e que é em grande parte fruto dessa contestação.

Atentou há mais de uma década Teubner²⁷ que “personificar outros não-humanos é uma realidade social hoje e uma necessidade política para o futuro”. Atualmente, ações judiciais que pleitearam o reconhecimento de não-humanos como titulares de direitos fundamentais podem ser relacionados a um grande e heterogêneo movimento que atende por diferentes nomes em diferentes partes do mundo, como *Derechos de la Naturaleza*, *Earth Jurisprudence*, *Wild Law*, *Rights of Nature*, *Earth Rights*, entre outros. No Brasil, muito embora haja grupos que falem em “Direitos da Natureza”, ainda é estudada uma tradução adequada às características do movimento brasileiro ligado a tais ideias.

Globalmente, e mais profundamente na América Latina, a ideia da natureza dotada de direitos tem sido central em um grande processo, marcado por lutas, denúncias e preocupações com a degradação ambiental e da vida, que tem sido a força motriz de inéditas mudanças legislativas, constitucionais e sociais. Conforme Acosta e Martínez,²⁸ a ideia de uma natureza como sujeito

24.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” In *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights, 2014, January 13: s/p.

25.- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. “La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política”. Edición Abya Yala 2011 Quito-Ecuador.

26.- Cf. Almeida, op. cit.; Teubner, Gunther, “Rights of non-humans?: electronic agents and animals as new actors in politics and law”, EUI MWP LS, Retrieved from Cadmus, European University Institute Research Repository 2007, 04:1.

27.- Teubner, loc. cit.

28.- Acosta e Martínez, op. cit.



de direitos tem sido central no movimento andino porque oferece um novo ponto de partida que permite variadas convergências. Na diversidade desse movimento o que os tornaria uno é basicamente a concepção de natureza-sujeito e a possibilidade de pessoas não-humanas.

Criaram-se programas de pós-graduação e departamentos em universidades, como o *Center for Earth Jurisprudence*, na Barry University, nos Estados Unidos; disciplinas acadêmicas, como “*Wild Law course*” voltada para a formação de “advogados da Terra” na Griffith University, na Austrália; grandes organizações que tratam do tema, como *The Gaia Foundation*. Em 2011 a Organização das Nações Unidas (ONU) inaugurou encontros para discussão de *Earth Rights* que acontecem anualmente desde então e são chamados de “*Interactive Dialogue of the General Assembly on Harmony with Nature*”.

Muito importante citar o *The Internacional Tribunal for the Rights of Nature and Mother Earth*, cuja tradução literal poderia ser “Tribunal Internacional para os Direitos da Natureza e da Mãe Terra”, operado pela primeira vez em janeiro de 2014 em Quito, no Equador. Criado pela *Global Alliance for the Rights of Nature*, –o que seria em português a “Aliança Global pelos Direitos da Natureza”–, o tribunal é formado por advogados e lideranças de povos indígenas e não-indígenas de diferentes regiões. O objetivo do Tribunal é ouvir casos de alegadas violações a direitos de não-humanos e da natureza como um todo –crimes de ecocídio– e fazer recomendações sobre procedimentos adequados e restauração de danos.²⁹ A principal fonte de direito do Tribunal é a *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth* (UDRME). A UDRME é uma declaração redigida no Congresso Mundial das Pessoas sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, realizado em Cochabamba, Bolívia em 2010. Um novo Direito está sendo projetado em alguns Estados da América Latina, dentre os quais, destaca-se Equador e Bolívia.³⁰ A Constituição do Equador, de 2008, foi um marcador histórico por orientar sua constituição para o bem-viver e para os *Derechos de la Naturaleza*, em que a natureza é sujeito de direitos. Venezuela também incorporou inovações em sua nova versão de 2007. Colômbia não mudou completamente sua constituição, mas teve atualizações em 2016 e movimentos de base fortemente influenciadores de processos legais importantes.

O Brasil, muito embora não tenha tido reformas constitucionais, teve dois processos recentes que reivindicavam personificação de não-humanos, incluindo um grande rio. Há nas ações judiciais de personificação jurídica de não-humanos um forte apelo internacional, especialmente nos países latino-americanos, em que esse espaço de convergências pode elevar as reivindicações feitas localmente para esferas que envolvem países que vêm participando ativamente dessa temática.

O que ocorre é que a concepção de pessoa, e de pessoa humana, imposta é deslocada do contexto e das necessidades latino-americanas. A possibilidade de pessoas não-humanas, especialmente entes naturais não-humanos, como rios ou montanhas, incide teoricamente no grande divisor naturalista, o campo natureza-cultura. A pessoa como chave-analítica de estudos etnográficos de povos ameríndios tem indicado essa categoria, e o debate envolvido, como um possível disruptivo jurídico e ontológico. Novas disposições legais, ou novos usos para disposições tradicionais, ampliam as formas jurídicas de existência. Segundo Belivaqua³¹ a emergência desses

29.- Maloney, Michelle.; Siemen, Patricia. “Responding to the Great Work: Earth Jurisprudence in the 21st Century”. *Environmental and Earth Laws Journal*, v.5/1, 2015, pp. 6-22.

30.- Wolkmer, Antonio Carlos; Augustin, Sergio; Wolkmer, Maria de Fátima S. “O ‘novo’ direito à água no constitucionalismo da América Latina”. *Revista Inter. Interdisc. INTERthesis*, v. 9, n. 1, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p51>>

31.- Bevilacqua, Ciméa Barbato, “Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica.” *Mana* [online], vol.25, n.1, 2019, p. 38.



novos entes nas legislações nacionais e normas supranacionais têm modificado a configuração das relações jurídicas, iniciando uma cadência de novos “direitos e deveres, crimes e sanções, formas de proteção, limites à propriedade, ao comércio”, entre outros.

Uma resumida história da pessoa mostra-nos que o mundo do Direito na Europa medieval e renascentista, e em outros lugares, já foi povoado por não-humanos como árvores e outras plantas, pássaros, animais vertebrados e invertebrados, espíritos, deuses, entre outros. O Direito entendia que cabia mediação “para todos os fenômenos visíveis e não visíveis em que havia pressupostos de comunicação e que incluíam o potencial de enganar, mentir e expressar algo pelo silêncio”.³² No entanto, sob a influência da racionalização, do tipo de ciência emergente, do cristianismo romano e da modernidade em geral houve uma “domesticação das ficções jurídicas”³³ e “o número de atores no mundo jurídico diminuiu drasticamente”, resultando no indivíduo humano como “o único ator remanescente”.³⁴

Como aponta Goldman,³⁵ é praticamente unânime situar o início do debate sobre a noção moderna de pessoa em 1938, quando Marcel Mauss apresentou o hoje clássico ensaio intitulado “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de ‘Eu’”. Esse ensaio buscou analisar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano e das concepções acerca da própria individualidade. Situados na área do Direito, os estudos durkheimianos e maussianos inauguram uma ciência social da pessoa e da individualidade no sentido que, ao traçar a história social dessas categorias, no “término do percurso” a pessoa se encontrava “reajustada aos contornos da imagem” que se ofereceu.³⁶

A fabricação do “eu” e da pessoa moderna começou especialmente no Direito romano que vinculava essa categoria a uma máscara ou personagem social –traduzindo para o latim, *persona*. Pelos estudos clássicos gregos e latinos, à *persona* era concedida a conotação moral e senso jurídico de ser responsável, livre e independente. Pietistas e puritanos interpretaram na individualidade humana, na noção de “eu”, um caráter sagrado, de consciência, de “razão pura”. É essa a noção de pessoa que é tida como fato fundamental do Direito até os dias atuais. No entanto, em seu estudo, Mauss atenta que eram raras as sociedades que concebiam a pessoa humana como uma entidade completa e independente, uma espécie de “marco zero” da esfera social.³⁷

Ainda no Direito contemporâneo, a metáfora da máscara é bem conhecida. A personalidade jurídica é a máscara concedida à pessoa teoricamente humana e é, em si, um artifício sem o qual seriam meramente “não-pessoas”, sendo tratados diante da lei como objetos. Como afirma Arendt,³⁸ quem entra em um tribunal é uma pessoa produzida pela e para a lei que sem sua *persona* seria um indivíduo seu estado natureza, talvez no seu sentido *Homo sapiens*, “indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos, como por exemplo um escravo –mas certamente um ser politicamente irrelevante”. O fato de o estado de espécie ser um estado de

32.- Teubner, op. cit.

33.- Bevilaqua, Ciméa Barbato, op. cit.

34.- Teubner, op. cit.

35.- Goldman, Márcio, “Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa”, Revista de Antropologia (Universidade de São Paulo), v. 39, n. 1, 1996, p.83-109.

36.- Beillevaire e Bensa, 1984, p. 541. Citado em Goldman, loc. cit.

37.- Cf. Goldman, op. cit.; Mauss, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de ‘eu’; “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In Mauss, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. Pp. 183-314.

38.- Arendt, Hannah, “On Revolution”, New York: Viking Press, 1963, p.107.



irrelevância política coloca em evidência a oposição entre o selvagem e o domesticado, entre os domínios da natureza e da sociedade. Aponta Bevilaqua³⁹ que embora a natureza não estivesse ausente na concepção jurídica, ela não era considerada uma “realidade pré-institucional, mas, em geral, a uma instituição”, isto é, um domínio ontológico separado dito natural. Graham,⁴⁰ jurista e pesquisadora do direito à propriedade, indica um Direito “defisicalizado”, isto é, o mundo do direito separado do mundo concreto.

Considerando que o Direito trabalha com duas categorias de oposição básicas –sujeitos e objetos–, Cullinan⁴¹ analisa que a centralidade do direito à propriedade privada implica em uma lógica em que a terra e formas de vida não-humanas, que são desprovidas de personalidade jurídica, são objetos a serem possuídos como propriedade. Essa lógica interpreta a maior parte da vida na Terra como propriedade das pessoas, “recursos” naturais a serem explorados, comprados e vendidos. Ainda conforme a análise de Cullinan, sob essa perspectiva, defensores de expressões de vida alheias ao sistema dominante são interpretados como infratores do direito fundamental à propriedade.

Souza Filho,⁴² ao analisar fundamentos jurídicos da confusão entre função social da terra e produtividade, indica que a “modernidade capitalista transformou a terra em mercadoria”. No entanto, “é da terra que os povos tiram o seu sustento, sua alegria, seu vestuário e sua arte” e, então, o direito dos povos de existirem requer o direito a um território que não sirva à modernidade por abrigar um modo de vida não-moderno, não-capitalista. É um conceito de direito relacional, o direito de se relacionar com o mundo natural de maneira autêntica, independente das demandas capitalistas. Ainda segundo Souza Filho, esse tipo de direito quebra a mercantilização da natureza.

Dado o desafio epistemológico em “traduzir” a relação que os povos indígenas e não-indígenas têm com seus territórios, e com a categoria de território, a necessidade do que estou colocando como “territórios não-domesticados” tem encontrado o conceito de natureza-sujeito. Gostaria de pontuar a importância desse debate de um relacionamento não mercantilizável entre povos e natureza para a sujeitificação de áreas naturais,⁴³ como rios, montanhas ou biorregiões, o que poderia gerar uma categoria de “território-pessoa”. Consideremos rapidamente casos de personificação jurídica de entes naturais, ou bioculturais, como o Rio Atrato (Colômbia), a Amazônia (Colômbia), o Rio Vilcabamba (Equador) e a montanha vulcânica Taranaki (Nova Zelândia).

A existência de uma entidade natural coincidente –mas não fruto de mera coincidência– com uma porção do território de determinado povo pode colocar a personificação jurídica como mais uma contestação da ênfase capitalista da terra como mercadoria no sentido que a “pessoa jurídica, humana ou não, é definida sobretudo por sua qualidade de não coisa, isto é, pela impossibilidade de ser apropriada como bem”.⁴⁴

39.- Bevilaqua, op. cit.

40.- Graham, Nicole, “Owning the Earth”. In Peter Burdon (ed) “Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence”, Wakefield Press, 2011, p. 260.

41.- Cullinan, Cormac. “If Nature Had Rights, What Would We Need to Give Up?”, In Orion Magazine, 2008, pp.1-4.

42.- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, “A função social da terra”, Porto Alegre, S. A. Fabris, 2003, p. 182.

43.- Áreas naturais entendidas no sentido de “porções de terra não-domesticadas”, “espaços não-domesticados”, talvez algo como landscapes do inglês.

44.- Bevilaqua, op. cit., p.40.



Não pretendo tirar conclusões absolutas sobre territorialidade e pessoa, mas penso que seja importante olhar para etnografias sobre pessoa nas sociedades ameríndias. Seeger, da Matta e Castro⁴⁵ afirmaram que ao longo da história da teoria antropológica diferentes regiões etnográficas do mundo deram suas contribuições e as sociedades indígenas da América do Sul estão a contribuir para a renovação teórica da antropologia pela originalidade e centralidade da noção de pessoa, com referência especial ao corpo. A ordenação da vida social a partir de uma linguagem do corpo, da substância, ligada a uma noção de pessoa que até há pouco não havia sido propriamente estudada.

Morais,⁴⁶ analisando a disputa pelo território na perspectiva dos Kaiowá e Guarani, afirma que “não é apenas do controle do território em si, mas uma subversão do projeto colonial a partir da disciplina do corpo” porque o corpo é o organizador da vida social, ponto referencial no tempo e no espaço que “organiza também o começo e o fim do mundo”. Ainda seguindo Moraes⁴⁷, se tempo e espaço são produzidos a partir do referencial corpóreo, também há um “vetor de desterritorialização do corpo e da pessoa a partir da morte. Seu corpo é ‘pulverizado’ e se espalha sobre a terra; seus objetos –que, em muitos sentidos, são a pessoa ela mesma– circulam entre os vivos”. Mais do que um ponto no espaço-tempo o “corpo se territorializa” como a “flexão do cosmos”. Em sua conclusão, consta a preocupação com o problema epistemológico de desenvolver uma linguagem adequada a concepções indígenas. Essa análise demonstra não só a natureza ontológica da pessoa, do corpo e do território, como também que a centralidade dessas categorias na “morte e vida kaiowá e guarani” nos indica que nosso escopo ontológico é inadequado para lidar com essas questões.

Gostaria de adicionar um elemento à reflexão sobre a rebeldia da pessoa à significação face à pluralidade ontológica, e seria este o “problema do perspectivismo multinaturalista” nas palavras de Castro.⁴⁸ O perspectivo se refere à uma concepção muito comum a povos ameríndios em que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos”.⁴⁹ Se o animismo descolariano, uma das quatro grandes ontologias que pressupõe interioridade similar entre humanos e não-humanos, o perspectivismo adiciona a este a possibilidade de diferentes pontos de vista, graças à especificidade dos corpos. A “personitude” ou “perspectividade” é definida como a “capacidade de ocupar um ponto de vista”.⁵⁰

Uma explicação rápida dessa concepção requer ocultar bastante, então farei um esforço de resumir o essencial à discussão presente. Castro⁵¹ exemplifica citando Baer,⁵² sobre os Matsiguenga, “o ser humano vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”. Dessa forma, “vendo-nos como

45.- Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo Batalha Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, 1979, pp. 2-19.

46.- Moraes, Bruno Martins, “Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte”, São Paulo, Editora Elefante, 2016, p. 36.

47.- Ibid., p. 308.

48.- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, O que nos faz pensar, n.18, setembro de 2004, p. 245.

49.- Ibid., p. 225.

50.- Ibid., p. 228.

51.- Ibid., p. 227.

52.- Baer, Gerhard, “Cosmología y shamanismo de los matsiguenga: Peru Oriental”, Colección “Biblioteca Abya-Yala”. Em espanhol. Ligaçãõ Desconhecida, 1994, p. 224.



não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos”. O ponto de vista está no corpo, isto é, o corpo é o lugar da perspectiva e instrumento fundamental da expressão do sujeito. Ser capaz de ocupar um ponto de vista é, no entanto, uma “potência da alma”. Esta alma, de forma idêntica em todos os seres, enxerga a mesma coisa em toda parte e o que confere a diferença de ponto de vista é o corpo.⁵³

Portanto, o animismo e o perspectivismo partem da atribuição da subjetividade humana a não-humanos, não sendo uma projeção das qualidades humanas sobre os não-humanos, é uma equivalência em que afirma Descola⁵⁴ “não é o humano como espécie, mas a humanidade enquanto condição”. Como fica evidente, ao nos depararmos com noções diametralmente opostas aos alicerces do naturalismo, ancorado na divisão natureza-cultura, o problema do perspectivismo não é, conforme adverte o autor, propriamente um problema do perspectivismo e sim um problema dos termos de nossos debates epistemológicos e das “partições ontológicas” que alimentam o que foi cunhado como perspectivismo.⁵⁵

Admitido o desafio ontológico, por fim, o último ponto que eu gostaria de acrescentar à discussão se refere ao elemento ficcional das “ficções jurídicas”. Atenta ao alerta de Almeida⁵⁶ sobre “limpeza ontológica”, que “parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a ‘construção social’ de coisas para depois dizer que o que é construído não existe *realmente*”, pretendo, na verdade, somente reforçar a ideia que do “poderia ser” nos termos de Holbraad, Pedersen e Castro.⁵⁷ Posto isso, embora a *persona* jurídica tenha sido concebida em analogia à máscara, a um personagem de direitos e deveres, e, portanto, como um papel ficcional, ela foi forjada à silhueta do “único ator remanescente”, isto é, um arquétipo de ser humano tomado como ator substantivo. Desta forma, esses direitos e deveres parecem ser “naturais”, como propôs a Revolução Francesa, naturalmente atribuídos a um ser humano real. Consequentemente, todas as outras pessoas que figuram no mundo do Direito, como empresas ou associações, são clones dessa “analogia a um substrato de um humano”.⁵⁸

Uma das implicações dessa analogia é que, mesmo com a atribuição de personalidade jurídica, entes naturais acabam ficando juridicamente entre dois polos, em que lhes é negado à condição plena de sujeito, mas também já não mais são completamente reconhecidos como objetos. Não são alguém suficiente para possuir objetos –uma das prerrogativas de sujeito–, e nem objetos propriedade de alguém. É uma condição “duplamente negativa”. Para analisar essa situação de “imobilização em um vazio jurídico”, trago uma discussão sobre dois caminhos distintos para a personificação jurídica no caso de animais não-humanos. A “perspectiva declaratória” é o caminho em que não se trataria de

53.- Descola, Philippe, “Estrutura ou sentimento: as relações com os animais na Amazônia”, *Mana*, n. 4, 1998, pp. 23-45. Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, *O que nos faz pensar*, n.18, setembro de 2004, pp.225-254. Campos, Raquel; Daher, Andrea, “A antropologia da natureza de Philippe Descola”. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, dez. 2013, pp. 495-517. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X201300200495&lng=pt&nrm=iso>.

54.- Descola, Philippe, “La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l’Écologie des Achuar”. Paris: Maison des Sciences de l’Homme. 1986:210.

55.- Castro, op. cit.

56.- Almeida, op. cit., p. 23.

57.- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions.” *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, 2014, January 13. Disponível em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.

58.- Teubner, op. cit.



“descrever uma realidade”, mas sim de procurar uma configuração institucional dentro do próprio Direito. Resumidamente, pessoa não-humana titular de direitos “é extraída de enunciados legais pre-existentes”. Já a “fundamentação ontológica” busca a “correspondência entre certo conjunto de caracteres tidos como constitutivos da definição de pessoa –jurídica, mas também humana– e atributos substantivos do indivíduo a ser admitido nessa classe”.⁵⁹

Conclusão

De acordo com o que foi discutido, a incompatibilidade entre pressupostos ontológicos relacionados à pessoa é ainda mais trágica quando se trata de entes naturais e/ou coletivos do que no caso de animais individuais. Esses entes desafiam em inúmeros sentidos ambos os caminhos apontados como possíveis e creio que esse é um chamado para a reinvenção dos termos. O que sugiro agora é que a “perspectiva declaratória” não será suficiente. E a “fundamentação ontológica” parece potente desde que haja, ou que seja precursora, de uma reinvenção radical no entendimento do dispositivo jurídico da pessoa. Como exposto, a pessoa, a personalidade jurídica é uma categoria que sofreu um profundo processo de domesticação, e a tentativa de enquadramento de novos entes selvagens à uma categoria domesticada me parece fadada à mesmice.

Colocando em perspectiva o desafio da personalidade jurídica de entes naturais como uma questão de significação diante da pluralidade ontológica, essa não pode recair em mais um recurso para extensão da condição humana, ou da pessoa humana. Não se trataria da personalidade à “imagem e semelhança” humana e sim da tentativa de pessoas autoreferenciadas, autovalorizadas, autossustentadas ou algum adjetivo que qualifique a pessoa como possibilidade de uma existência reconhecida em uma categoria jurídica plural, co-significada e não-domesticada. Como dito na introdução não se trataria do alargamento da personalidade jurídica como privilégio concedido pela estrutura dominante, o que mais soaria como uma fagocitose a partir da personificação, mas sim a pessoa como articulação jurídica entre realidades.

Notas

¹Sobre pensamento monocultural: para dar uma conotação de resiliência ecológica conferida por diversidade biológica em se tratando de pluralidade ontológica, usei de um conceito arquitetado pela Vandana Shiva “*Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity*”, Navdanya, Natraj Publishers, 2011, em que, segundo a autora, o principal problema em pensar “monoculturalmente” é que a diversidade escapa da percepção e, conseqüentemente, do mundo. Ao descrever o que chama de “Síndrome TINA” (do inglês – *There Is No Alternative*, em português seria “Não Há Alternativa”), diz que a inclusão de alternativas requer um contexto de diversidade. Mudar para o diverso enquanto maneira de pensar permite a emergência de novas chances e múltiplas alternativas. Nesse livro, o leitor é provocado a refletir “quantas vezes” a natureza e comunidades sofreram graves conseqüências graças à síndrome de TINA, quando a suposta ausência de alternativas sacrifica coisas importantes em nome do progresso. Ela explica que o alastramento monocultural tem mais relação com política e poder do que com aumento da produção de alimentos. A lógica da monocultura, aqui entende-se como o privilégio ou a vantagem da unicidade ou uniformidade diante do diverso ou orgânico, está ligada à introdução de um poder único e

59.- Bevilaqua, op. cit. pp. 40-57.



centralizado em detrimento de modelos de tomadas de decisão descentralizadas, erodindo modos outros de expressão política, social e, portanto, de ordem jurídica. Muito embora o livro não se dê nos termos antropológicos ou jurídicos utilizados no presente artigo, e até por isso eu teria desafios teóricos ao compará-los, achei que valia a pena fortalecer essa ideia da importância da diversidade de pensamento.

Bibliografía

- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza. *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Edición Abya Yala, 2011 Quito-Ecuador.
- Almeida, Mauro, "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@U R@U*, Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun. 2013, pp.7-28.
- Arendt, Hannah, "On Revolution", New York: Viking Press, 1963.
- Baer, Gerhard, "Cosmologia y shamanismo de los matsiguenga: Peru Oriental", Colección "Biblioteca Abya-Yala". Em espanhol. Ligação Desconhecida, 1994, p. 224.
- Bevilaqua, Ciméa Barbato, "Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica." *Mana* [online], vol. 25, n.1, 2019, pp.38-71.
- Campos; Raquel.; Daher, Andrea, "A antropologia da natureza de Philippe Descola". *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 14, dez. 2013, n. 27, pp. 495-517. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2013000200495&lng=pt&nrm=iso>.
- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", *O que nos faz pensar*, n.18, setembro de 2004, pp. 225-254.
- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de, "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", *boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, no. 32, 1979, pp. 40-49.
- Cullinan, Cormac. "If Nature Had Rights, What Would We Need to Give Up?", *In Orion Magazine*, 2008, pp.1-4.
- Descola, Philippe, "Além de natureza e cultura". *Pelotas, Tessituras*, v. 3, n. 1, 2015, pp. 7-33.
- Descola, Philippe, "Claude Lévi-Strauss, uma apresentação". *Estudos Avançados*. 2009. Versão on-line. ISSN 1806-9592 *Estud. av.* vol.23 no.67 São Paulo 2009. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000300019>>.
- Descola, Philippe, "Estrutura ou sentimento: as relações com os animais na Amazônia", *Mana*, 1998, 4 (1), pp. 23-45.
- Descola, Philippe, *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. 1986.
- Descola, Philippe, "The Great Divide" (cap 3); "Relations with the Self and Relations with Others" (cap 5) *In: Beyond nature and culture*, 2013. University of Chicago, United States of America.
- Gaakeer, Jeanne, Sua cuique persona? A Note on the Fiction of Legal Personhood and a Reflection on Interdisciplinary Consequences. *Law & Literature*, v.28, n.3, 2016, pp. 287-317.
- Goldman, Márcio, "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.46, 2003, pp. 423-444.
- Goldman, Márcio, "Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa", *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 39, n. 1, 1996, pp.83-109.
- Graham, Nicole, "Owning the Earth". In Peter Burdon (ed) "Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence", Wakefield Press, 2011, pp. 270-278.
- Hawaray, Donna, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, no. 6, 2015, pp.159-165. Disponível em <www.environmentalhumanities.org>.



- Hawaray, Donna, In: "Os Mil Nomes de Gaia", 2014. Entrevista concedida a Juliana Fausto e Eduardo Viveiros de Castro. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOIA8>>.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro, "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." Em *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, 2014, January 13. Disponível em <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.
- Hsiao, Elaine C, "Whanganui River Agreement: Indigenous Rights and Rights of Nature". *Environmental policy and Law, New Zealand*, v.42, 2012.
- Latour, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1994.
- Maloney, Michelle.; Siemen, Patricia. "Responding to the Great Work: Earth Jurisprudence in the 21st Century". *Environmental and Earth Laws Journal*, v.5/1, 2015, pp. 6-22.
- Martínez, Esperanza, *La naturaleza con derechos: La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. Edición Abya Yala, 2014. Quito-Ecuador.
- Mauss, Marcel. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de 'eu'"; "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" (p. 183-314) In. MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Moore, Jason W., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Sociology Faculty Scholarship, 2016.
- Morais, Bruno Martins, *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*, São Paulo, Editora Elefante, 2016.
- Salmond, Anne, "Tears of Rangi Water, power, and people in New Zealand". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3). 2014, pp.285–309.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo Batalha Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, 1979, pp. 2-19.
- Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity*, Navdanya, Natraj Publishers, 2011.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, "A Essência Socioambiental do Constitucionalismo Latino-Americano". *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v.41, n.1, 2017, pp.197-215.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, *A função social da terra*, Porto Alegre, S. A. Fabris, 2003.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés, "Introdução ao direito socioambiental". In: Lima, André. (org.). *O direito para o Brasil socioambiental*, Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.
- Teubner, Gunther, "Rights of non-humans?: electronic agents and animals as new actors in politics and law", EUI MWP LS, Retrieved from Cadmus, European University Institute Research Repository, 2007/04
- Wolkmer, Antonio Carlos; Augustin, Sergio; Wolkmer, Maria de Fátima S. "O 'novo' direito à água no constitucionalismo da América Latina". *Revista Inter. Interdisc. INTERthesis*, v. 9, n. 1, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2012.



Autor: Juan Carlos Flores Solís

Abogado defensor de derechos indígenas, maestrante de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en el Posgrado en Derecho Constitucional y Amparo.

GENEALOGÍA DEL ESTADO Y EL DERECHO A DECIDIR

(*Genealogy of the State and
the right to decide*)

Resumen: *Este trabajo pretende realizar una genealogía¹ del Estado y el derecho a decidir, buscando unir la teoría, con la observación participante del autor en la defensa de los derechos indígenas. El Estado es un instrumento de control que actúa contracorriente a un sistema de autodeterminación de los pueblos indígenas que ha existido durante siglos. No solo es posible un Estado pluricultural, sino que existe, y el trabajo es lograr su reconocimiento en los hechos y en el derecho, a través de la redefinición de cómo se ejecuta la soberanía que reside en el pueblo. Discutir quién tiene derecho a decidir sobre quién, y el derecho de autodeterminación, es un tema de importancia trascendental en la actual crisis social, ambiental, económica, de salud y civilizatoria que estamos viviendo.*

Summary: *This work aims to carry out a genealogy² of the State and the right to decide, seeking to unite the theory, with the participant observation of the author in the defense of indigenous rights. The State is an instrument of control that acts countercurrent to a system of self-determination of indigenous peoples that has existed for centuries. Not only is a multicultural State possible, but that it exists, and the job is to achieve its recognition in fact and in law, through the redefinition of how the sovereignty that resides in the people is executed. Discussing who has the right to decide over who, and the right of self-determination, is a matter of transcendental importance in the current social, environmental, economic, health and civilizational crisis that we are experiencing.*

Introducción

Partimos del análisis de que, en teoría, una de las funciones y objetivos del sistema jurídico estatal es regular la conducta de la sociedad a efecto de protegerla contra sí misma y/o sus miembros, garantizando a la población, con todo su aparato, los derechos fundamentales reconocidos en diversas épocas de la humanidad hoy llamados, también, derechos humanos.

1.- Siguiendo a Foucault, "la genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico". Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, España: Edissa, 1979. P. 130.

2.- Following Foucault, "genealogy must lead the fight against the power effects of a discourse considered scientific" Foucault, op. cit.



Gerber manifestó que “El pueblo se ha convertido, gracias al Estado, en colectividad jurídica, consciente de sí misma y capaz de querer, o en otros términos, que el pueblo se eleva mediante el Estado a personalidad jurídica”.³

Según García Maynez, el Estado es definido como:

[...] la organización jurídica de una sociedad, bajo un poder de dominación que se ejerce en determinado territorio... De los elementos que constituyen la organización estatal, debe distinguirse como elemento formal, el poder de mando, mientras que la población y el territorio son elementos materiales del estado”.⁴

Como elemento constituyente del Estado, el “poder de mando”, entonces, es el único capaz de generar derecho, subordinando a la población y administrando su territorio. Lejos de regular la conducta de la sociedad para garantizar los derechos humanos de la población, el “poder de mando” se instituye como impositor, discursivo, unívoco y hegemónico. En este sentido, el poder de mando se instituye como “El Derecho”, definido este Derecho, según Correas, como, “una técnica discursiva del ejercicio del poder [...] El Derecho es lo que alguien, que tiene cierto poder en la sociedad, dice que es derecho [...] Se trata de un fenómeno social en el que se enlazan y entrecruzan muchos discursos, unos que ordenan, otros que desconocen y otros que aceptan”.⁵

El “poder de mando” lo entendemos como el triángulo de “poder, derecho y verdad” que sostiene Foucault; conforma el dominio del Estado.⁶ Sin que, en la práctica, exista un ejercicio de búsqueda de la verdad, sino un discurso validado como verdad, a partir de quien lo dice: el gobierno y “representantes del pueblo” en turno.

De esta forma, el Estado, según Gerber, es la expresión jurídica del pueblo, sin embargo, el poder de dominación que ejerce “el poder de mando”, lejos de determinar la voluntad de la población, que señala Gerber, se ha convertido en un poder impositor sobre la población, un poder discursivo, con una visión única que pretende ser hegemónica culturalmente.

Entonces, la genealogía y relación entre el Estado y el derecho a decidir, no se puede analizar solo desde el punto de vista jurídico de las leyes sino, sobre todo, desde el estudio del poder, pues “la constitución es principalmente política”.⁷ De esta forma, Ferdinand Lasalle señala que “los problemas constitucionales no son, en última instancia, problemas de derecho, sino de poder, y que la verdadera Constitución de un país reside en los factores reales y efectivos de poder imperantes en la nación”.⁸

Foucault sostiene que, para analizar el poder se encuentra frente a dos hipótesis: analizar el poder desde la represión y analizar el poder desde sus relaciones y caracteriza en su obra que “la soberanía ha sido el instrumento de lucha político y teórico entre la sociedad”, en el cual se instituye el Estado, determinando, supuestamente, la voluntad única de la población, el alma de

3.- Gerber como se citó en Jellinek, George, Teoría General del Estado, 1ra. Edición, trad. Fernando de los Ríos, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 16.

4.- Maynez como se citó en Peniche, Francisco, Introducción al Estudio del Derecho. México: Porrúa 1984, p. 134.

5.- Correas, Oscar, Metodología Jurídica I. Una introducción filosófica. México: Fontamara, 1997, p. 163.

6.- Foucault, op. cit.

7.- Lasalle, Ferdinand, ¿Qué es una Constitución?, 1999. Disponible en <www.elaleph.com>

8.- Ibidem, pp. 21-22.



Leviatán.⁹ De esta forma, la toma de decisiones, o el derecho a decidir, es un ejercicio de poder, de autodeterminación y gobierno, donde se determina la voluntad única de la población, donde se ejerce y ejercita la soberanía, pero el derecho a decidir es expoliado a los pueblos por el “poder de mando” del gobernante y representante popular, sin que exista verdad sobre la voluntad única de la población en su decisión, sino un discurso que se auto justifica con su posición de poder: “el gobierno es gobierno”, “contra el gobierno no se puede”, repite la población sumisa cuando se enfrenta ante una decisión que le afecta, pero decide no hacer nada porque así ya lo determinó el poder y se tiene que hacer así.

El Sistema Político Mexicano

El Estado es un sistema de poder que sustenta un gobierno; el Sistema Político Mexicano (SPM) es un sistema, como muchos en el mundo, basado en la economía capitalista. El Estado-sistema se rige bajo una Constitución que es el alma constituyente del Estado, del contrato entre la sociedad que “acuerda” gobernarse de cierto modo y razón.

En este sentido, Lasalle señala que “La Constitución es la suma de factores reales de poder que rigen un país”,¹⁰ y que se divide en: Constitución Real y Constitución Escrita. Lasalle define los factores reales de poder como “esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que no puedan ser, en sustancia, más que tal y como son”.¹¹ Un factor real de poder son los empresarios y empresas transnacionales, otro los partidos políticos, los medios de comunicación, la sociedad, los sectores de la población, como campesinos, indígenas, obreros, mujeres, etc. Cada factor es una entrada del sistema y, dependiendo de la fuerza activa y eficacia que tenga en la estructura del Estado-sistema, son las transformaciones que él mismo adopta para seguir funcionando.

Los factores de poder económico y político del SPM determinan que el Estado está instituido y/o funcionará para beneficio del capitalismo, pues son los factores de poder más fuertes que forman parte del Estado. Según este sistema político económico no seguir la política de los empresarios y grandes corporaciones multinacionales implicaría una crisis económica.

Holloway describe al hacer del Estado como una red de relaciones sociales dependientes de la forma cómo está relacionado el trabajo, relaciones de micropoder y de megapoder:

[...] lo que el Estado hace está limitado y condicionado por el hecho de que existe solo como un nodo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra de manera crucial, en la forma en que el trabajo está organizado. El hecho de que el trabajo esté organizado sobre una base capitalista significa que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte. Concretamente esto significa que cualquier gobierno que realice una acción significativa dirigida contra los intereses del capital encontrará como resultado una crisis económica y la huida del capital del territorio estatal.¹²

9.- Ibidem, p. 143.

10.- Lasalle, op. cit., p. 47.

11.- Ibidem, p. 36.

12.- Holloway, John, Cambiar el mundo sin tomar el poder, México: BUAP y Revista Herramienta, 2002, p. 30.



México, Estado Pluricultural

De manera básica, los elementos principales del Estado son territorio, población y gobierno (poder de mando). En el territorio existe una historia común que nos identifica como nación. Lo que es hoy México territorialmente (como muchos países del mundo) no estaba constituido por una sola cultura, lengua y gobierno dominante; los yaquis, mayos, rarámuris, y muchas otras culturas del norte del país, nunca fueron sometidos por los mexicas y, a su vez, los mexicas tuvieron un periodo de dominio en una región, de manera temporal, donde antes lo hicieron los mayas de manera cultural y, antes de eso, los toltecas, los olmecas, etcétera.

México no es uno solo, aunque es una unidad territorial, una civilización común. Bonfil Batalla lo describe como una civilización, la civilización negada:

Lo que importa subrayar es el hecho de que la milenaria presencia del hombre en el actual territorio mexicano produjo una civilización. Esto tiene implicaciones de profunda importancia. Por una parte, indica que las diversas culturas que existieron en el pasado precolonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquellas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera diferencia y particularidades.¹³

México sí es una unidad territorial que constituye una civilización, una identidad, una historia y una nación, pero es una nación diversa culturalmente, donde no existía una cultura y lengua hegemónica que decidiera por todos ni por el territorio del otro, al menos, nunca, de la forma tan devastadora que hoy sucede. Nuestra civilización no estaba constituida como un Estado, sino que las culturas se relacionaban entre sí en diversos grados y formas, más que de sometimiento, de tributo. Ello fue así, hasta la llegada del extranjero colonialista que impuso su forma de gobierno, religión y cultura, lo que derivó a través de la historia en una forma de Estado hegemónico. Pero ello no acabó con los pueblos indígenas de México, como bien menciona Batalla, sino que transformó a las comunidades indígenas que, a su vez, siguen existiendo como continuación de su cultura de origen.

La lucha por el derecho a decidir de los pueblos indígenas en México

El Estado mexicano, se forma tras la Guerra de Independencia, siendo la primera etapa del constitucionalismo en México.¹⁴ Los pueblos indígenas lucharon por recuperar su independencia y desprenderse del yugo español que los conquistó. Pero un nuevo gobierno los mantuvo marginados y en constante tensión de despojo y muerte. México nace con una raza criolla, mestiza y principalmente indígena. Knight nos relata que, en la Revolución Mexicana, “el 80% de las fuerzas de trabajo estaban conformadas por el proletariado agrícola”.¹⁵

13.- Bonfil, Guillermo, México Profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, 1987, p. 31.

14.- Gargarella, Roberto, *Recuperar el lugar del “pueblo” en la Constitución*. México: UNAM, IJ, IECEQ, 2016.

15.- Knight, Allan, La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente “gran rebelión”? Cuadernos Políticos, número 48, pp. 5-32. México D.F.: Era, 1986, p. 2.



En 1911 en el Estado de Morelos se levantó en un importante movimiento armado campesino-indígena organizado, que buscó combatir el despojo y opresión que sobre su trabajo, tierra, vida, agua, montes, bosques y familia hacía el hacendado. El enemigo directo era el hacendado que lo despojaba de lo suyo y lo explotaba, pero el aparato protector del hacendado era el gobierno de Porfirio Díaz que dictaba lo que era “justicia”, qué “le corresponde a cada uno” y cuándo hacer uso de la fuerza para reprimir las demandas de la población.

De esta forma, los pueblos nahuas de Morelos se unieron a la lucha armada iniciada por Francisco I. Madero para derrocar a Porfirio Díaz y establecer un gobierno democrático. Las demandas del zapatismo y su participación en la Revolución Mexicana no se centraban en derrocar a un determinado gobierno, sino a que se les reconociera y regresaran las tierras que les fueron arrebatadas históricamente. El movimiento náhuatl zapatista no promovía un nuevo gobernante, sino que buscaba se respetaran los derechos que tienen, en tanto pueblos, a las tierras, aguas, montes y bosques que han habitado ancestralmente.

Emiliano Zapata, en la famosa escena de la silla presidencial, muestra su repudio a la estructura de Estado seguida en México, diciendo que esa silla “estaba maldita”:

Y es que, para Emiliano Zapata, la silla presidencial representaba todo aquello contra lo que la Revolución luchaba: el abuso de poder, las injusticias, la pobreza de su gente. Él no podía ocupar el puesto de quienes, desde ahí, tomaban las decisiones que tenían a su país en la miseria; le horrorizaba la simple idea de sentarse donde tantos mandatarios habían ordenado reprimir al mismo campesinado que integraba las filas zapatistas.¹⁶

Y yo diría que no solo le horrorizaba sentarse en la silla del poder, sino que Zapata no concebía que fuera correcto que un presidente tomara las decisiones sobre el destino de los pueblos. Es decir, los purépechas no quieren gobernar a los wirrarikas, ni estos a los mayas, los totonacas o los nahuas. Los conflictos que existen entre pueblos indígenas son de límites territoriales, no son disputas por quién gobierna y decide sobre el otro pueblo.

La diferencia está entonces, entre un estado que pretende centralizar el poder de mando para mandar a los demás y una nación con disputas, donde existen diversas culturas y sistemas jurídicos que no son reconocidos por el estado hegemónico. Alma Melgarito entra a la discusión sobre este tema, definiendo al estado como “una ficción lingüística, cuya eficacia consiste en hacer pasar como legítima la hegemonía, o bien, la dominación del grupo en el poder”¹⁷ señalando que, para ella, las comunidades indígenas no pueden considerarse como estados pues:

[...] desde una visión pluralista del derecho [...] en las comunidades indígenas la producción del derecho se encuentra descentralizada, y no existen funcionarios especializados en su producción. Tampoco los servicios han sido expropiados a favor de un poder de mando exclusivo en un territorio.¹⁸

16.- Capula, Miguel, ¿Por qué Emiliano Zapata no se quiso sentar en la silla presidencial?, 2017. Disponible en <<https://mas-mexico.com.mx/por-que-emiliano-zapata-no-se-quiso-sentar-en-la-silla-presidencial/>> Consultado el 9 de junio de 2020.

17.- Melgarito, Alma, Pluralismo jurídico: la realidad oculta, 1ra Edición electrónica, México: UNAM y CEIICH, 2015, p. 71.

18.- Ibidem, p. 73.



En este sentido, señala que Max Weber describió, con mucha lucidez, el proceso de formación del estado moderno a partir de dos procesos que corrieron paralelos: “1) expropiación por parte del poder público, de los medios de servicio como las armas, pero también, y para el tema que nos ocupa, de la producción del derecho; y 2) expropiación de los medios de producción poseídos por los artesanos de parte de los poseedores del capital”.¹⁹

Entonces, el estado moderno tiene por objeto, señala, la centralización del poder que llevó a la humanidad, en el ámbito jurídico, al paradigma del monismo jurídico, y reflexiona partiendo que:

[...] todas las sociedades tienden a reproducirse, es decir, a mantener las relaciones sociales existentes y, para ello, desarrollan una normatividad que reprime las conductas que atentan contra su reproducción. Por ejemplo, la sociedad capitalista reprime todas las conductas que atentan contra la reproducción ampliada del capital. Así mismo, las comunidades crean normas que cuidan de su reproducción.²⁰

El poder, en el sentido que la autora lo ocupa y que coincide, “consiste en la determinación de la conducta de otros”. Entonces, el derecho establecido como discurso sirve para mantenerse en el poder, funcionando como un lenguaje que tiene por objeto determinar la conducta de otros. Señalando la autora que el derecho, “contiene en sí ambas estrategias [...] Con el sentido deóntico amenaza, con el ideológico, convence”.

Así, un estado monista o hegemónico no reconocerá el derecho de los pueblos indígenas a su autodeterminación y derecho a decidir, pues busca que las conductas de los pueblos indígenas reproduzcan el sistema capitalista cultural y socialmente adoptado por él, lo que nos lleva a la desaparición de los pueblos indígenas.

La autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas, dentro del estado, propone no ser absorbidos y desaparecidos por el aparato estatal actual, sino generar otra forma de estado, un estado pluricultural, bajo un pluralismo jurídico donde, en un mismo territorio nacional, existen diversas normas que regulan a sus diversas culturas y sociedades, siendo jurídica y socialmente posible dicho estado. Mas no es, por cuestiones de poder, de dominación y sometimiento para el despojo y explotación de los territorios y las poblaciones.

Un ejemplo de esta posibilidad y contradicción lo vemos en los hechos ocurridos que relata Paulina Fernández Christlieb durante un encuentro de bases zapatistas del municipio autónomo 17 de Noviembre con el gobernador de Chiapas, Pablo Salazar Mendiguchía, donde se comprometió a detener y encarcelar a los asesinos del indígena José López Santiz, ultimado el 7 de agosto de 2002. El gobernador acudió al poblado para pedirles que: “no se hagan justicia por su propia mano; no incurran en delitos, porque su lucha es limpia”, señalando los zapatistas que: “Si usted dice que va a hacer justicia, traiga a los asesinos y los vamos a enjuiciar de acuerdo con nuestra ley”, contestando el gobernador: “No vengo a decirles que se los voy a entregar, se los voy a entregar a la justicia que la Constitución reconoce”.²¹

19.- Ibidem, p. 72.

20.- Ibidem, p. 79.

21.- Fernández, Paulina, Justicia autónoma frente a justicia oficial. Revista Estudios Políticos, vol. 9, núm. 26, pp. 37-55. México: UNAM, 2012.



Los zapatistas querían a los asesinos de su compañero no para matarlo, sino para hablar con él, saber porqué había matado y aplicar la ley zapatista que, cuando una persona asesina a otra, la mitad de sus bienes son confiscados para la familia afectada y someterlos a un proceso de reeducación. Sin embargo, para el gobernador, desde la visión del estado hegemónico, las leyes que no son sus leyes son delito, por discriminación por una parte, al pensar que “hacer justicia por propia mano” de la comunidad significaría asesinar y no reeducar, como lo plantean los zapatistas, y, por otra parte, porque para ellos no existe más ley que la suya, la cual les permite permanecer en el poder, tener el monopolio de la justicia para que no exista otra justicia posible, sino la suya. Pues de existir una justicia más eficaz perderían la justificación moral e ideológica de su modelo de sometimiento a sus leyes y forma de gobierno.

Los pueblos indígenas no tienen por objeto generar un discurso para centralizar el poder y determinar la conducta de otros, es decir, gobernar otros pueblos, pero sí crean normas que procuran la reproducción de su cultura.

De esta forma, Oscar Correas propone designar como pluralismo jurídico “la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas distintos.”²²

Derecho a decidir

Nuestro gobierno es un sistema político de democracia representativa. Los ciudadanos mexicanos tenemos el derecho y la obligación de elegir a nuestro poder ejecutivo y legislativo a través de elecciones. Elegimos, entonces, a nuestros gobernantes y legisladores por medio del sistema electoral de voto universal, secreto y directo, por medio de un sistema de partidos políticos con diversas propuestas políticas.

Las elecciones no solo dotan de legitimidad a los gobernantes y legisladores, los dotan de poder sobre el destino de la población. La estructura misma del Estado basado en elegir quién sube al poder para decidir sobre la población; es una función del sistema que mantiene la dominación y desigualdad social.

Se dice entonces que no se puede determinar el rumbo de un Estado sin nombrar representantes que tomen las decisiones y acuerden el camino común de las diversas regiones del país. En este sentido, Tapia nos expone claramente que existen dos connotaciones del concepto de representación:

Representación, en este sentido, puede tener dos connotaciones. Una de ellas es la que ha desarrollado la teoría liberal, que implica un proceso de selección de representantes, a quienes delega el poder de participar y tomar decisiones válidas o legales aplicables para el conjunto de un Estado nación, sin incluir procesos de consulta con representados. Otro modo de pensar la representación tiene que ver con pensar que se puede representar aquello que se ha discutido o deliberado en algún momento o espacio político. Esto implica que la representación existe en sentido fuerte cuando hay algo político que representar, es decir, el contenido o los resultados de uno o varios de los espacios políticos de deliberación, esto es, de democracia directa.²³

22.- Correas, Oscar, Pluralismo Jurídico, Alternatividad y Derecho Indígena. México: Fontamara, 2003, p. 37.

23.- Tapia, Luis, Comunidad y Comuna & La igualdad es cogobierno. México: Libertad bajo palabra, 2016, p. 9.



A partir de mi experiencia como defensor de los derechos indígenas, observo que los pueblos originarios de México no basan su sistema de representación, decisiones y gobierno en la capacidad del gobernante electo para decidir por la comunidad, sino que es la asamblea la que decide el rumbo que deberá asumir la comunidad y el gobernante o comisionado tiene el mandato de hacer lo que la asamblea determinó, representar la decisión del pueblo, no que el gobernante decida por el pueblo. Alberdi, aunque liberal, señala la contradicción del sistema de representación para delegar la libertad de decidir, al señalar que “No participo del fanatismo inexperimentado, cuando no hipócrita, que pide libertades políticas a manos llenas para pueblos que sólo saben emplearlas en crear sus propios tiranos”.²⁴

De esta forma, dentro de este sistema político representativo de voto universal para elegir representantes a través de un sistema de partidos políticos, existen excepciones, como el caso de Cheran, que logró el reconocimiento de su sistema de elección y forma de gobierno de acuerdo con sus usos y costumbres, mediante elección en asamblea pública y nombrando, no a un presidente municipal, sino a un Concejo Mayor, reconocimiento que lucharon jurídicamente bajo el argumento de los gobiernos reconocidos por usos y costumbres en Oaxaca y que, posteriormente, siguieron el mismo camino de lucha jurídica de reconocimiento en Ayutla, Guerrero y Oxchuc, Chiapas. Sistemas de gobierno que, por lo regular, no solo se diferencian del sistema de partidos políticos en la forma de elección sino, y sobre todo, en la forma de tomar decisiones, entendiendo que se puede representar lo que se ha discutido y acordado por la comunidad, como menciona Tapia. Siendo evidente la lucha de los pueblos indígenas por romper con el modelo de estado hegemónico.

La disputa de la soberanía del Estado y la autodeterminación de los pueblos

La evolución y disputa por la soberanía de un Estado o territorio gobernado por un sistema ha pasado de una sola figura, el rey a los señores feudales, con el parlamento del siglo XIII en Inglaterra, para derivar en la llamada soberanía popular. Así, hoy en día, constitucionalmente, el máximo soberano del Estado es el pueblo y en ello se fundamenta el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

Artículo 39. La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.²⁵

Sin embargo, esta soberanía residida en el pueblo es un engaño, pues mientras en el artículo 39 la soberanía reside en el pueblo mexicano, en el artículo 41 señala que esa soberanía será depositada, finalmente, en los partidos políticos:

24.- Alberdi, citado en Gargarella, op. cit., p. 4.

25.- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.



Artículo 41. El pueblo ejerce su soberanía por medio de los Poderes de la Unión [...]

[...]

La renovación de los poderes Legislativo y Ejecutivo se realizará mediante elecciones libres, auténticas y periódicas, conforme a las siguientes bases:

I. Los partidos políticos son entidades de interés público; la ley determinará las normas y requisitos para su registro legal, las formas específicas de su intervención en el proceso electoral y los derechos, obligaciones y prerrogativas que les corresponden. En la postulación de sus candidaturas, se observará el principio de paridad de género.

Los partidos políticos tienen como fin promover la participación del pueblo en la vida democrática [...]²⁶

Por lo que, en los hechos, son los partidos políticos los que son el máximo soberano del Estado, el “poder de mando”, pues en el artículo 41 se señala que el pueblo ejerce su soberanía por medio de los Poderes de la Unión, entre los que se encuentra el Poder Legislativo y Ejecutivo, cuyos representantes serán renovados mediante elecciones libres, conforme a la composición de los partidos políticos que son las entidades de interés público que tienen como fin promover la participación del pueblo en la vida democrática. Pero los partidos políticos terminan siendo lo que Lenin llamó “los especialistas en gobernar”,²⁷ la clase política, y en ellos reside realmente la soberanía del pueblo.

Al elegir a los integrantes de los partidos políticos para que formen parte de los Poderes Ejecutivo y Legislativo mediante elecciones democráticas, estamos cediéndoles el poder soberano de decidir en nombre del pueblo. Es decir que, con nuestro voto, les firmamos el cheque en blanco de nuestro derecho a decidir sobre el Estado mexicano, su funcionamiento, destino, política, explotación de recursos, distribución de la riqueza, impartición de justicia, etcétera.

La disputa por la soberanía entre los señores feudales y el monarca, y las posteriores revoluciones y movimientos de independencia del siglo XIX, constituyeron el Estado Moderno fundado en la soberanía popular. Pero en la práctica, terminó siendo el dominio de los partidos políticos como soberanía nacional, repartiéndose el poder entre la clase política y grandes millonarios, siendo necesario, entonces, una reestructuración del Estado y la soberanía nacional, la cual, ya no puede residir en los partidos políticos que constituyen los Poderes de la Unión, sino primero, y sobre todo, en la autodeterminación de los pueblos sobre su territorio.

Considero entonces necesario debatamos, desde una genealogía del Estado, el derecho a decidir y volteemos a ver un derecho practicado por los pueblos de manera ancestral en un Estado que no se configura como la expresión de su población pluricultural, sino como instrumento de dominación. Pues el derecho a la autodeterminación de los pueblos es la instrumentación de la soberanía en un Estado pluricultural, ya que solo se puede reconocer realmente un Estado pluricultural cuando éste reconoce el derecho soberano de los pueblos a autodeterminarse en su territorio.

26.- Idem.

27.- Lenin, Vladimir, Acerca del Estado. Moscú, URSS: Progreso, 1980, p. 11.



La lucha social, cultural y jurídica de los pueblos indígenas contra un estado mexicano hegemónico implicaría no solo reformas al artículo 2 constitucional relacionado a los derechos de los pueblos indígenas, sino también, de manera profunda, una nueva interpretación del artículo 39 constitucional, donde el pueblo, quien “tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”, no se refiera a todo el pueblo de México visto como un sujeto indefinido, sino como el sujeto pueblo que, bajo la revolución mexicana y/o bajo el derecho de rebelión, logró cambiar su constitución y forma de gobierno en toda la nación, pero además, entender como pueblo a todos y cada uno de los pueblos que conformamos la nación mexicana. A cada uno de los pueblos indígenas y mestizos de México se les debe reconocer y respetar su derecho “de alterar o modificar su forma de gobierno” y de ser reconocido como el máximo soberano de su territorio.

Bibliografía

- Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1987.
- Capula, Miguel, ¿Por qué Emiliano Zapata no se quiso sentar en la silla presidencial?, 2017. Disponible en <<https://mas-mexico.com.mx/por-que-emiliano-zapata-no-se-quiso-sentar-en-la-silla-presidencial/>>. Consultado el 9 de junio de 2020.
- Correas, Oscar, *Metodología Jurídica I. Una introducción filosófica*. México: Fontamara, 1997.
- Correas, Oscar, *Pluralismo Jurídico, Alternatividad y Derecho Indígena*. México: Fontamara, 2003.
- Fernández, Paulina, *Justicia autónoma frente a justicia oficial*. Revista Estudios Políticos, vol. 9, num. 26, México: UNAM, 2012, pp. 37-55.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*. Madrid, España: Edissa, 1979.
- Gargarella, Roberto, *Recuperar el lugar del “pueblo” en la Constitución*. México: UNAM, III, IECEQ, 2016.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México: BUAP y Revista Herramienta, 2002.
- Jellinek, George, *Teoría General del Estado*, 1ra. Edición, trad. Fernando de los Ríos, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Knight, Allan, *La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente “gran rebelión”?*. Cuadernos Políticos, número 48, pp. 5-32. México D.F.: Era, 1986.
- Lasalle, Ferdinand., *¿Qué es una Constitución? 1999*. Disponible en <www.elaleph.com>
- Lenin, Vladimir, *Acerca del Estado*. Moscú, URSS: Progreso, 1980.
- Melgarito, Alma, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta*, 1ra Edición electrónica, México: UNAM y CEIICH, 2015.
- Peniche, Francisco, *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Porrúa, 1984.
- Tapia, Luis, *Comunidad y Comuna & La igualdad es cogobierno*. México: Libertad bajo palabra, 2016.
- Legislación:
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.



AUTONOMÍA Y PLURALISMO JURÍDICO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS. UNA REFLEXIÓN DESDE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

**Autor: Juan Miguel
Salcedo Rosales**

Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Nayarit, especialista en Derechos Humanos por la Universidad Castilla La Mancha, España y Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Secretario Ejecutivo de la Comisión Municipal de Derechos Humanos de Tepic. Docente e Investigador de la Universidad Autónoma de Nayarit adscrito a la Unidad Académica de Derecho. Líneas de investigación: derechos humanos, educación superior, migración, género y nuevas masculinidades.

(Autonomy and legal pluralism in indigenous communities. A reflection from human rights and the New Latin American Constitutionalism)

Resumen: *En el presente artículo se aborda el reconocimiento a la autonomía, a la libre determinación, el pluralismo jurídico y los derechos humanos de las comunidades indígenas desde el Neo-Constitucionalismo en México. Se ofrece un análisis que visibiliza la desarticulación existente entre la institucionalización de estos derechos desde el paradigma monista del Estado Constitucional de Derecho y la praxis de los procesos históricos, vivenciales e identitarios que se gestan desde el interior de las comunidades indígenas. En este sentido, se abordan los movimientos sociales indígenas como mecanismos que se articulan desde abajo, desde las propias comunidades en aras de construir procesos que constituyen exigencias, resistencias y luchas frente a las estructuras sistemáticas del Estado Constitucional de Derecho, en busca del reconocimiento institucional y materialización efectiva de la libre determinación, la autonomía, el pluralismo jurídico y sus derechos humanos desde la alteridad, la Otridad y la diversidad poblacional, logrando, así, la unión de una nación pluriversal, lo cual se pretende lograr desde las pautas del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, mismas que son abordadas en el desarrollo del presente artículo.*

Palabras clave: Autonomía, pluralismo jurídico, constitucionalismo, libre determinación, derechos humanos.

Abstract: *This article addresses how autonomy, self-determination, legal pluralism and human rights of indigenous communities have been recognized by Neo-Constitutionalism that prevails in Mexico. Analysis that makes visible the disarticulation that exists between the institutionalization of these rights from the monistic paradigm of the Constitutional Rule of Law and the practice of historical, experiential and identity processes developing from within indigenous communities. In this sense, indigenous social movements are approached as mechanisms that are*



articulated from below, from the communities themselves to build processes that constitute demands, resistances and struggles against the systematic structures of the Constitutional Rule of Law, looking institutional recognition and effective realization of self-determination, autonomy, legal pluralism and their human rights from the alterity, the otherness ("Otredad") and the population diversity achieving thus the union of a pluriversal nation; which is intended to be achieved from the guidelines proposes the New Latin American Constitutionalism, which are addressed in the development of the present article.

Key words: Autonomy, legal pluralism, constitutionalism, self-determination, Human Rights.

Introducción

Este artículo tiene por objeto presentar la autonomía, la libre determinación y el pluralismo jurídico como derechos humanos de las comunidades indígenas y, por tanto, como derechos que deben ser reconocidos y respetados desde su complejidad; es decir, estos derechos deben construirse, reconocerse y respetarse desde la praxis de los procesos históricos, vivenciales e identitarios que (re)significan a las comunidades indígenas. De esta manera, el posicionamiento epistémico que guía este trabajo es abordado teóricamente desde el paradigma crítico-jurídico de los derechos humanos así como desde el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano;¹ ya que ambos, permiten reconocer, respetar y construir derechos humanos desde la historicidad, la alteridad, la Otredad y la diversidad poblacional, logrando así la integración de una nación pluriversal e incluyente.

Para poder realizar el posicionamiento epistémico supracitado, se utilizó una metodología cualitativa sustentada en el análisis explicativo, analítico y hermenéutico analógico-dialéctico, mediante los cuales se logra describir la retórica discursiva del Estado Neo-Constitucional en cuanto al reconocimiento jurídico-monista de los derechos humanos de las comunidades indígenas, explicando las causas estructurales-sistémicas que propician las violaciones a dichos derechos y, al mismo tiempo, esta metodología permite visibilizar otras formas de construcción y efectivización de derechos humanos desde diálogos interculturales sustentados en la praxis y procesos históricos, vivenciales e identitarios, desde la alteridad y la Otredad de las comunidades indígenas.

De esta manera, en un primer momento se plantea que en el Neo-Constitucionalismo² mexicano se han experimentado mecanismos ortodoxos conducidos y orientados a satisfacer los requerimientos de las minorías privilegiadas que se constituyen como las élites de poder y que, por tanto, son quienes controlan el monopolio de las decisiones en torno a las modificaciones o reformas de las normativas constitucionales respecto al reconocimiento institucionalizado de la libre determinación, autonomía y pluralismo jurídico como parte de los derechos humanos de las comunidades indígenas, generando impactos que irradian sus efectos en todo el sistema jurídico y social propiciando violaciones sistemáticas a los procesos históricos, vivenciales e identitarios de estas comunidades, determinando la forma "válida", homogeneizada y universalizada de organización, estructuración y mantenimiento del Estado Constitucional de Derecho.

Estos procesos elitistas constituyen mecanismos constitucionales mediante los cuales se institucionalizan las formas de organización de las comunidades indígenas, pero que al mismo tiempo

1.- El posicionamiento epistémico de este trabajo está guiado a través de un abordaje crítico-jurídico de los derechos humanos sustentado en el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano; sin embargo, es importante, oportuno y necesario diferenciar este posicionamiento constitucionalista respecto del Neo-Constitucionalismo que prevalece en el Estado de Derecho mexicano. Para una mayor comprensión de estos posicionamientos epistémicos constitucionalistas, revisar el apartado número cuatro de este trabajo.

2.- Ídem.



son procesos alejados y desarticulados de la esencia propia que caracteriza la legitimidad democrática pluriversal como resultado de las funciones inherentes de los diversos sectores poblacionales que conforman el territorio mexicano; es decir, en el Estado Constitucional de Derecho implementado por el Neo-Constitucionalismo mexicano, se establecen mecanismos verticales mediante los cuales se respetan y positivizan como derechos fundamentales solo aquellos derechos humanos que, desde una visión estadocéntrica, permiten seguir manteniendo una sólida organización y estructuración del Estado Constitucional de Derecho pero que, al mismo tiempo, protegen derechos humanos desde una visión reducida y sustentada epistémicamente en el paradigma positivista y la retórica discursiva del Estado.

Por consiguiente, en el Estado Constitucional de Derecho mexicano, la libre determinación, la autonomía, el pluralismo jurídico y los derechos humanos de las comunidades indígenas se reconocen de manera vertical e institucionalizada desde el Estado y su sistema jurídico monista hacia las territorialidades y sectores poblacionales indígenas, desde las minorías dominantes hacia las mayorías poblacionales que se encuentran en mayores condiciones de vulnerabilidad y desprotección, generando procesos ahistóricos que desconocen e invisibilizan las necesidades más básicas, elementales y humanas que se viven en los espacios socioculturales construidos por la población indígena en su cotidianidad, propiciando una desarticulación entre la voluntad de estas comunidades como parte inherente de un país pluriversal y la legitimidad democrática del Estado como elemento medular del Poder Constituido.

En este escenario, la libre determinación, la autonomía y el pluralismo jurídico de las comunidades indígenas son reconocidos desde la retórica discursiva del Poder Constituido propiciando el desconocimiento y desprotección de los derechos humanos que emergen desde la praxis cotidiana de esas otras poblaciones, pero también el desconocimiento de la alteridad y la Otridad generan prácticas sistemáticas que traen consigo discriminación, segregación, segmentación, entre otras prácticas que se manifiestan de diversas formas, generando violencias y desigualdades que menoscaban el proyecto de vida sustentado tanto en la praxis de sus procesos históricos, vivenciales e identitarios como en su dignidad humana.

Con la finalidad de hacer frente a estas problemáticas, en las entrañas de las comunidades indígenas se articulan movimientos sociales³ que emergen desde las mayorías poblacionales en aras de construir procesos de exigencia, resistencia y lucha frente a los discursos retóricos y violaciones sistemáticas que se suscitan como efectos o impactos ocasionados por las formas de estructuración organizacional del Estado Constitucional de Derecho; es decir, estos movimientos sociales emergen y se articulan para exigir la defensa y el respeto de sus derechos humanos en condiciones igualitarias, libres de violencia y de cualquier categoría sospechosa de discriminación partiendo siempre del respeto de la alteridad, la Otridad, la diversidad poblacional, el pluralismo jurídico, la autonomía, la libre determinación, así como de los principios rectores y estándares nacionales e internacionales en materia de derechos humanos.

En este sentido se puede señalar que la autonomía, la libre determinación, la pluralidad en cuanto a la organización y los propios derechos humanos de las comunidades indígenas surgen desde abajo, desde lo social, desde la praxis y complejidad de las mismas comunidades indígenas constituyendo mecanismos que permiten emprender procesos de lucha, exigencia, resistencia y, al mismo tiempo, establecen límites al ejercicio del poder político propiciando, con ello, una crisis o debilitamiento del Estado Constitucional de Derecho y su monismo jurídico, al reconocer y proteger derechos fundamentales clásicos y resistirse a la institucionalización positivizada

3^o Movimientos sociales como los articulados en Brasil (los sin techo, los sin tierra), en México (EZLN, Cherán, Grupos de Autodefensas Comunitaria en Michoacán), en Chile (La defensa del Valle de Putaendo), entre muchos otros.



de un catálogo mucho más amplio y garantista de nuevos derechos humanos provenientes de las demandas de los diversos movimientos sociales y que son reconocidos, institucionalizados y respetados de manera más garantista a través del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.

Génesis del pluralismo jurídico y la autonomía indígena

Las comunidades indígenas constituyen procesos históricos y espacios geográficos vivenciales e identitarios en donde imperan estructuras sociales incluyentes caracterizadas por la libre determinación, la autonomía y el pluralismo jurídico, sustentadas en el reconocimiento de los usos y costumbres que (re)significan a estas comunidades; sin embargo, históricamente desde el paradigma monista-normativo del Estado Constitucional de Derecho en México, esas otras formas de organización que se gestan desde el interior de las comunidades indígenas han sido desconocidas por el propio Estado Neo-Constitucional y capitalista.

En la modernidad globalizada, el sistema económico de producción capitalista basado en procesos de desarrollo neoliberal ha introducido cambios significativos al modo de regulación, organización e interacción social, territorial y normativa dentro de las comunidades indígenas propiciando que la autonomía, el pluralismo jurídico y los derechos humanos sean situados como un constructo tanto político como ético progresista, además de ser utilizados como elementos discursivos del poder desde el orden jurídico y la retórica del Estado,⁴ enfocados a satisfacer los intereses y requerimientos neoliberales y hegemónicos del sistema capitalista en el cual la libre determinación de las comunidades indígenas ha sido fragmentada por estructuras sistemáticas caracterizadas por la acumulación-apropiación-distribución del excedente de capital y la privatización-explotación de territorios sagrados.

Esas estructuras capitalistas generan una jerarquización y discriminación sociocultural y territorial altamente segmentada, segregada y fragmentada; patrones que contribuyen tanto a la depreciación del ambiente como a la aceleración de los índices de intensidad de los flujos migratorios; procesos que violentan el libre desarrollo de la personalidad y del proyecto de vida sustentado en la dignidad humana, pues éstos se caracterizan por generar opresiones, exclusiones, desigualdades sociales, materiales y estructurales entre las personas dentro de las territorialidades que forman parte de las comunidades indígenas.

Otro de los impactos que se han generado en las comunidades indígenas a consecuencia de estas estructuras opresoras se ve materializado con la expropiación, privatización, extractivismo, mercantilización, gentrificación territorial, construcción de carreteras, consumismo desatado y excesivo de recursos naturales, contaminación del medio ambiente, entre otros; pues estos procesos determinan las formas en que se hacen y rehacen las comunidades indígenas, debido a que éstas se han conformado y constituido a través de un fenómeno relacionado con la división de clases,⁵ así como con la segregación, segmentación, opresión y exclusión de las personas que conforman las comunidades indígenas, debido a los fenómenos neoliberales suscitados en el contexto de realidad en donde se manifiestan los procesos de interacción cotidiana de las personas dentro de las territorialidades sagradas de las comunidades indígenas.

4.- Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, "Crítica de la ideología jurídica, ¿esencia o apariencia? Notas acerca de los sentidos de la Constitución" en Revista Especializada en Investigación Jurídica, año 1, número 2, enero-junio 2018, p. 33.

5.- Harvey, David, Ciudades Rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana, España, Akal Pensamiento Crítico, 2014, p. 21.



Por consiguiente, las comunidades indígenas se caracterizan por ser comunidades duales pues, por un lado, (re)significan espacios vivenciales e identitarios para las subjetividades que se construyen dentro de esas territorialidades y, por otro lado, para el Estado representan espacios inertes con grandes excedentes de tierra que son atractivos e idóneos para ser violentados, saqueados, explotados y mercantilizados con diversos fines e intereses capitalistas.

Estas comunidades mercantilizadas por el Estado están lejos de ofrecer condiciones u oportunidades igualitarias y equitativas en la distribución de los recursos, en el acceso y efectivización tanto de los derechos humanos como de la autonomía, el reconocimiento de sus usos y costumbres como parte de ese otro sistema normativo que forma parte del pluralismo jurídico, lo cual genera una desigualdad, exclusión y expropiación de las personas indígenas⁶ en su participación para habitar y construir sus territorialidades desde la praxis cotidiana, impidiendo incluso desarrollar sus necesidades más básicas, elementales y humanas en sus proyectos de vida construidos desde la alteridad y la Otredad. Así pues, en la lógica del capitalismo neoliberal globalizado, la libre determinación, la autonomía, los derechos humanos y el pluralismo jurídico representan constructos utilizados como una herramienta más de opresión que de emancipación y/o liberación de las comunidades indígenas.

En respuesta a las problemáticas generadas por el capitalismo neoliberal, mismas que han sido sufridas por las personas en el ejercicio y efectivización de sus derechos humanos y que se suscitan en las comunidades indígenas que ellas mismas construyen, emergen movimientos sociales étnicos, de género, culturales, medioambientales, entre otros, que al estar articulados desde la alteridad, la Otredad, la libre determinación y la autonomía se constituyen como actores de cambio social-territorial para liberarse y defender con tesón sus derechos frente a las arbitrariedades del poder sistémico;⁷ movimientos sociales que están sustentados en el reconocimiento de la diversidad poblacional, territorial y normativa, pero también en la solidaridad y en la fraternidad ante la necesidad del reconocimiento de sus derechos humanos.

Estos movimientos permiten transformar y hacer frente a violencias estructurales y sistémicas de dominación que se presentan bajo la forma de organización socioterritorial capitalista en las comunidades indígenas; visibilizando así otras alternativas, otras realidades, otras formas de construcción tanto de subjetividades como de territorialidades a través de los procesos de reivindicación, igualdad, libertad, diversidad, de justicia social y de luchas que siguen desarrollándose desde quiénes deben configurar las cualidades de la vida en las comunidades indígenas,⁸ dejando de construir comunidades productoras y consumidoras de bienes para retomar el verdadero sentido de las mismas, reconociendo y construyendo derechos humanos desde la Otredad, la alteridad e historicidad de cada persona y de cada comunidad indígena, rescatando a las personas como el elemento principal de las comunidades que ellas mismas construyen en el día a día como escenario para la construcción de la vida colectiva.

En este sentido, el pluralismo jurídico generado específicamente por las comunidades indígenas representa un proyecto liberador articulado desde la exigencia de los movimientos sociales ante la exclusión y opresión sociocultural, pero también ante las violencias sistemáticas provocadas por el propio Estado; movimientos que lograron el reconocimiento parcial de sus exigencias y de sus derechos a través de la institucionalización de los Acuerdos de San Andrés en el propio texto constitucional.

6.- Correas, Óscar, "Los derechos humanos y el Estado moderno. (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)" en Revista de la Universidad de Filosofía Jurídica y Política, volumen 37, Editorial Universidad de Granada, España, 2003, p. 284.

7.- Rangel López, Azael, Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La Construcción de la Política desde abajo. Democracia y Autonomía en Chiapas, Tesis de Doctorado en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía, España, Universidad de Sevilla, 2012, p. 92.

8.- Holston, James, "Insurgent Citizenship" Cit. por Harvey, op. cit., p. 9.



Pluralismo jurídico y autonomía indígena como derechos humanos en el Constitucionalismo mexicano

La constitución mexicana es la norma fundamental creada por el Poder Constituyente a través de esa capacidad extraordinaria que tiene el pueblo para regir, organizar y estructurar jurídicamente el Estado de Derecho. México, a lo largo de su historia, ha tenido diversas constituciones⁹ institucionalizadas desde el Constitucionalismo Revolucionario hasta el Neo-Constitucionalismo, en las que se han señalado, principalmente, tres elementos sustanciales para lograr la configuración del Estado de Derecho, o bien, del Estado Constitucional de Derecho.¹⁰ El primero de estos elementos ha dejado muy claro que la soberanía recae en el pueblo, considerado éste como el Poder Supremo o Constituyente. Otro de los elementos de organización que ha sido contemplado en esos textos constitucionales es la división tripartita de poderes, entendida ésta como una de las formas de establecer límites al ejercicio del Poder Constituido. El tercer elemento es la creación de una Constitución que armoniza todo un sistema jurídico que entrelaza la forma en como se deberán articular los dos elementos anteriores.

Principalmente, con estos tres elementos constitucionales se ha organizado tanto el Estado de Derecho como el Estado Constitucional de Derecho en México, logrando establecer e implementar la democracia y la gobernanza como mecanismos para la legitimación del poder político, al gobierno como el encargado de ejercer dicho poder, y la Constitución como el instrumento jurídico que controla las leyes ordinarias y reconoce derechos como formas o mecanismos que permiten imponer límites al ejercicio tanto del poder político como del Estado;¹¹ es decir, con esta forma de organización del Estado Constitucional de Derecho se ha tratado de garantizar la legitimidad democrática en México bajo el supuesto de que los textos constitucionales son una norma válida; sin embargo, la ciencia del derecho no afirma tal validez,¹² evidenciando la exclusión de las comunidades indígenas como otro sector poblacional que forma parte inherente del México pluriversal, al no ver materializada su libre determinación, la autonomía, así como sus usos y costumbres de forma fiel en los textos constitucionales; por consiguiente, se construyen límites y se reconocen derechos desde el paradigma jurídico-monista y desde la retórica discursiva del propio Estado Constitucional de Derecho.

En concordancia con lo señalado con anterioridad, se sostiene que en México se ha transitado de un Constitucionalismo Revolucionario que impone un modelo de Estado de Derecho legal o iuspositivista caracterizado por monopolizar la producción jurídica, a un Neo-Constitucionalismo sustentado en un Estado Constitucional de Derecho producto de una Constitución rígida y de un control de constitucionalidad sobre las leyes materiales o sustantivas que condicionan la actuación o ejercicio del poder por parte del Estado.

9.- Constitución de Cádiz de 1812, Elementos Constitucionales de 1812, Los Sentimientos de la Nación de 1813, Constitución de Apatzingán de 1814, Proclamación de los Tratados de Córdoba de 1821, Constitución de 1824, Leyes de reforma de 1836, Bases Orgánicas de 1841, Bases Orgánicas de 1843, Acta Constitutiva y de Reformas de 1847, Constitución de 1857, y la Constitución de 1917.

10.- En el Constitucionalismo Revolucionario se implementa un modelo positivista de Estado de Derecho o también conocido como Estado Legal; en cambio, con el Neo-Constitucionalismo se establece un Estado Constitucional de Derecho sustentado en la rigidez de la Constitución y el control constitucional de las leyes ordinarias; diferenciación que se abordará de manera más detallada en posteriores líneas aunado al análisis del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano.

11.- Viciano Pastor, Roberto y Martínez Dalmau, Rubén, "Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano" en Política, Justicia y Constitución, Luis Fernando Ávila Linzán (ed.), Serie Crítica y Derecho, número 2; Quito, Ecuador: Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012. P. 158.

12.- Melgarito Rocha, op. cit., p. 30.



En este modelo Neo-constitucional, los derechos humanos juegan un papel crucial al momento de establecer límites al ejercicio del poder político y garantizar una estructura organizacional de un Estado Constitucional de Derecho pluricultural que responda satisfactoriamente a las necesidades más básicas, elementales y humanas de las comunidades indígenas como sector poblacional intrínseco al Poder Supremo o Constituyente.

Por consiguiente, se han reconocido, desde el positivismo Constitucional, derechos humanos clásicos para las comunidades indígenas que, de acuerdo con el momento histórico y social, se han considerado como derechos fundamentales e indispensables para garantizar el respeto y protección tanto de sus usos y costumbres como de su autonomía y libre determinación, y así imponer límites al ejercicio del poder político en aras de garantizar la justicia administrativa que consiste en la distribución igualitaria y equitativa de los derechos, deberes y beneficios.¹³

Sin embargo, ese reconocimiento ha quedado en un plano abstracto, ahistórico y descontextualizado tanto de la realidad como de la praxis y de los procesos históricos, vivenciales e identitarios de las comunidades indígenas; ejemplo de ello es que en el texto constitucional de 1917 se reconocieron los derechos sociales más destacados, como lo fueron el derecho a la educación (artículo 3), el derecho a la tierra (artículo 27) y el derecho al trabajo (artículo 123). No obstante, los derechos de las comunidades indígenas fueron considerados como parte de los derechos agrarios;¹⁴ por lo que se puede señalar que fueron derechos reconocidos desde la homogeneidad poblacional a través de una universalidad abstracta, ahistórica y descontextualizada de la realidad, praxis de los procesos históricos, vivenciales e identitarios mediante los cuales se construyen subjetividades y territorialidades indígenas; es decir, se reconocen derechos de las comunidades indígenas desde el desconocimiento de su alteridad, su Otredad y su diversidad.

Con lo anterior, resulta notorio que en el contexto de realidad de las comunidades indígenas, no basta con la existencia de una Constitución que reconozca un extenso catálogo de derechos fundamentales así como de principios y reglas tanto de interpretación como de aplicación, pues lo realmente necesario es que todo el sistema jurídico del Estado Constitucional de Derecho esté impregnado por un enfoque transversal e interseccional de derechos humanos en donde se reconozca la libre determinación, la autonomía y el pluralismo normativo, organizacional y jurídico de las comunidades indígenas como límites al ejercicio del poder político en donde el Estado esté obligado a no producir violaciones a los derechos de estas comunidades;¹⁵ es decir, se deben implementar acciones e innovaciones que, a través de diálogos horizontales e incluyentes, permitan garantizar a todas esas otras comunidades el pleno goce, disfrute, ejercicio y efectivización de todos sus derechos humanos en condiciones igualitarias tanto legales como materiales y sustantivas, apegadas tanto a la dignidad humana como al pluralismo jurídico y al reconocimiento de la diversidad poblacional.

La problemática propiciada por el reconocimiento constitucional de derechos clásicos y la resistencia del propio Poder Constituido para reconocer nuevos derechos humanos o derechos humanos emergentes para y desde las comunidades indígenas, imposibilita garantizar una efectiva legitimidad democrática en México, pues los derechos humanos de las comunidades indígenas requieren la

13.- Vega Ruiz, María Luz y Martínez, Daniel, Los principios y derechos fundamentales en el trabajo: Su valor, su viabilidad, su incidencia y su importancia como elementos de progreso económico y de justicia social, Suiza, Organización Internacional del Trabajo, 2002, p.2.

14.- Rosillo Martínez, Alejandro, "Pluralismo Jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano" en Revista Direito & Práxis, volumen 08, número 4, 2017, p. 3039.

15.- Correas, Óscar, op. cit., p. 273.



existencia de normas que impongan límites al poder político.¹⁶ En este sentido, el Estado Constitucional de Derecho debe estar en constante construcción luchando siempre por hacer efectivos sus elementos fundamentales como son la legitimidad democrática y la gobernabilidad, permitiendo tener una normatividad sustentada en un sistema jurídico garantista y pluriversal;¹⁷ para lo cual resulta primordial institucionalizar en la Constitución e impregnar en las estructuras sistémicas del propio Estado la protección y el respeto de la libre determinación, la autonomía y el pluralismo normativo-jurídico de las comunidades indígenas y, al mismo momento, materializar esa institucionalización en la praxis de dichas comunidades como parte del reconocimiento de sus derechos humanos con la finalidad de cumplir, satisfacer, garantizar y proteger las necesidades más básicas, elementales y humanas de estas comunidades que (re)significan espacios vivenciales e identitarios en donde se construyen Otras subjetividades y Otras territorialidades indígenas.

En este sentido, ante las exigencias que las comunidades indígenas han externado con relación al respeto de la libre determinación, la autonomía y el pluralismo normativo-jurídico como parte de sus derechos humanos, el Estado Constitucional de Derecho se ha limitado a reconocer e institucionalizar los Acuerdos de San Andrés en el propio texto constitucional haciendo mención a las comunidades indígenas en los siguientes términos:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas tomando en cuenta criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.¹⁸

En este escenario constitucional, el Estado reconoce el derecho que las comunidades indígenas tienen a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir las formas internas de convivencia y organización social, económica, política, cultural, así como para establecer sus propios sistemas normativos en aras de regular y solucionar sus propios conflictos; es decir, las comunidades indígenas están en completa libertad para establecer sus propias interrelaciones, pero también sus propias formas de construir subjetividades y territorialidades de acuerdo con sus usos y costumbres, ejerciendo en plenitud sus derechos mediante la libre determinación en el marco constitucional de autonomía que garantice la unidad nacional.¹⁹

Por consiguiente, el propio texto constitucional establece el mandato respecto a que todas las autoridades en el ámbito de sus competencias deberán proteger y promover el desarrollo de las lenguas, cultura, usos, costumbres, recursos y formas de organización de las comunidades indígenas, garantizando a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado priorizando siempre un enfoque

16.- Íbidem, p. 274.

17.- Viciano Pastor, Roberto y Martínez Dalmau, Rubén, op. cit., p. 160.

18.- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, "De los Derechos Humanos y sus Garantías" en Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Título Primero, Capítulo I, artículo 2, disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf> [consultado el día 2 de junio de 2020].

19.- Ídem.



interseccional así como una perspectiva de género y derechos humanos en los juicios y procedimientos agrarios o de cualquier índole en que éstos intervengan, tomando en cuenta sus prácticas, usos y costumbres jurídicas en los términos que establezca el texto constitucional y los tratados internacionales.²⁰

En concordancia con lo anterior, es evidente que el Estado Constitucional de Derecho, al institucionalizar la libre determinación y la autonomía de las comunidades indígenas como un derecho humano-fundamental, está reconociendo constitucionalmente los mecanismos que se ejercen en el marco del pluralismo jurídico mediante los cuales se construyen tanto subjetividades como territorialidades en esos espacios vivenciales e identitarios que (re)significan de manera diferenciada a los sectores poblacionales indígenas.

Los derechos humanos de las comunidades indígenas en el marco del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano

Todas las estructuras sistemáticas que conforman el Estado Constitucional de Derecho en México están impregnadas o influenciadas por intereses capitalistas que mercantilizan tanto a las personas como a los territorios y comunidades indígenas, realizando actividades de extractivismo, explotación, privatización, expropiación y gentrificación territorial; por consiguiente, se han articulado movimientos sociales que emprenden luchas y hacen frente a esas estructuras sistémicas del Estado; movimientos sociales que emergen desde la praxis de cotidianidad sociocultural e histórica que se constituyen como parte de sus propios procesos históricos, evolutivos e identitarios que (re)significan vivencias, espacios, territorios y formas tanto de organización como de interrelación.

En este sentido, es que la articulación de los movimientos sociales indígenas que emergen como un proyecto de exigencia ante la exclusión y opresión sociocultural, pero también ante la gentrificación territorial, evidencian una crisis o debilitamiento del Estado Constitucional de Derecho en México ante su rígida negativa y resistencia de flexibilizar el derecho constitucional y plantear una imperante revisión a todo el sistema jurídico en aras de garantizar, constitucionalmente, no solo la libre determinación, la autonomía y el pluralismo jurídico, sino impregnar a todo el sistema jurídico mexicano de principios rectores sustentados en un enfoque y una perspectiva transversal de los derechos humanos y la interseccionalidad, que permitan garantizar la legitimidad democrática de la Constitución y de todo el Estado Constitucional de Derecho como parte de una nación pluriversal.

Ante este complejo panorama que se presenta de desarticulación entre los derechos humanos reconocidos desde el positivismo mexicano y los procesos históricos, vivenciales e identitarios, así como de los usos y costumbres de las comunidades indígenas, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano plantea algunas directrices retomando ciertos postulados y posicionamientos del Neo-Constitucionalismo, específicamente los relacionados con la necesaria impregnación constitucional del ordenamiento jurídico, pero su campo de estudio no es únicamente la dimensión jurídica de la Constitución sino, incluso por encima de ésta, la dimensión democrática de la Constitución, garantizando, con ello, los mecanismos mediante los cuales las comunidades indígenas van a determinar y limitar el ejercicio del poder político a través de la soberanía popular y así determinar la generación o alteración de las normas constitucionales en aras de reconocer, proteger, respetar e institucionalizar nuevos derechos humanos en el positivismo mexicano.²¹

20.- Ídem.

21.- Viciano Pastor y Martínez Dalmau, op. cit., p. 163.



Por consiguiente, el Nuevo Constitucionalismo constituye una teoría democrática de la Constitución, asumiendo que la institucionalización de un Constitucionalismo garantista e incluyente es el mecanismo mediante el cual se puede lograr una articulación equilibrada y armoniosa entre la voluntad de las comunidades indígenas como parte fundamental de la nación pluricultural y la Constitución misma; es decir, este Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano establece mecanismos horizontales de diálogo intercultural e interseccional con la finalidad de que sea la voluntad de las comunidades indígenas la que determine y limite el ejercicio del poder político legitimado directamente por la soberanía popular indígena, plasmando una coherente articulación entre ésta y la normatividad constitucional.

En este escenario, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano permite transformar la implementación de mecanismos liberadores que, mediante un giro descolonial,²² se construyen diálogos efectivos para la directa participación de las comunidades indígenas en las modificaciones o reformas constitucionales y, por otro lado, permite garantizar de manera efectiva el reconocimiento positivizado de la libre determinación, la autonomía, el pluralismo, la alteridad y la diversidad de esas Otras subjetividades y territorialidades que se construyen desde la praxis cotidiana que se manifiesta en el interior de las comunidades indígenas como parte de sus procesos históricos, vivenciales e identitarios que (re)significan espacios y contextos territoriales sagrados.

Pues en palabras de Carlos Wolkmer, el pluralismo jurídico reconocido desde el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano garantiza la multiplicidad de prácticas existentes en un mismo espacio socio y geopolítico que interactúan por conflictos o consensos, pudiendo ser éstos oficiales o no, y teniendo sus fundamentos ontológicos en las necesidades existenciales, materiales y culturales.²³ En concordancia con este teórico, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano garantiza una mayor protección de derechos al reconocer la diversidad no solamente jurídica sino también poblacional, pues como bien lo señala el propio Wolkmer, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano constituye un constitucionalismo pluralista que se desarrolla en América Latina a partir de los cambios políticos, pero también debido a los procesos de luchas sociales; es, entonces, un constitucionalismo que genera nuevos paradigmas en cuanto a las formas de reconocer y respetar derechos humanos desde el ámbito de las nuevas sociabilidades colectivas.²⁴

Consideraciones finales

Después de analizar algunas de las problemáticas que se viven en las comunidades indígenas en torno a la efectivización de la libre determinación, la autonomía y el reconocimiento del pluralismo jurídico como parte de sus derechos humanos, resulta oportuno plantear algunas consideraciones que si bien pudieran tornarse como tareas pendientes para el Estado Constitucional de Derecho, también brindan un panorama mediante el cual se puede seguir transitando hacia una materialización de la igualdad sustantiva, la transversalidad de los derechos humanos y la interseccionalidad en la impartición de justicia socio-jurídica en las comunidades indígenas.

22.- Medici, Alejandro, "Otros nomos. Teoría del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano" en *Revista Derechos en Acción*, volumen 2, número 2, 2017, pp. 278-279.

23.- Wolkmer, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Sevilla, Madrid, Dykinson, 2006, p. 181.

24.- Wolkmer, Antonio Carlos, "Pluralismo crítico e perspectivas para un novo constitucionalismo na América Latina" en Wolkmer, Antonio Carlos (ed.) *Constitucionalismo latino-americano. Tendencias contemporáneas*, Curitiba Brasil, Juruá Editoria, 2013, p. 39.



En este sentido, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano asume que el paradigma de derecho moderno ha entrado en crisis o debilitamiento, pues el Estado Constitucional de Derecho y su monismo jurídico se han visto quebrantados por diversos frentes como lo son, los propios movimientos sociales que emergen y se articulan desde el contexto de realidad cotidiana de las comunidades indígenas.²⁵ En efecto, los procesos de lucha de los movimientos sociales han impactado en el derecho positivizado generando reformas al texto constitucional pues, en efecto, una de las características del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano es la recuperación de la manifestación de la voluntad de las comunidades indígenas como parte poblacional inherente del México pluricultural a través de la insurgencia popular y de los movimientos sociales que exigen la implementación real de procesos democráticos pluriversales en los que las comunidades indígenas puedan ser partícipes, pero también ser escuchadas y ver materializadas sus exigencias y necesidades a través del reconocimiento institucional, pero también del respeto y protección de sus derechos humanos.

Bibliografía

- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, “De los Derechos Humanos y sus Garantías” en Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Título Primero, Capítulo I, artículo 2, disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf> [consultado el día 2 de junio de 2020]
- Correas, Óscar, “Los derechos humanos y el Estado moderno. (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)” en Revista de la Universidad de Filosofía Jurídica y Política, volumen 37, Editorial Universidad de Granada, España, 2003, pp. 271-285.
- Harvey, David, Ciudades Rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana, España, Akal Pensamiento Crítico, 2014.
- Medici, Alejandro, “Otros nomos. Teoría del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano” en Revista Derechos en Acción volumen 2, número 2, 2017.
- Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, “Crítica de la ideología jurídica, ¿esencia o apariencia? Notas acerca de los sentidos de la Constitución” en Revista Especializada en Investigación Jurídica, año 1, número 2, enero-junio 2018, pp. 23-33.
- Rangel López, Azael, Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. “La Construcción de la Política desde abajo”. Democracia y Autonomía en Chiapas, Tesis de Doctorado en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía, España, Universidad de Sevilla, 2012.
- Rosillo Martínez, Alejandro, “Pluralismo Jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano” en Revista Direito & Práxis, volumen 08, número 4, 2017, pp. 3037-3068.
- Vega Ruiz, María Luz y Martínez, Daniel, Los principios y derechos fundamentales en el trabajo: Su valor, su viabilidad, su incidencia y su importancia como elementos de progreso económico y de justicia social, Suiza, Organización Internacional del Trabajo, 2002.
- Viciano Pastor, Roberto y Martínez Dalmau, Rubén, “Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano” en Política, justicia y Constitución, Luis Fernando Ávila Linzán (Ed.) Serie Critica y Derecho número 2, Quito Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición y Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012, pp. 157-186.
- Wolkmer, Antonio Carlos, Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho, Sevilla, Dykinson, 2006.
- Wolkmer, Antonio Carlos, “Pluralismo crítico e perspectivas para un novo constitucionalismo na América Latina” en Wolkmer, Antonio Carlos (ed.) Constitucionalismo latino-americano. Tendencias contemporáneas, Curitiba Brasil, Juruá Editoria, 2013.

25.- Rosillo Martínez, Alejandro, “Pluralismo Jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano” Op. Cit. p. 3040.



LOS WAMPIS, EL PRIMER GOBIERNO INDÍGENA AUTÓNOMO EN EL PERÚ: REFLEXIONES Y ENSEÑANZAS PARA LA CRÍTICA LEGAL

**Autor: Héctor Daniel
Quiñonez Oré**

Licenciado en Derecho y Magister en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú. Director del portal web "Derecho Crítico" (www.derechocritico.com). Profesor de la Universidad Tecnológica del Perú. Correo electrónico: danielquinonezore@gmail.com.

(The Wampis, the first autonomous indigenous government in Peru: reflections and lessons for legal criticism)

Resumen: *El presente artículo constituye una revisión al proceso de constitución del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, pueblo indígena ubicado en la República del Perú, que desde el año 2015 viene luchando por el reconocimiento oficial de su autonomía. A través de la revisión de su estatuto de constitución y de los procesos históricos que motivaron su aprobación, se busca encontrar el fundamento de su decisión a través de la revisión de las categorías del pluralismo jurídico emancipador y de la gobernanza territorial indígena. Se plantea que la constitución del gobierno autónomo wampis propone interesantes herramientas y retos a la crítica jurídica, a través del cuestionamiento y redefinición de los conceptos del Estado nación y de ordenamiento jurídico oficial, además de la necesidad de su seguimiento a través de los procesos de acompañamiento técnico legal. Finalmente, se llama la atención sobre la necesidad de seguir de cerca los procesos de reivindicación autónoma con base en la gestión del territorio que los pueblos indígenas vienen enarblando en varios países de la región.*

Palabras clave: Pueblos indígenas; pueblo indígena wampi; estado peruano; autonomía; derecho.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



88

Jul-Dic 2020

Abstract: *This article constitutes a revision of the constitution process of the Wampis autonomous government, an indigenous community located in the official territory of the Republic of Peru, which since 2015 has been fighting for the official recognition of its autonomy. Through the revision of its statute of constitution and the historical processes that motivated its approval, the article seeks to find the basis for its decision by reviewing the categories of emancipatory legal pluralism and indigenous territorial governance. It is proposed that the constitution of the autonomous government Wampis proposes interesting tools and challenges to legal criticism, through the questioning and redefinition of the concepts of the Nation-State and the official legal order, in addition to the need for its monitoring through the processes legal technical support. Finally, attention is drawn to the need to closely follow the processes of autonomous claim based on the management of the territory that indigenous peoples have been raising in various countries of the region.*

Key words: *Indigenous peoples, Wampi indigenous people, Peruvian state, autonomy, law.*

Introducción

Era el año 2015 y me encontraba trabajando en el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA), órgano adscrito al Ministerio del Ambiente del Perú. Mi labor consistía en realizar monitoreos ambientales participativos a lo largo de todo el país,¹ lo cual me permitió conocer y llegar a lugares que nunca había identificado en el mapa del territorio peruano. En la oportunidad señalada, me encomendaron realizar las coordinaciones con las autoridades de la comunidad nativa Mayuriaga, perteneciente a la hoy denominada nación wampis a fin de realizar un monitoreo ambiental participativo como consecuencia de un derrame de petróleo que había afectado su territorio.²

El encargo recibido fue la primera noticia que tuve sobre la existencia de la comunidad nativa Mayuriaga. Para arribar a dicha comunidad tuve que partir desde la ciudad de Lima, capital del Perú, en un vuelo hacia la ciudad de Chiclayo, ubicada en el departamento de Lambayeque. Desde Chiclayo tuve que hacer un recorrido terrestre durante el lapso de doce horas a fin de llegar al pueblo de Saramiriza, lugar donde tuve que abordar un deslizador³ para viajar por el río Marañón hacia la comunidad nativa de San Martín. Desde allí, y por medio de un “peque peque”,⁴ tuve que viajar por el río Morona para después de tres horas llegar a la comunidad nativa Mayuriaga. En resumen, tres días de viaje desde la capital del Perú para arribar a la citada comunidad nativa.

La experiencia de viaje y coordinaciones con las autoridades de la comunidad nativa Mayuriaga ha sido la experiencia más provechosa de mi vida profesional hasta el momento, puesto que tuve la oportunidad de conocer de cerca a la nación wampis que el año de mi visita emitió el “Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis”, primer pueblo indígena en el Perú que se declaró una nación autónoma dentro del territorio oficial del Estado peruano.

1.- Los monitoreos ambientales participativos son actividades que se enmarcan en el concepto de participación ciudadana en la gestión ambiental, que tienen por finalidad que las actividades de muestreo de diversos componentes ambientales (agua, aire, suelo) que se ejecutan a fin de medir su calidad ambiental, se realicen con participación de la ciudadanía. En Perú, este tipo de monitoreos ha dado lugar a que en los pueblos indígenas se conformen comités de vigilancia ambiental. Al respecto, el año 2016 la ex congresista y candidata presidencial Verónica Mendoza, presentó un proyecto de Ley para el reconocimiento y formalización de los Comités de Vigilancia Ambiental Indígena en el Sistema Nacional de Gestión Ambiental.

2.- Desde el año 2011 a la actualidad se han reportado más de 180 derrames de petróleo en la Amazonía peruana.

3.- Deslizador es una embarcación que viaja por río a motor. Constituye el transporte por río más rápido en la Amazonía; de allí que sea conocido como el “rápido”.

4.- “Peque peque” es una embarcación de carácter rústico que es utilizado por los pueblos indígenas para su transporte. Es una embarcación pequeña que, a diferencia del deslizador, puede viajar por quebradas y ríos con poco caudal. Utiliza un motor de poca capacidad.



En atención a lo señalado, en el presente artículo abordaré algunos aspectos relevantes concernientes a la constitución de la nación wampis en el Perú, para lo cual expondré sobre los aspectos más relevantes del pueblo indígena wampis. Asimismo, esbozaré algunas ideas sobre el proceso de constitución de su autonomía, para después sustentar su validez y fundamento en el concepto de pluralismo jurídico emancipador y en la gobernanza territorial indígena. Finalmente, esbozaré algunas reflexiones y enseñanzas que dicho proceso autónomo viene aportando a la crítica legal.

El pueblo indígena wampis

El pueblo indígena wampis, también conocido como huambisa, se encuentra ubicado entre las regiones de Loreto y Amazonas, entre los ríos Morona y Santiago. Según su posición geográfica reciben diferentes denominaciones: yakínishuar (shuar de río arriba) o tsumú shuar (shuar de río abajo). Aunque están agrupados dentro del mismo grupo, existen cuatro variedades de lengua: morona shuar, morónmaña shuar, shir wampis y wampis awarán.⁵

Según las investigaciones realizadas por Julián Taish, la denominación wampi hace referencia a un pez que, de acuerdo con los relatos del pueblo wampis, tiene la cualidad de escaparse fácilmente de su enemigo. Asimismo, este autor manifiesta que el pueblo indígena wampis, al igual que los pueblos indígenas awajun y achuar, que tradicionalmente son ubicados dentro de la familia “jíbaro”, pertenecen a una familia lingüística que se puede denominar “Shuar âents”.⁶

Históricamente, el pueblo indígena wampis ha sido catalogado como un pueblo guerrero que hizo frente a las invasiones de los iwa (mochicas), las incursiones de Manco Cápac, y las expediciones españolas.⁷ Ciertamente, en el transcurso del viaje que realicé a la comunidad nativa Mayuriaga que pertenece al pueblo indígena wampis, me encontré con algunos ciudadanos de las localidades de Saramiriza y de la comunidad nativa San Martín donde pernocté antes de trasladarme a través de un “peque peque” para arribar a mi destino. Estas personas me advertían sobre el carácter difícil y díscolo de los wampis. Los comentarios y opiniones que iba encontrando en el camino tenían muy en cuenta el imaginario de pueblo guerrero que caracteriza a los wampis.

El imaginario descrito no solo es compartido por las poblaciones que se encuentran cerca a los centros urbanos, sino también por las propias comunidades nativas circundantes quienes, con base en las conversaciones mantenidas durante el viaje manifestaron haber tenido disputas y conflictos territoriales con los wampis.

Al igual que casi la totalidad de las poblaciones indígenas que habitan la Amazonía peruana, los wampis históricamente sufrieron diversos intentos de colonización y explotación, siendo afectados parcialmente por la explotación del caucho que se instauró durante los primeros veinte años del siglo pasado.⁸ Al respecto, es preciso manifestar que los procesos de explotación y colonización de los pueblos amazónicos produjeron secuelas bastante graves en cada uno de sus habitantes, generando sentimientos de vergüenza acerca de sus orígenes y de una necesidad de fomentar los procesos de mestizaje; sin embargo, ello ha venido cambiando en el imaginario de

5.- Mayor Aparicio, Pedro y Bodmer, Richard. “Pueblos indígenas de la amazonía peruana”. Iquitos: Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía, 2009, pág. 177.

6.- Taish Maanchi, Julián. “Pedagogía ancestral awajun: La elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de nuevo Israel y Nuevo Jerusalén”. Tesis para optar el Grado de Magister en Educación Intercultural Bilingüe, 1998, pág. 48.

7.- Mayor Aparicio, Pedro y Bodmer, Richard. Ob cit., pág. 177.

8.- Ibid., pág. 178.



los mismos pueblos indígenas quienes han emprendido, en algunos casos, un camino que apunta hacia la “revalorización de sus lenguas y cultura, la autorrepresentación a nivel político y a la emersión del palúdico terreno de la invisibilidad étnica”.⁹

Teniendo en cuenta la reciente historia del Perú, el pueblo indígena wampi fue un actor relevante en los lamentables sucesos ocurridos el 5 de junio de 2009, conocido como el “Baguazo” que tuvo como resultado la muerte de 35 peruanos. El “Baguazo” constituyó uno de los conflictos sociales más relevantes de la historia republicana, puesto que enfrentó a la política neoliberal impulsada por el recientemente fallecido expresidente Alan García Pérez a través de su doctrina del “perro del hortelano”¹⁰ y el derecho al territorio y la autodeterminación de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, cuyo resultado fue la derogación de dispositivos legales que permitían la venta de terrenos comunales que apuntaban hacia la desintegración de la organización comunal de los pueblos indígenas amazónicos.

La participación del pueblo indígena wampis en los sucesos del “Baguazo” se dio de manera conjunta con el pueblo indígena awajun, con quienes conformaron el Comité de Lucha Awajun-Wampi,¹¹ cuya ubicación se encontraba en la mitad de la carretera entre los lugares de Corral Quemado y Resposo, cercana a la tristemente célebre “Curva del Diablo”, lugar del enfrentamiento entre los pueblos indígenas y las fuerzas policiales.

Años después del Baguazo, aún siguen pendiente de respuesta las diversas preguntas que se formularon con ocasión de la organización y los liderazgos indígenas en la Amazonía peruana, toda vez que el proceso de lucha y reivindicación que motivó a que diversos pueblos indígenas se unieran en contra de la política privatizadora y neocolonial del expresidente Alan García, no ha dado lugar hasta el momento, a la consolidación de organizaciones y colectivos indígenas fuertes que puedan poner en agenda nacional las principales exigencias y reivindicaciones de los pueblos indígenas amazónicos. Al respecto, existen posiciones que han tratado de explicar el porqué de las diferencias entre los fuertes movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano con respecto al Perú,¹² así como estudios más actuales que hacen referencia a la existencia de varias organizaciones políticas representativas en un determinado territorio, la poca efectiva articulación entre estas y la ausencia de un discurso que integre derechos colectivos con demandas de igualdad,¹³ como factores que no han permitido lograr la consolidación de un movimiento indígena. Todo ello a pesar de la existencia de cuotas de representación indígena en la participación política,¹⁴ así como las distintas redes de articulación que se vienen gestando en defensa de territorios indígenas.

9.- Pau, Stefano. “Más antes. Así era: Literaturas del caucho en la amazonía peruana”. Lima: Pakarina Ediciones, 2019, pág. 58.

10.- “El síndrome del perro del Hortelano” fue el título de un artículo del ex presidente Alan García Pérez, publicado en el Diario “El Comercio” el 27 de octubre de 2007, en el cual resumió la política neocolonial y racista que condujo su gobierno en contra de los pueblos indígenas en el Perú, a quienes criticaba responsabilizándolos de que ciertas zonas de propiedad comunal no puedan ser explotadas a través de las industrias extractivas. Por dicho motivo, indicaba que los pueblos indígenas contaban con el síndrome del perro del hortelano, ejemplificado en la frase: “No comen, ni dejan comer”.

11.- Royo-Villanova y Payá, Jaime. “La otra cara del baguazo”. Lima: Planeta Editores, 2017, pp. 135-137.

12.- Degregori, Carlos Iván. “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú” en “El aprendizaje de brujo y el curandero chino”, Obras escogidas VI Carlos Iván Degregori. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

13.- Gamboa Balbín, Aída. “Movimientos indígenas amazónicos y acción colectiva en conflictos socioambientales: Los casos de la Reserva Comunal Amarekaeri y la cuenca del río Curaray” en Revista Politai: Revista de Ciencia Política, Lima: Asociación Civil Politai, año 4, número 6, 2013, pag. 123.

14.- Paredes, Maritza. “Representación política indígena: Un análisis comparativo subnacional”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.



Teniendo en cuenta el contexto señalado en el párrafo anterior, el pueblo indígena wampis ha seguido organizando a las diferentes comunidades que la conforman para formalizar sus demandas de gestión de territorio y autonomía, constituyéndose como un ejemplo de los avances alcanzados en dichas reivindicaciones dentro de la política amazónica en el Perú.

A fin de conocer con mayor detalle los alcances del proceso de gestación del gobierno autónomo wampis, en el siguiente apartado revisaremos los aspectos más relevantes de su constitución.

El proceso de autonomía y constitución de la nación wampis: el estatuto de gobierno autónomo

En el apartado anterior hemos visto, desde un punto de vista histórico-antropológico, algunas características que nos permiten familiarizarnos con la población wampis. Ahora bien, en este apartado brindaremos algunas líneas a fin de describir el proceso de gestión y constitución de la nación autónoma wampis, a través del análisis de algunos artículos de su estatuto.

Es preciso manifestar que el proceso de gestión del gobierno autónomo wampis, se ha ido construyendo sobre las luchas históricas que el pueblo ha ejercido desde su territorio. Luchas que tienen como uno de sus puntos principales, la gestión y aprovechamiento de sus recursos. Ante la ausencia histórica del estado peruano, el pueblo wampis ha creado procesos de autogestión que le han permitido desarrollarse y hacer frente a diversas problemáticas de carácter social, económico y ambiental. Las diversas luchas en las cuales se involucró el pueblo, dio lugar a que hayan recibido el apoyo de diversas redes de abogados y activistas,¹⁵ lo cual ha permitido canalizar sus principales demandas.

Como resultado del proceso de formalización de dicha gestión, la nación wampis aprobó el 29 de noviembre de 2015 el “Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis”, el cual fue aprobado en el I Encuentro de la Nación Wampis. El artículo primero del citado estatuto presenta a la nación wampis de la siguiente manera:

Artículo 1. Denominación e identidad. - Nuestro pueblo, autodenominado nación Wampís, somos una de las naciones amazónicas originarias del Perú. Sus miembros somos descendientes de la gran nación Wampís, cuya historia se remonta a muchos siglos antes de la colonia siendo descendientes de los pobladores originarios de las tierras donde vivimos ancestralmente, nuestro ñña Nunke.

La nación Wampís está conformada por las comunidades, grupos locales y anexos, familias y asentamientos de quienes somos descendientes directos de los ancestros Wampís que habitaron, utilizaron y desarrollaron vínculos de identidad, espirituales y culturales con su territorio en los ríos Kanús y Kankaim y alto Sinit y sus afluentes y cuyo deseo es perpetuarse como pueblo en su territorio para orgullo y bienestar de sus futuras generaciones.

Nuestro nombre celebra nuestras habilidades como grandes guerreros recordando la vivacidad y presteza del pez wampís.

Estamos directamente emparentados con el pueblo shuar y estrechamente vinculados con los pueblos y/o naciones Awajún y Achuar y mantenemos con ellos relaciones culturales y objetivos comunes para apoyarnos mutuamente después de haber superado nuestras diferencias históricas para lograr entre todos una vida buena en nuestros respectivos territorios ancestrales.¹⁶

15.- Aquí resalta la labor del abogado y activista peruano Pedro García Hierro, más conocido como “Perico”.

16.- Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, recuperado de <[https://nacionwampis.com/autonomia-en-](https://nacionwampis.com/autonomia-en)



Como se puede apreciar, el estatuto comienza con la identificación del pueblo originario wampis, haciendo referencia al “Iña Nunke” y resaltando su característica de pueblo guerrero, a lo cual hemos hecho referencia anteriormente. Así también brinda algunos alcances sobre la delimitación territorial en donde se encuentra las comunidades nativas pertenecientes a la nación wampis.

Si seguimos revisando el estatuto del gobierno autónomo wampis, podemos hacer un símil con la estructura de las constituciones políticas de los estados nación, toda vez que establece los derechos y deberes de los integrantes de la nación wampis, así como la estructura político-administrativa y el modo de producción que determina la economía y vivencia de los integrantes. Ciertamente, nos encontramos ante un ordenamiento jurídico-político que establece reglas claras en cuanto al territorio y la gobernanza.

En cuanto al territorio y al ordenamiento jurídico-administrativo establecido en el contenido del estatuto, así como a las relaciones que el gobierno autónomo wampis mantendrá con el estado peruano, resultan interesante los siguientes artículos:

Artículo 24.- Obligaciones y garantías del Estado peruano.- El Estado peruano al ratificar y asumir los Tratados Internacionales especializados, y al ratificar sus compromisos en la Primera Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas del año 2014, ha asumido el compromiso de respetar la importancia especial que para nuestra cultura y nuestros valores espirituales reviste nuestra relación con nuestras tierras y en especial el carácter colectivo de esa relación (Artículo 13 Convenio 169 OIT); el deber de reconocer oficialmente nuestros derechos de propiedad y de posesión (artículo 14° inciso 1 Convenio N° 169 OIT); el deber de respetar los derechos de los recursos naturales existentes en nuestras tierras y a participar en su utilización, administración y conservación (artículo 15° del Convenio N° 169 OIT); la obligación de no generar circunstancias que nos obliguen a abandonar nuestras tierras tradicionales (artículo 16° Convenio N° 169 OIT); la obligación de respetar nuestras propias formas de decisión sobre los asuntos territoriales sin forzar ni impulsar campañas en favor de la alienación o transmisión de nuestros derechos territoriales (artículo 17°, incisos 1 y 2, Convenio N° 169 OIT); la obligación de impedir que personas extrañas se aprovechen del desconocimiento o desactualización del conocimiento legal para pretender la propiedad o posesión de nuestros territorios (artículo 17°, inciso 3 Convenio N° 169 OIT); la obligación de impedir y sancionar cualquier intrusión no autorizada a nuestro territorio (artículo 18° Convenio N° 169 OIT); la obligación de consultar de la manera especificada en el Convenio N° 169, artículos 6°, 15° y otros, cada vez que se prevea una iniciativa que pueda afectar nuestro territorio o su integridad hasta lograr el consentimiento si esa medida comprobadamente puede afectar de manera determinante nuestra vida y la salud de nuestro territorio; la obligación de respetar nuestras decisiones respecto a cuáles son las prioridades del desarrollo de la nación Wampís (artículo 7° Convenio N° 169 de



la OIT); la obligación de apoyar la conservación del medio ambiente en que vive nuestro pueblo y a no perjudicar la capacidad productiva de nuestras tierras (artículo 29° de la Declaración).

Artículo 25.- Inviolabilidad de la propiedad territorial. - El Estado peruano, al asumir las obligaciones señaladas en el artículo precedente se responsabiliza de garantizar la inviolabilidad de nuestra propiedad tradicional, titulada o ancestral, y de no otorgar derechos territoriales de propiedad o posesión superpuestos a nuestro territorio integral sin nuestro conocimiento y nuestro consentimiento. La nación Wampís, a través de sus instancias de gobierno, deberá velar porque el Estado peruano cumpla con los compromisos adquiridos ante la comunidad de naciones del mundo.

El Estado se ha comprometido a respetar y reconocer oficialmente la configuración territorial que responde a la visión espiritual, las costumbres, las tradiciones y los sistemas de ocupación territorial de nuestro pueblo y a realizar conjuntamente con nuestras instituciones de gobierno las diligencias debidas para que esa configuración sea finalmente reconocida (Declaración, artículos 25°, 26° y 27°). En el caso de no existir legislación adecuada para cumplir con esta obligación el Estado peruano se ha comprometido a tomar las medidas necesarias para resolver el problema, incluyendo la promulgación de nuevas leyes (artículos 14.3° y 33° del Convenio 169 OIT).¹⁷

Se puede apreciar que la nación wampis establece como obligación del estado peruano el respeto irrestricto a la gestión de su territorio, a través de la aplicación de los distintos convenios internacionales que establecen el reconocimiento y la protección de los territorios indígenas, entre los cuales se encuentra principalmente el Convenio 169 de la OIT. Es indudable que dicho instrumento internacional constituye una herramienta legal que los pueblos indígenas, en general, y la nación wampis, en particular, han venido utilizando para fundamentar jurídicamente sus reivindicaciones. Tal como Boaventura de Souza Santos manifestó, las posibilidades de utilizar los mecanismos legales formales existentes hacen que los sujetos subalternos puedan brindar un uso contra-hegemónico de estos para la consecución de sus reivindicaciones.¹⁸ En el mismo sentido para el caso peruano, se ha afirmado que “la legalidad formal es al mismo tiempo una herramienta para la emancipación política y una barrera formal, incapaz de entender la racionalidad territorial indígena”.¹⁹

Si bien la nación Wampis expresa una demanda específica en cuanto a la protección y reconocimiento de su territorio, esta reconoce el respeto a la unidad territorial del Perú. Así, el artículo 27 de su estatuto indica:

17.- Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, recuperado de <<https://nacionwampis.com/autonomia-accion/#estatuto>>.

18.- De Souza Santos, Boaventura. “El uso contra-hegemónico del Derecho en la lucha por la globalización desde abajo” en “Anales de la cátedra Francisco Suárez: Revista de Filosofía Jurídica y Política, número 39, 2005, pp. 363-420.

19.- Merino, Roger. “Autodeterminación indígena y gobernanza territorial en la amazonía” en Revista Argumentos, Instituto de Estudios Peruanos, edición N° 3, año 11, 2017, pág. 23.



Artículo 27.- Respeto por la unidad territorial del Perú. - La nación Wampís es una de las naciones originarias que conforman la pluralidad étnica y cultural del pueblo peruano. La nación Wampís respeta la unidad e indivisibilidad del Estado peruano y respeta y defiende la integridad del territorio del Perú y asume al respecto lo dispuesto por los Acuerdos y Tratados Internacionales ratificados por el Perú. La nación Wampís respeta los símbolos patrios. Del mismo modo, respeta los símbolos propios internos creados de la nación Wampís y por crearse.

El artículo 27 revela un contenido muy interesante puesto que, si bien la nación Wampis se constituye como una nación autónoma con base en un sistema de gestión de su territorio, reconoce que se encuentra dentro del territorio peruano, fomentando una relación de respeto. Esta situación no resulta extraña, dado que diversas comunidades campesinas y nativas (utilizando la terminología legal establecida en el ordenamiento jurídico peruano),²⁰ si bien vienen adoptando reivindicaciones de autonomía en cuanto a la gestión de su territorio, reconocen al estado peruano como unidad político administrativo sobre la cual se encuentran sus territorios. Si bien existe el reconocimiento y respeto de la unidad e indivisibilidad del estado peruano, la nación wampis pone énfasis en su autonomía y gestión territorial al momento de sentar posición con respecto a la presencia o no de las industrias extractivas en su territorio. El artículo 35 de su estatuto es relevante al respecto:

Artículo 35.- Relaciones con las empresas extractivas. - Ninguna empresa legal o ilegal extractivista, llámese minera, petrolera, gasífera u otras está permitida de ingresar en las comunidades del territorio integral de la nación Wampís sin que haya habido antes un proceso formal de consulta informada previa por parte del Estado, tal como se disponen el Convenio N° 169 OIT y el presente Estatuto. Consideramos sin validez alguna, cualquier trato o consentimiento efectuado a favor de las empresas de manera separada o parcial antes de que haya terminado el proceso oficial entre nuestro pueblo y el Estado peruano. Ese tipo de acuerdo lo consideramos ilícito y no nos compromete en ningún aspecto ni restringe ninguno de nuestros derechos.²¹

El segundo párrafo del artículo citado expresa la posición de la nación wampis frente a autorizaciones administrativas otorgados por el estado peruano antes de la oficialización del proceso de reconocimiento de la constitución de la nación wampis. Para tal efecto, se manifiesta que las relaciones entre las industrias extractivas y su territorio se registrarán bajo los preceptos del procedimiento de consulta previa estipulados en el Convenio 169. No debe llamar la atención que el estatuto haga referencia al Convenio y no a las normas existentes en el ordenamiento jurídico peruano que regulan

20.- En el Perú, desde el gobierno del General Juan Velasco Alvarado, se cambió legalmente la denominación de comunidades indígenas a comunidades campesinas y nativas. Las primeras ubicadas en la sierra y las segundas en la selva.

21.- Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, recuperado de <<https://nacionwampis.com/autonomia-accion/#estatuto>>.



el procedimiento de consulta previa,²² debido a los mayores estándares de reconocimiento y de protección de derechos indígenas que se establecen en el contenido del Convenio.

Como hemos podido apreciar a lo largo de este punto, resulta muy interesante la lectura y el análisis del estatuto de constitución de la nación wampis. En este artículo si bien nos enfocamos en la relación de este gobierno autónomo con el estado peruano, existen diversos temas que merecen un análisis especial, como lo es el caso de las relaciones entre la nación wampis y las industrias extractivas, teniendo en cuenta el concepto de territorio y la referencia establecida al concepto de “Buen Vivir” en el artículo 23 del citado estatuto.²³

Teniendo en cuenta diversos aspectos relevantes a la estructura y conformación del gobierno territorial autónomo de la nación wampis, corresponde analizar lo que creo que constituyen los fundamentos jurídicos de su gestación.

El pluralismo jurídico emancipador y la gobernanza territorial indígena como fundamentos del gobierno autónomo wampis

En el marco de la teoría jurídica tradicional, la concepción de que el Estado es el único ente productor de normas jurídicas tiene su origen en el nacimiento de los Estado-nación, quienes se gestaron a partir de la revolución francesa, la cual consolida el triunfo de la clase burguesa que se levantó bajo los principios de libertad, igualdad y fraternidad. El monismo jurídico, tal como se conoce a dicha concepción, nace como consecuencia del auge del liberalismo político y filosófico, quienes entendían que, para la existencia de una sociedad mucho más justa e igualitaria, la fuente legal productiva debía ser centralizada, a fin de que las leyes que se promulguen sean aplicadas por igual a cada uno de los miembros de la sociedad. Así, en palabras de Wolkmer:

La estatización del derecho tuvo lugar en Europa con el surgimiento de la racionalización política centralizadora y la subordinación de la justicia a la voluntad estatal soberana. A través de los siglos XVII y XVIII, poco a poco el absolutismo monárquico y la burguesía victoriosa emergente desencadenan el proceso de uniformización burocrática que eliminaría la estructura medieval de las organizaciones corporativas, y que reduciría el pluralismo legal y judicial.²⁴

22.- El procedimiento de consulta previa se rige en el Perú según lo establecido en la Ley N° 29785 y su respectivo Reglamento, aprobado mediante Decreto Legislativo N° 001-2012-MC.

23.- “Artículo 23.- Unidad e integridad del territorio Wampis. - El territorio de la nación Wampis es uno solo y comprende la totalidad del hábitat que nuestro pueblo ha ocupado y utilizado ancestralmente de acuerdo a nuestras propias costumbres y nuestros propios sistemas de tenencia de la tierra y uso sustentable de los recursos y que aun continuamos utilizando.

Esta visión integral y unificada de nuestro territorio es la que responde de manera adecuada a las formas de la vida tradicional y la única que respeta convenientemente el funcionamiento apropiado de los diferentes elementos que conforman nuestro territorio: ríos, cochas, ecosistemas y nichos ecológicos diversos, suelos, cerros, cuevas, bosques, fauna, aire, paisajes, subsuelo y otros así como todos los aportes culturales que para su conservación y debido aprovechamiento ha incorporado nuestro pueblo durante siglos de convivencia con este territorio. Esta visión integradora es la única estructura territorial capaz de garantizar el buen vivir de nuestro pueblo entendido como una subsistencia digna, un desarrollo apropiado autónomo y auto determinado y la soberanía y seguridad alimentaria de las familias Wampis al permitirnos desarrollar las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales que garantizan la protección y adecuado manejo de la naturaleza y del medio ambiental.” Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis.

24.- Wolkmer, Antonio Carlos. “Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatorio para América Latina” en AAVV. “Derecho y Sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos”. Colección en Clave Sur. Bogotá: Ed. ILSA, 2003, Pág. 249.



El monismo jurídico, como podemos ver, tiene sus orígenes en el proceso de formación de una nueva clase y sociedad, en la cual se entiende que la mejor manera de regularla es mediante la centralización de un único ente productor de normas jurídicas que tendrá como misión ordenar la vida en sociedad.²⁵ Como se aprecia, el centralismo en la creación de normas jurídicas, buscó dotar de mayor orden y efectividad a las reglas que serán promulgadas por el Estado, las cuales tienen por finalidad regular la vida en sociedad por igual a todos los ciudadanos. La homogenización mediante el concepto de ciudadanía en pos de la igualdad atribuye al Estado la facultad de centralizar el aparato productivo de normas jurídicas y el monopolio de la fuerza, significando un avance hacia el proyecto de la modernidad.²⁶

Se atribuye a dos pensadores de la teoría política la justificación del monismo jurídico. Así, tenemos a Hobbes y a Locke quienes, desde sus respectivas concepciones del estado de naturaleza, justifican que para una adecuada convivencia en donde prime el orden y la justicia es necesaria la presencia del Estado, a quien se le encargará la tarea de emitir las normas pertinentes que regulen la vida en sociedad.

Ambos pensadores abogan por la necesidad de contar con un Estado que ponga fin al estado de naturaleza en donde prima el caos, la violencia y el desorden a criterio de Hobbes,²⁷ o al estado en donde si bien reina la paz y la justicia como lo afirma Locke,²⁸ se hace necesario la presencia de un tercero para que todos los individuos logren la satisfacción de sus intereses sin lastimar ni dañar al otro. Como se puede ver, desde ambas concepciones, se justifica que sea el Estado el único centro de producción normativa, ya que es mediante esta herramienta que se va a poder promulgar las normas necesarias para una adecuada convivencia.

Los orígenes del monismo jurídico han tenido como base la función centralizadora del Estado, producido en un determinado contexto histórico-político que motivó a que este sea el ente creador de las normas jurídicas que regule la convivencia pacífica de todos los ciudadanos. No obstante, los orígenes y las características del paradigma convencional del cual somos parte, han surgido distintas críticas que buscan cuestionar el monopolio legal del Estado, señalando que este no es el único ente que puede crear Derecho y, por consiguiente, creador de normas jurídicas con vinculatoriedad y coerción.

25.- López Bárcenas, Francisco. "Ensayo sobre la ceguera...jurídica: Las teorías jurídicas y el derecho entre los Ñuú Savi" en AAVV. "Pluralismo Jurídico: Otros Horizontes". UNAM: Ediciones Coyoacán, 2007, pág. 71: "De esta manera, el derecho comenzó a visualizarse a partir de diversos elementos. En primer lugar, se estimaba que constituía un orden o sistema, pues todas sus normas se ordenaban jerárquicamente, a partir de aquellas que expresaban la voluntad general; en segundo lugar, dadas las condiciones de igualdad formal de todos los sujetos a quienes se podía aplicar, se consideraba que el derecho debía aplicarse a todos por igual, estableciendo que los jueces no podían dejar de resolver algún asunto alegando silencio, oscuridad o insuficiencia de la ley, y, quien lo hiciera, podía ser sancionado; de igual manera las leyes no podían derogarse por convenciones particulares o por la costumbre".

26.- Castro-Gomez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en Lander, Edgardo (compilador). "La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas". Buenos Aires: CLACSO, 2000, pág. 147: "Quisiera mostrar que cuando hablamos de la modernidad como "proyecto" nos estamos refiriendo también, y principalmente, a la existencia de una instancia central a partir del cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social. Esa instancia central es el Estado, garante de la organización racional de la vida humana (...) El Estado es entendido como la esfera en donde todos los intereses encontrados de la sociedad pueden llegar una "síntesis", esto es, como el locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos, para ello se requiere la aplicación estricta de "criterios racionales" que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por el mismo. Esto significa que el Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para "dirigir" racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo con criterios establecidos científicamente de antemano".

27.- Hobbes, Thomas. "El Leviatán". Traducción de Manuel Sánchez Sarto". 2^o edición. México: FCE, 1980, Pág. 166 y ss.

28.- Locke, Jhon. "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil". Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Tecnos, 2006.



Las críticas que se han esbozado ante el monopolio legal estatal tienen sus bases en la antropología y sociología jurídica, las cuales permiten dilucidar que el proyecto estatal no tiene en cuenta las diversidades que existen en un determinado espacio geopolítico sobre el cual se circunscribe el Estado.²⁹ Asimismo, se ha señalado que el proyecto centralista no tiene en cuenta el concepto de cultura (rectius: las culturas), la cual no se encuentra reflejada y respetada en las distintas normas que el Estado promulga, denunciando la conducta asimilacionista que se ha llevado a cabo a lo largo de la historia de las naciones latinoamericanas.³⁰

Es interesante la opinión que desde el punto de vista de la antropología se manifiesta, al señalar que:

[...] se ha cuestionado el monismo jurídico liberal cuando éste ha venido de la mano del postulado que defiende la universalidad del derecho occidental y sus valores, mostrando su marcado carácter cultural y su arraigo en una tradición histórica precisa, su carácter contextual en la medida en que se supone una manera determinada de imaginar lo real. Así, no sólo a escala global sino local, el derecho occidental es uno de los principios, pero sólo uno de ellos de organización social.^{31 32}

Una de las principales críticas al monismo jurídico, es que no tiene en cuenta la diversidad que existe dentro de la sociedad al momento de promulgar sus normas, las cuales dados los vacíos y las incongruencias con las prácticas manejadas por ciertos sectores de la población terminan siendo incumplidas, generándose normas paralelas que gozan de la eficacia con la que no cuentan las normas promulgadas por el Estado. Este ejemplo, ha sido debidamente estudiado en los pueblos indígenas, en donde se han desarrollado estudios que comprueban que muchas veces estas organizaciones sociales viven al margen del ordenamiento legal promulgado.³³

29.- De Souza Santos, Boaventura. "La Globalización del Derecho: Los nuevos caminos de la regulación y emancipación". Traducción de Cesar Rodríguez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998, Pág. 20: "La concepción sociológica del campo jurídico presentada aquí exige un concepto de derecho suficientemente amplio y flexible para abarcar las dinámicas sociojurídicas que ocurren en marcos especiales y temporales tan diversos. El concepto de derecho propuesto por la teoría jurídica liberal – la ecuación entre nación, Estado y derecho – y elaborada sobre las bases del positivismo jurídico de los siglos XIX y XX, es demasiado estrecho para los propósitos porque reconoce sólo uno de los espacios y tiempos: el nacional. Con base en la literatura de la antropología y la filosofía jurídicas antipositivista de finales del siglo XIX, concibo el derecho como un cuerpo de procedimientos y estándares normativos regulados, que se considera exigible ante un juez o tercero que imparte justicia y que contribuye a la creación y prevención de disputas, así como a su solución mediante un discurso argumentativo acompañado de la amenaza de fuerza".

30.- Yrigoyen Fajardo, Raquel. "Tratamiento judicial de la diversidad cultural y la jurisdicción especial en el Perú" recuperado de <<http://alertanet.org/ryf-arica2-vf.htm>>, pág. 1: "Desde la configuración de los Estados Latinoamericanos en el s. XIX, se instalaron en la cultura jurídica la ideología del Estado-Nación y el monismo legal, asociados a la teoría del monopolio estatal de la violencia legítima. El ideal de construir naciones culturalmente homogéneas, a fuerza de negar la realidad plural y las culturas indígenas, fue parte del proyecto político asimilacionista que los legisladores plasmaron en la institucionalidad jurídica republicana. Se identificaba "nación" con la idea de un solo pueblo con una sola cultura, religión, idioma e identidad, el cual debía estar regido por una sola ley y sistema de justicia. Se eliminó el sistema colonial de regímenes jurídicos diferenciados para dar paso a una ciudadanía de individuos, formalmente libres e iguales ante la ley. Los derechos colectivos a la tierra, así como la cultura, idiomas, conocimientos, sistemas de creencias, normas, valores y derecho indígena fueron desconocidos por la legalidad oficial, mientras que se reforzaba la expropiación de tierras comunales, la explotación económica, la marginación política y la discriminación de facto de los indígenas".

31.- Bonilla, Daniel y Ariza, Lizardo. "El pluralismo jurídico. Contribuciones debilidades y retos de un concepto polémico" en Bonilla, Daniel (et all). "Pluralismo Jurídico". Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2008, Pág. 8.

32.- Nader, Laura. "Le forze vive del diritto: Un' introduzione all' antropologia giuridica" a cura di Elisabetta Grande. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, 72: "En otras palabras, un estudio antropológico del derecho no conoce barreras y desafía los conceptos preconstituidos sobre la naturaleza autónoma del derecho visto como no alterado por las relaciones sociales y económicas, por las fuerzas políticas y por los fenómenos culturales, desenmascarando en este modo la existencia de mitos ideológicos".

33.- Correas, Oscar. "Introducción a la Sociología Jurídica". 1º edición. México: Ediciones Coyoacán, Pág. 111: "México es un país en el



Wolkmer siguiendo al estudio que realizó Boaventura de Souza Santos, manifestó que:

[...] el pluralismo jurídico tiene dos orígenes –el colonial y el no colonial–, con sus posibles desdoblamientos históricos. En el primer caso, el pluralismo jurídico se desarrolla en países que fueron denominados económica y políticamente, siendo obligados a aceptar las normas jurídicas de las metrópolis – el colonialismo inglés, portugués, etc. – con esto, forzosamente se impuso la unificación y administración de la colonia, posibilitando la coexistencia, en un mismo espacio, del derecho del estado colonizador y de los derechos tradicionales. Autóctona convivencia esta que se volvió en algunos momentos, factor de conflictos y de acomodaciones precarias.³⁴

Las prácticas antes mencionadas tienen su razón de ser muchas veces en la no presencia del Estado en dichas casos; sin embargo, cuentan con una base mucho más grande al momento de analizar su cultura y costumbres, las cuales no son tomadas en cuenta por el ordenamiento jurídico, dado el carácter eminentemente formalista con el que cuenta, así como el carácter decididamente centralista que asume al momento de concebir que es el Estado y sólo el Estado el único ente productor de normas jurídicas generales que regulan un determinado espacio.

Al respecto, son pertinentes las palabras de Ardila Amaya, que al respecto señala que:

Hoy puede reconocerse un conjunto de dinámicas diferencias de las del derecho estatal que compiten con él en la regulación social, para cuya definición se acude a la categoría de pluralismo jurídico. Con tal concepto se abarca una amplia diversidad de dinámicas sociales de regulación entre las que se destacan las que se dan al interior de las comunidades tradicionales, o en nuevas comunidades excluidas o marginalizadas; las que se emergen como resultado de la acción de los nuevos movimientos sociales; las que se presentan en casos de crisis institucional, e incluso, las que son el resultado de los procesos de globalización del capital.³⁵

Con base en lo señalado, se ha definido al pluralismo jurídico como “la coexistencia, en un mismo territorio, de dos o más sistemas jurídicos: es decir, de normas que se organizan alrededor de distintas reglas de reconocimiento”³⁶. Se alude a la existencia de un pluralismo jurídico clásico y de un nuevo pluralismo jurídico. La diferencia entre ambos es que el primero se formó a partir de

que sucede este fenómeno: existen comunidades que obedecen normas que no han sido dictadas por el Estado mexicano organizado alrededor de la norma fundante que dice: es obligatoria obedecer la constitución dictada por los constituyentes de 1917 (...) existen muchísimos grupos que “tienen costumbres” – como dicen los antropólogos – que chocan con las leyes del Estado mexicano. Y no sólo los indígenas: la historia reciente muestra casos insólitos de comunidades, que como algunas universidades, se rigen por normas que provienen de fuentes distintas que las leyes universitarias del Estado mexicano. Un concepto útil de derecho, debe poder dar cuenta de estos fenómenos de pluralidad que se observan por doquier (...).”

34.- Wolkmer, Antonio Carlos. “Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatorio para América Latina” en AAVV. “Derecho y Sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos [...]” Pág. 250.

35.- Ardila Amaya, Edgar. “Pluralismo Jurídico: Apuntes para el Debate” en “El Otro Derecho” número 26-27. Abril, 2002, Bogotá: ILSA, Pág. 53

36.- Correas, Oscar. Ob cit...Pág. 110.



la concepción del pluralismo jurídico como parte de un proceso de colonialismo, cuyo resultado fue la presencia del derecho aprobado y promulgado por la metrópoli en contraste con el derecho ejercido en la comunidad dominada. Mientras tanto, el nuevo pluralismo jurídico entiende que existen casos de pluralismo independientemente de que se hayan originado con base en un procedimiento de colonización y que coexisten dentro de un mismo espacio geopolítico con independencia y autonomía. Mientras que, en el pluralismo jurídico clásico, nos encontramos ante la presencia de un derecho subordinado como es el caso de la comunidad dominada, en el nuevo pluralismo jurídico encontramos que ambos órdenes jurídicos conservan su independencia y autonomía, pudiendo incluso producirse su interrelación dentro de un determinado espacio.

Asimismo, también se ha hablado de un pluralismo jurídico conservador y emancipador, que a grandes rasgos guarda similitudes con la clasificación anteriormente esbozada, siendo que el primero no reconoce una verdadera autonomía e independencia al derecho elaborado por ciertas comunidades, dado que su eficacia y validez tiene limitaciones con respecto a las normas dictadas por el Estado;³⁷ mientras que, el segundo afirma de manera positiva la autonomía plena y la efectiva vigencia del derecho elaborado por organizaciones distintas del Estado. Se prefiere hablar de una interrelación, mas no de una integración que en cierta forma implica subordinación al derecho estatal.³⁸

La clasificación antes mencionada, reviste una importancia fundamental con relación a los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad. En efecto, dependiendo del enfoque en que entendamos al pluralismo jurídico, podemos entender si tenemos una concepción multicultural o intercultural del tema. Si abogamos por una concepción clásica o conservadora de pluralismo jurídico, estaremos dentro del marco de la multiculturalidad, puesto que sólo reconoceríamos al “otro” siempre y cuando su actuación se circunscriba bajo el reconocimiento y tutela del ordenamiento jurídico estatal; mientras que si abogamos por una concepción nueva o emancipadora del pluralismo jurídico, estaremos dentro del plano de la interculturalidad, dado que reconoceríamos no sólo la presencia o existencia de entes paralelos al ordenamiento jurídico estatal, sino que también reconoceríamos su autonomía e independencia a fin de formular y crear sus propias reglas.³⁹

37.- Inksater, Kimberly. “Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Jurídico Transformativo” recuperado de <www.cebem.org/cmsfiles/.../kimberlyinksater.tesinapluralismojuridico.pdf>, pág. 7: “El pluralismo céntrico estatal del Estado post-colonial se caracteriza por el reconocimiento de la pluralidad dentro del sistema legal estatal. A pesar del término aplicado (clásico, débil o formal) este pluralismo céntrico estatal se refiere a diferentes leyes para diferentes grupos de la sociedad, todavía en el marco del derecho estatal y a menudo en un contexto colonial o post-colonial [...] Este tipo de pluralismo jurídico ocurre cuando el Estado reconoce el “otro” derecho, como el “derecho consuetudinario” de los pueblos originarios, pero puede restringir su aplicación a asuntos personales en los cuales el Estado no estaba o no está involucrado”.

38.- Wolkmer, Antonio Carlos. “Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatorio para América Latina” en AAVV. “Derecho y Sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos”. Pág. 253: “El pluralismo de corte conservador se contraponen radicalmente al pluralismo progresista y democrático que propongo. La diferencia entre el primero y el segundo radica fundamentalmente en el hecho de que el pluralismo conservador hace inviable la organización de las masas y enmascara la verdadera participación, mientras que el pluralismo progresista, como estrategia democrática de integración, procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de base”.

39.- Preferimos adoptar una concepción intercultural en el presente tema, dado que el multiculturalismo como tal, ha sido denunciado por formar parte del proceso de asimilación propio del capitalismo actual que estamos viviendo. Al respecto, es fundamental al artículo de Zizek, Slavoj. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en “Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo”. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998, Pág. 172: “Y desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que – desde una suerte de posición global vacía - trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como ‘nativos’, cuya mayoría debe ser estudiada y ‘respetada’ cuidadosamente [...] en otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo a distancia’; ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada”.



De lo expuesto podemos apreciar que el fundamento sobre el cual se sustenta la constitución del gobierno autónomo wampis recae sobre el concepto de pluralismo jurídico emancipador el cual apuesta por un reconocimiento independiente del derecho oficial impuesto por el Estado, de formas de organización e institucionalidades que obedezcan a lógicas culturales y autónomas. El estatuto del Gobierno Territorial Autónomo Wampis, si bien reconoce el territorio y la organización política del estado peruano a través del respeto a sus símbolos, exige el respeto de su organización territorial y autónoma, sobre la cual reclama la potestad de regulación y ordenamiento. No estamos frente a un proceso de subordinación al ordenamiento jurídico oficial, sino ante un proceso de reivindicación jurídica y política de un conjunto de pueblos indígenas sobre sus territorios y organizaciones.

El concepto de pluralismo jurídico emancipador se relaciona profundamente con la reivindicación sobre la gobernanza territorial que viene siendo exigida por diversos pueblos indígenas de la región. Esta gobernanza territorial indígena se sustenta en su calidad de pueblos originarios y en la reivindicación histórica de sus demandas frente al Estado. Nos encontramos frente a la reivindicación de una autonomía que viene siendo trabajada desde distintos marcos teóricos dentro de la esfera de la crítica jurídica, siendo uno de los más importantes el conjunto de teorías que, tomando como referencia el marco postcolonial, apuestan por la descolonización del derecho.

Teniendo en cuenta dicho marco teórico, se plantea una revolución epistemológica en donde se toman en cuenta las experiencias y vivencias de los “otros”, quienes han sido desplazados por un sistema homogeneizante, que se presenta racional y científico, apostándose por una “filosofía de la liberación”.⁴⁰ De la misma manera, se denuncia que el discurso del desarrollo ha producido un aparato eficiente para producir conocimiento a fin de ejercer poder sobre el denominado tercer mundo.⁴¹ Se puede manifestar, entonces, que de una revisión de los aportes brindados bajo este marco teórico, se reconoce que la situación actual mundial, además de ser capitalista y moderna resulta colonial, razón por la que se plantea realizar un giro decolonial, el cual “tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas”.⁴² Es decir, el giro decolonial implica finalizar el proceso que quedó inconcluso con la independencia jurídico-política de los países americanos, la cual debe ir más allá de su carácter institucional, apostando por una independencia decididamente epistémica.

Los postulados de la postcolonialidad han tenido mucho eco en el contexto actual, siendo impulsada por diversos investigadores y activistas, quienes proponen revalorar la epistemología y los saberes de los pueblos originarios, creándose categorías como las del “Buen Vivir” y “Sumak Kawsay”, los cuales han sido reconocidos en instrumentos constitucionales, como lo es en el caso de Bolivia y Ecuador, en virtud de la presión ejercida por movimientos políticos de reivindicación indígena, quienes lograron poner en la agenda de la discusión nacional sus luchas.

Los postulados teóricos de la postcolonialidad han encontrado sustento práctico en los movimientos indígenas de diversos países latinoamericanos, quienes reclaman y exigen que el estado

40.- Dussel, Enrique. “Filosofía de la liberación”. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

41.- Escobar, Arturo. “La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo”. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana, 2007.

42.- Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores), “El giro decolonial: reflexiones para una realidad epistémica más allá del capitalismo global”. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.



republicano colonial bajo cuyo yugo se encuentran, respete el derecho a su autodeterminación. Se denuncia que los pueblos indígenas, a lo largo de todos estos años, han estado sometidos bajo un proceso de colonización interna, siendo momento de que el pueda ser transformado en términos de plurinacionalidad;⁴³ esto implica considerar a estos sujetos no solo bajo la categoría de “pueblos”, sino como “naciones”.

Si bien en otro lugar he formulado algunas consideraciones críticas al marco decolonial en torno al tratamiento de los pueblos indígenas, no se puede negar la influencia que viene teniendo y, sobre todo, la vasta red de apoyos a través del activismo que asumen sus postulados en la defensa de los derechos indígenas. El hecho de que el pueblo indígena wampis se haya proclamado como una nación dentro del territorio de la República del Perú, constituye un avance importante y alentador hacia el paradigma de la plurinacionalidad que se viene construyendo desde la crítica legal.

Reflexiones finales

A lo largo del presente artículo hemos podido apreciar cómo la gestación del proceso del gobierno autónomo wampis plantea interesantes retos y avances dentro de la crítica jurídica. En efecto, la lucha de la población wampis, al igual que muchos otros pueblos indígenas en la región, permite cuestionar los límites y alcances del concepto tradicional de Estado nación, sobre el cual se ha construido la mayoría de estados latinoamericanos.

La lucha por la gobernanza territorial indígena a través de las demandas de autonomía y autogestión del territorio fortalece el concepto de pluralismo jurídico en su variante emancipadora, toda vez que se apuesta por la no subordinación del ordenamiento jurídico y la estructura jurídico indígena al derecho oficial impulsado desde el Estado.

Si bien la constitución del gobierno autónomo wampis reconoce la unidad jurídica del territorio peruano, pone énfasis en la gestión de su territorio con base a su propia estructura, la cual se construye teniendo en cuenta su cultura y organización. Estamos pues, en presencia de una manifestación del pluralismo jurídico emancipador, el cual en base a la gobernanza territorial indígena interpela al Estado y lo conmina a reformular las relaciones bajo un enfoque distinto.

Este tipo de procesos que se vienen presentando en el terreno de la práctica jurídico-política constituye un aliciente sumamente interesante para los estudios de crítica legal, puesto que se pone en evidencia la existencia y el reclamo de sujetos que, a lo largo de la historia, han tenido una posición subalterna y marginal en el escenario jurídico-político.

Bibliografía

- Ardila Amaya, Edgar. “Pluralismo Jurídico: Apuntes para el Debate” en “El Otro Derecho” número 26-27. Abril, 2002, Bogotá: ILSA.
- Bonilla, Daniel y Ariza, Lizardo. “El pluralismo jurídico. Contribuciones debilidades y retos de un concepto polémico” en Bonilla, Daniel (et al). “Pluralismo Jurídico”. Bogotá: Siglo del Hombrs Editores, 2007.

43.- Merino, Roger y Valencia, Areli (Coords.), “Pueblos indígenas, derechos humanos y Estado Plurinacional, Lima: Palestra Editores, 2018.



- Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores), "El giro decolonial: reflexiones para una realidad epistémica más allá del capitalismo global". Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castro-Gomez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en Lander, Edgardo (compilador). "La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas". Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Correas, Oscar. "Introducción a la Sociología Jurídica". 1º edición. México: Ediciones Coyoacán, 1995.
- Degregori, Carlos Iván. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú" en "El aprendiz de brujo y el curandero chino", Obras escogidas VI Carlos Iván Degregori, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016.
- De Souza Santos, Boaventura. "La Globalización del Derecho: Los nuevos caminos de la regulación y emancipación". Traducción de Cesar Rodríguez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- De Souza Santos, Boaventura. "El uso contra-hegemónico del Derecho en la lucha por la globalización desde abajo" en "Anales de la cátedra Francisco Suárez: Revista de Filosofía Jurídica y Política", número 39, 2005.
- Dussel, Enrique. "Filosofía de la liberación". México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Escobar, Arturo. "La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo". Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana, 2007.
- De Souza Santos, Boaventura. "El uso contra-hegemónico del Derecho en la lucha por la globalización desde abajo" en "Anales de la cátedra Francisco Suárez: Revista de Filosofía Jurídica y Política, número 39, 2005, pp. 363-420.
- Gamboa Balbín, Aída. "Movimientos indígenas amazónicos y acción colectiva en conflictos socioambientales: Los casos de la Reserva Comunal Amarekaeri y la cuenca del río Curaray" en Revista Politai: Revista de Ciencia Política, Lima: Asociación Civil Politai, año 4, número 6, 2013, pp. 113-124.
- Hobbes, Thomas. "El Leviatán". Traducción de Manuel Sánchez Sarto". 2º edición. México: FCE, 1980.
- Inksater, Kimberly. "Resolviendo tensiones entre Derecho Indígena y normas de Derechos Humanos a través del Pluralismo Juri-Cultural Transformativo" recuperado de <www.cebem.org/cmsfiles/.../kimberlyinksater.tesinapluralismojuridico.pdf>
- Locke, Jhon. "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil". Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Tecnos, 2006.
- López Barcenás, Francisco. "Ensayo sobre la ceguera...jurídica: Las teorías jurídicas y el derecho entre los Ñúú Savi" en AAVV. "Pluralismo Jurídico: Otros Horizontes". UNAM: Ediciones Coyoacán, 2007.
- Mayor Aparicio, Pedro y Bodmer, Richard. "Pueblos indígenas de la amazonía peruana". Iquitos: Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía, 2009.
- Merino, Roger y Valencia, Areli (Coord.). "Pueblos indígenas, derechos humanos y Estado Plurinacional". Lima: Palestra Editores, 2018.
- Merino, Roger. "Autodeterminación indígena y gobernanza territorial en la amazonía" en Revista Argumentos. Instituto de Estudios Peruanos, edición N° 3, año 11, 2017, pp. 21-26.
- Nacion Wampis. "Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis", recuperado de <<https://nacionwampis.com/autonomia-en-accion/#estatuto>>.
- Nader, Laura. "Le forze vive del diritto: Un'introduzione all'antropologia giuridica" a cura di Elisabetta Grande. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.
- Paredes, Maritza. "Representación política indígena: Un análisis comparativo subnacional". Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.



- Pau, Stefano. "Más antes. Así era: Literaturas del caucho en la amazonía peruana". Lima: Pakarina Ediciones", 2019.
- Quiñonez Ore, Daniel. "La descolonización del Derecho en el estudio de los pueblos indígenas en el Perú: Perspectivas críticas" en "Revista Crítica de Derecho Privado", Lima: s/e, 2018 pp. 183-201.
- Royo-Villanova y Payá, Jaime. "La otra cara del baguazo". Lima: Planeta Editores, pp. 135-137, 2017.
- Taish Maanchi, Julián. "Pedagogía ancestral awajun: La elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de nuevo Israel y Nuevo Jerusalén". Tesis para optar el Grado de Magister en Educación Intercultural Bilingüe, 1998.
- Wolkmer, Antonio Carlos. "Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatorio para América Latina" en AAVV. "Derecho y Sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos". Colección en Clave Sur. Bogota: Ed. ILSA, 2003.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. "Tratamiento judicial de la diversidad cultural y la jurisdicción especial en el Perú" recuperado de <<http://alertanet.org/ryf-arica2-vf.htm>>
- Zizek, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en "Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo". Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.



LIBRE DETERMINACIÓN Y MEGAPROYECTOS: EL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA Y POPULAR DE XPUJIL (CRIPX) FRENTE AL TREN MAYA

Autor: Bianca Bachelot

Doctorante del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, Maestra en Administración de Empresas y Asuntos Internacionales y Licenciada en Economía y Administración de Empresas por la Universidad Paris 1 Panteón Sorbona. Líneas de investigación: Estado y sociedad: instituciones, procesos y movimientos sociales en América Latina. Participa en el seminario PAPIIT: Autonomía vs Hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina, aportes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares, coordinado por Gaya Makaran y Jesús Serina. Contacto: biancabachelot@yahoo.fr

(Self-determination and megaprojects: The Regional Indigenous and Popular Counsel of Xpujil (CRIPX) against the Maya Train)

Resumen *El presente texto parte del argumento de que, en México, la lucha por la libre determinación de los pueblos se realiza en el marco de movimientos sociales que se organizan, entre otros, debido a los conflictos socioambientales generados por las políticas públicas impulsadas por los gobiernos de corte neo desarrollistas. En ese sentido, se analizan los campos de interacción entre el estado y las organizaciones indígenas y la correlación de fuerzas entre el paradigma del neo desarrollo versus el horizonte político de la libre determinación, a partir del caso concreto de la lucha que está llevando el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) en contra del Tren Maya, bajo la bandera de la libre determinación. Para ello, se estudiaron varios ejes de confrontación en torno a la consulta previa, libre e informada, así como las estrategias y perspectivas para la construcción de la libre determinación a nivel local, nacional y latinoamericano.*

Palabras claves: Libre determinación. Pueblos indígenas, neodesarrollismo, neoextractivismo, megaproyectos.

Abstract *In the following work, we argue that the fight for the self-determination of indigenous people is carried out in Mexico in the mark of social movements organized born, among others, in socio-environmental conflicts generated by public policies promoted by neo-developmental governments. To do this, I analyse the fields interaction between the state and the indigenous organizations and the correlation of force between the paradigm of neo development and the political horizon of self-determination, based on the specific case of the struggle that the Regional Indigenous and Popular Counsel of Xpujil (CRIPX) is carrying out against the Maya Train, under the banner of the defence of their self-determination. In that perspective, I study several axes of confrontation about prior, free and informed consultation, as well as strategies and perspectives for the construction of self-determination at local, national and Latin American levels.*

Key Words: Self-determination. Indigenous People. Neodevelopmentalism.

Neoextractivism, Megaproject.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.



105

Jul-Dic 2020

Introducción

La relación del estado con los pueblos indígenas se ha ido reconfigurando en función de la naturaleza de las políticas indigenistas desplegadas por los diversos gobiernos, pero también de la evolución del derecho internacional público y del derecho constitucional para el reconocimiento del derecho a la libre determinación y a la autonomía.

Un acontecimiento decisivo en este camino fue, sin duda, la Declaración de Barbados, publicada en 1972, en la cual los representantes de la antropología crítica llamaban a reconocer la situación de colonialismo interno a la cual están sujetos los indígenas. Frente a ello, planteaban su participación en las políticas que les incumben y que el estado reconociera su derecho al autogobierno, al desarrollo y a la defensa como pasos decisivos hacia su liberación.

Las décadas siguientes se caracterizaron, en gran parte de América Latina, por el asentamiento y la expansión del modelo neoliberal. Su máxima expresión en México es la ratificación en 1994, bajo el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), frente al cual emergieron organizaciones indígenas constituidas como sujetos políticos en resistencia.

En México, el gobierno actual tiene como bandera política la ruptura con el modelo neoliberal y asegura que el despliegue de sus políticas públicas se rige por la recuperación del rol del estado como gestor del desarrollo para, de la mano del sector privado, proporcionar bienestar al conjunto de la población.¹ Por ello, calificamos en este trabajo al gobierno actual de México como neo desarrollista.² No obstante, presenta como emblema de su sexenio el proyecto de desarrollo llamado Tren Maya,³ centro de un conflicto cuyo punto nodal es la consulta a las poblaciones indígenas afectadas y su derecho a la libre determinación, y cuyo telar de fondo es la controversia sobre el modelo de desarrollo inherente a esos megaproyectos.⁴

Para las organizaciones indígenas y campesinas que se oponen al Tren Maya, el cambio de régimen representa una continuidad en términos de proyectos de articulación del territorio

1.- Bartra, Armando, "Hacia la cuarta transformación", en Revista Memoria, 1 jun. 2020. Disponible en <<http://revistamemoria.mx/?p=2759>>

2.- De acuerdo con Luis Carlos Bresser Pereira, los fundamentos del neodesarrollismo son: el papel central del estado para suplir las deficiencias del mercado y proveer las condiciones para asegurar la prosperidad de las naciones de ingreso medio a través de su integración internacional competitiva en la economía. Para ello, preconiza su participación activa en la política macroeconómica, particularmente para mantener una tasa de cambio competitiva tras limitar el déficit de la cuenta corriente y el rechazo de la política de crecimiento a través de la deuda exterior. Preconiza también una política industrial competitiva en alianza con el sector privado, cuyo componente central es el cierre de la brecha tecnológica. Finalmente, mantiene activa la política distributiva del gobierno a través de la construcción de un sistema de bienestar y del incentivo de la inclusión productiva a través del objetivo de pleno empleo. Véase Bresser-Pereira, Luiz Carlos, "La nueva teoría desarrollista: una síntesis", en Journal of Economic Literature (Jel), Economía UNAM vol. 14 núm. 40, enero-abril, 2017, pp.48-66.

3.- De acuerdo con el gobierno federal, se trata de un proyecto de reordenamiento territorial para detonar el desarrollo económico en el sureste del país a través de una red ferroviaria de uso mixto, es decir, para el transporte de pasajeros y de carga, tanto de productos agropecuarios como de material de construcción y de combustibles, entre otros. Recorrerá una distancia de 1,500 km aproximadamente y pasará por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, contando con dieciocho estaciones, o polos de desarrollo, y doce paraderos. La entidad legalmente a cargo de su ejecución es el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR). Véase FONATUR, Trazo. Disponible en <<https://www.trenmaya.gob.mx/trazo/>>

4.- Conjunto de proyectos y actividades a gran escala que responden en una estrategia de intervención económica y ocupación territorial. Requieren de largos tiempos de ejecución, exigen presupuestos muy elevados, involucran un alto número de actores públicos y privados, presentan mayores riesgos y altas complejidades tecnológicas, jurídicas y ambientales para llevarse a cabo. Véase López, Aida Luz, "Neoextractivismo y megaproyectos" en Ponencia presentada en el Seminario Megaproyectos, geopolítica y territorios indígenas, Ciudad de México, UACM, Ibero, CLACSO, 27 y 28 de marzo de 2019.



nacional y regional que, como el Plan Puebla Panamá (PPP) en su momento, se inscriben en un modelo capitalista neo extractivista⁵ en el cual su participación se circunscribe a la de trabajadores precarios. Frente a ello, se siguen organizando en la defensa de su derecho a la libre determinación.

El caso del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX),⁶ en el municipio de Calakmul, estado de Campeche, es muy representativo de lo anterior, tanto en términos de trayectoria como de definición contra el conjunto del proyecto del Tren Maya y contra la conversión de la ciudad de Xpujil en polo de desarrollo.

La organización se formó legalmente como Sociedad Civil (S.C) en 1995, en el contexto de expansión del modelo neoliberal y de creciente tensión social y represión política luego del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.⁷ Ante la condición de marginación y pobreza extrema en la cual vivía la población en la región, la cual provenía en su mayoría de diferentes olas migratorias que empezaron con el reparto agrario en 1935 y seguía viviendo desplazamientos forzados por la creación de la reserva de la biósfera de Calakmul (RBC) 1989,⁸ el CRIPX se conformó como unas de las organizaciones indígenas y campesinas en lucha para la “apropiación y valoración de este espacio territorial”,⁹ de la mano con “la conformación de identidades colectivas”.¹⁰

Si la visión del CRIPX, sus valores y su metodología se han ido afinando a largo de los últimos veinticinco años, la organización se define como un “instrumento de gestoría para la resolución de las demandas inmediatas de las comunidades”.¹¹ Sus ejes de acción se han enfocado en disputar espacios de visibilidad para negociar frente al gobierno del estado y exigir la resolución de los problemas de tenencia tierra y de dotación del municipios en servicios básicos, influir en las políticas públicas para que beneficien a los habitantes de Calakmul, así como crear propuestas de desarrollo local a través del apoyo a proyectos productivos que fomenten el uso sustentable de los recursos naturales y la capacitación de sus miembros.¹² Lo

5.- Maristella Svampa reconoce al neoextractivismo como el modelo de acumulación extractivista exportador propio del siglo XXI en las periferias globalizadas. Lo define como un “modelo socio político territorial” que ilumina sobre la crisis socio ecológica actual. Se caracteriza por una fuerte presión sobre los bienes naturales y los territorios, tras la consolidación del modelo de agronegocio y de los proyectos energéticos, y la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. Véase Svampa, Maristella, Las fronteras del neo extractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giros ecoterritoriales y nuevas dependencias. México, Calas, 2019, pp.14-54.

6.- El Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil tiene una cobertura geográfica real de 18 comunidades y una influencia en 24 comunidades en el municipio de Calakmul, con un número aproximado de 800 socios más las familias de cada socio. Véase CRIPX, Cobertura. Disponible en <<https://cripx95.com/cobertura>>

7.- En 1995, el encuentro que dio origen al CRIPX fue el plantón de ocho días y el bloqueo del acceso a la carretera Escárcega-Chetumal, organizado para exigir a la presidencia de la junta municipal que atendiera los problemas de abastecimiento de agua agudizados por la por la que atravesó la región este año. Así, el CRIPX nació de la alianza entre la cooperativa Sociedad Cooperativa S[^]c'ajel T Matye' y el movimiento de comunidades eclesiales de base impulsado por el sacerdote de la teología de la liberación, José Martín del Campo.

8.- Sobre las etapas migratorias que poblaron la región de Calakmul, véase Ericson J. y Maas R, La dinámica p poblacional en los ejidos alrededor de la Reserva de la Biosfera de Calakmul. México, Pronatura-Yucatán,1998.

9.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), Sistematización y Proyección de los Aportes de la Sociedad Civil al Desarrollo Local, 2003, p.6. Disponible en <https://drive.google.com/viewerng/viewer?embedded=true&url=https://cripx95.com/public/pdf/DOCUMENTO_SISTEMATIZACION_DEFINITIVO.docx>

10.- Ibidem, p.7.

11.- Ibidem, p.7.

12.- Ibidem, pp. 10, 25, 38-39.



anterior, manteniendo su independencia de las instituciones políticas, religiosas y civiles.¹³

La estructura organizativa del CRIPX aboga hacia un modelo de democracia participativa, donde la asamblea general se rige como máxima autoridad, seguida de una asamblea de delegados previamente elegidos en las asambleas comunales.¹⁴ En este sentido, la organización sienta sus bases en la construcción del poder popular, entendido como “la participación colectiva y horizontal del pueblo en los procesos de definición y decisión en todas las esferas de su vida”.¹⁵

Una constante dentro de su lucha política ha sido la oposición contundente a los megaproyectos como políticas públicas de corte integracionista que atraviesan la región, amenazando con desarticular sus estructuras comunitarias a la vez que afectan al medio ambiente. Frente a la propuesta del Tren Maya, el CRIPX se ha organizado para expresar su inconformidad y proporcionar información al conjunto de los pueblos y comunidades afectadas sobre su derecho a ser consultados de forma previa, libre, informada y culturalmente adecuada.

Actualmente, el CRIPX está llevando una lucha legal en contra del proyecto de desarrollo Tren Maya, pero, al mismo tiempo, sigue construyendo el horizonte político de la libre determinación a través de la revalorización de las prácticas comunitarias en distintos niveles. Su acción va de la mano con alianzas estratégicas con otros actores de la sociedad civil, por lo cual la organización de la oposición al megaproyecto ha permitido lo que Elisa Cruz Rueda,¹⁶ asesora legal del CRIPX, identifica como “confluencia de voluntades que ya no se pueden parar”.

Para el objetivo de este trabajo, se retomará, sintéticamente, el análisis de relaciones del estado con los pueblos indígenas a partir de la propuesta de Araceli Burguete, lo cual permitirá asentar una postura en términos de confrontación de paradigmas entre el gobierno de la Cuarta Transformación (4T) y el horizonte político de la libre determinación. Luego, ilustraremos esta pugna a través del caso del CRIPX frente al Tren Maya considerando varios ejes de la controversia sobre la consulta. Finalmente, ampliaremos el espectro de construcción de la libre determinación, lo cual nos permitirá visibilizar lo inconciliable de ambos proyectos políticos.

Esta propuesta se ha elaborado con base en la realización de diversas visitas a Xpujil con el CRIPX, durante las cuales se presenciaron etapas del proceso de consulta así como la realización de trabajos de observación y de múltiples entrevistas; de igual modo, hubo seguimiento de los promoventes del amparo en sus giras de comunicación en la Ciudad de México, así como comunicación permanente con Elisa Cruz Rueda y Romel Rubén González Díaz, uno de los fundadores del CRIPX y actual responsable del área de Democracia y Desarrollo de la organización. De igual modo, hubo seguimiento atento del proceso de inicio del megaproyecto a través de los trabajos de fondo realizados por varios grupos de investigación y por grupos del periodismo independiente que cubren el tema.

13.- Ibidem, p.43.

14.- Ibidem, p.19-20. Véase también CRIPX, Organigrama. Disponible en <<https://cripx95.com/organigrama>>

15.- Ibidem, p.1.

16.- Abogada y antropóloga. Profesora investigadora por oposición de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, campus III San Cristóbal de las Casas Chiapas.



La libre determinación como horizonte político

La propuesta de confrontación de paradigmas

Un referente del presente trabajo en términos teóricos e históricos ha sido el artículo de Araceli Burguete “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”.¹⁷ En esta contribución, publicada en 2011, la autora ilustra la trayectoria de resistencias indígenas a partir de los años sesenta a través de lo que llama “confrontación de paradigmas” como “campo de disputa” entre los indígenas y las políticas del estado, y sostiene que el paradigma actual de los pueblos indígenas es el autonómico. Este (contra) paradigma se desenvuelve en términos de revitalización de lo propio y se opone al paradigma del multiculturalismo generado desde los estados latinoamericanos en el marco del inicio y de la posterior expansión del neoliberalismo.

Para dar cuenta de su construcción, Burguete señala los campos de disputa previos y las luchas para sustituirlos: el paradigma de la libre determinación de los pueblos versus el paradigma colonial; el paradigma de la autonomía versus el paradigma del asimiliacionismo/ integracionismo; y, finalmente el paradigma de la autonomía versus el paradigma del multiculturalismo.

La autora ilustra las “confrontaciones de paradigmas” a través de un recorrido histórico y teórico en el cual articula las múltiples aristas que constituyen su argumento: la configuración de los derechos de libre determinación y de autonomía en el derecho internacional público y en el derecho constitucional; las principales etapas de las políticas indigenistas en América Latina y en México; su consecuente impacto sobre las formas de expresión y de organización de las luchas indígenas, a través de encuentros, manifestaciones, declaraciones, o el nacimiento de movimientos armados; los principales actores aglutinados alrededor del emergente liderazgo indígena, tales como algunas organizaciones no gubernamentales (ONG) y grupos de académicos; así como las principales aportaciones teóricas de intelectuales y activistas en el debate sobre la relación del estado con los pueblos indígenas, entre otros.

Un acontecimiento que nos interesa particularmente resaltar de la lectura de Burguete es la emergencia, en los años setenta, de las organizaciones indígenas como nuevo tipo de actor socio-político: “poco a poco, su pliego de demandas y su auto-identificación política fue modificándose, reconfigurando su identidad desde campesinos indígenas hasta asumirse plenamente como pueblos indígenas, politizando su identidad.”¹⁸

Otro elemento relevante para nuestro análisis es la distinción que hace la autora, a lo largo de su argumentación, al desdoblar la autonomía en dos ejes, los cuales responden a dos procesos diferentes, pero complementarios: la autonomía como fin, “en tanto estrategia teórico-jurídico-político para hacer realidad el derecho de autodeterminación”,¹⁹ y la autonomía como proceso, como “lucha para la reconstrucción de los pueblos”.²⁰ Es decir, más allá del reconocimiento del

17.- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en González, Miguel, Burguete, Aracely, Ortiz-T, Pablo, La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, Quito, Ecuador, FLACSO et al., 2010, pp. 63-94.

18.- Ibidem, p.78.

19.- Ibidem, p.87.

20.- Ibidem, p.86.



derecho de autonomía como fin en el derecho internacional público, los pueblos indígenas redirigen sus estrategias de lucha hacia una autonomía de facto, a través de la “reconstitución del espacio comunal”²¹ desde abajo y “sin permiso del estado”.²²

Estas dimensiones, integradas en una sola unidad, son claves para entender la configuración actual de las organizaciones indígenas para el resguardo de su libre determinación en el marco de la defensa de sus territorios amenazados por los megaproyectos.

La propuesta de Araceli Burguete se caracteriza también por el uso del concepto de paradigma, asociado al de pugna, disputa o confrontación para el fortalecimiento de una representación de la realidad sobre otra. Luego de una breve nota teórica metodológica sobre el término,²³ la autora define a los paradigmas como “proyectos políticos (que) se construyen, regularmente, en un contexto de disputa y competencias con otros paradigmas y proyectos, y (...) disputan entre sí (la) hegemonía en el pensamiento social y político.”²⁴

Por ese motivo, se van gestando alrededor de los paradigmas diversos factores cuya identificación y análisis son imprescindibles para una lectura atinada de la estrategia de posicionamiento de cada paradigma y de la correlación de fuerzas que constituye esta confrontación. La autora menciona, entre otros: los paradigmas funcionales a las políticas de gobierno, la identificación de actores y la construcción de grupos académicos, religiosos y de la sociedad civil, las formas en las cuales se les plantea en el debate público y como los medios comunican alrededor de él, así como la disputa en términos de reconocimientos y recursos por partes de organismos público y privados, nacionales e internacionales.²⁵

En este sentido, comparto con Araceli Burguete su lectura de la relación entre los pueblos indígenas y el estado en términos de confrontación de paradigmas como efecto de la divergencia entre sus proyectos políticos. Considero, además, que los diversos puntos que la autora recalca para ilustrar esos paradigmas son herramientas de análisis pertinentes. Desde luego, su propuesta sigue siendo muy vigente para una lectura de las interacciones entre el gobierno actual en México y las organizaciones indígenas que están resistiendo a partir de su oposición a los megaproyectos que impulsa la 4T, en particular el proyecto de desarrollo integral llamado Tren Maya.

Quisiera, sin embargo, enfatizar dos límites en el uso del concepto de paradigma para el presente trabajo. En primer lugar, aunque se use el concepto de paradigma neodesarrollista, de acuerdo con la definición de Bresser, como propuesta de calificación del actual gobierno a partir del estudio de su discurso, parte de este trabajo busca resaltar sus límites y contradicciones a través del estudio de caso del Tren Maya. Por otro lado, si bien Araceli Burguete se refiere al paradigma de la libre determinación, preferimos aquí alternar el uso del concepto de paradigma con otros términos que el CRIPX utiliza en sus manifestaciones, como horizonte político.

21.- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”, en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, CIESAS, FLACSO-Ecuador, FLACSO-Guatemala, 2008, pp.15-64.

22.- González, Miguel, “Autonomías Territoriales con permiso y sin permiso del Estado. Análisis comparativo de los procesos autonómicos en Chiapas y Nicaragua”. En *Boletín de Antropología Americana* Núm. 38, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 2002, pp. 211-226. Tomado de Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización...” op.cit.

23.- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, op. cit., pp. 65-68.

24.- *Ibidem*, p.66.

25.- *Ibidem*, pp. 66-67.



El Tren Maya: expresión de la construcción del paradigma neodesarrollista y de sus límites

En este apartado, nos proponemos articular los lineamientos principales planteados desde el oficialismo para “transitar del neoliberalismo a una economía moral del bienestar” con los del Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2019-2024 sobre políticas públicas y megaproyectos y con los componentes y argumentos esgrimidos sobre el Tren Maya.

Uno de los fundamentos de la 4T es recuperar el rol del estado como rector del desarrollo, lo que implica, a partir del cambio de matriz para la toma de decisiones, priorizar el desarrollo incluyente y la redistribución. Este desarrollo se consigue alentando el crecimiento productivo, es decir, orientando el gasto público e induciendo la inversión privada “al tipo de crecimiento que genera bienestar”. En este sentido, el Tren Maya, así como el corredor transístmico, constituyen “grandes proyectos estatales-privados-sociales” y, al atender el sur del país y los sectores más pobres de la población, “revierten las prioridades neoliberales”.²⁶

Estos planteamientos se expresan claramente en el PND, cuyas propuestas buscan recoger “el cambio de paradigma aprobado en las urnas el 1 de julio de 2018, y ese cambio incluye el del concepto mismo de desarrollo”.²⁷ Al recordar el legado del plan sexenal del general Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940),²⁸ se reconoce también la imposibilidad de aplicar en 2019 “un retorno a las estrategias del desarrollo estabilizador”.²⁹ Acorde al PND 2019-2024, la propuesta de desarrollo incluyente impulsada por el gobierno federal tiene como propósito construir una “modernidad desde abajo, entre todos y sin excluir a nadie”.³⁰ Lo anterior, “siendo respetuosos de los pueblos originarios, sus usos y costumbres, y su derecho a la autodeterminación y a la preservación de sus territorios”.³¹

Desde luego, es importante conocer las diversas dimensiones que conlleva el Tren Maya, oficialmente denominado proyecto de “desarrollo integral territorial y urbano de la región sureste de México-corredor regional Tren Maya”.³² A corto plazo,³³ permitirá repartir el derrame económico generado por el turismo y la urbanización asociada a la construcción de los polos de desarrollo.³⁴ A mediano y largo plazo, la actividad de carga permitirá mejorar la conectividad de la península, para su inserción competitiva en la economía internacional.³⁵

26.- Bartra, Armando, op. cit.

27.- Presidencia de la República, Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, p.7. Disponible en <<https://lopezobrador.org.mx/wp-content/uploads/2019/05/PLAN-NACIONAL-DE-DESARROLLO-2019-2024.pdf>>

28.- Ibidem, pp. 4-5. En particular, en términos del fortalecimiento del mercado interno y de la construcción de infraestructura por parte del Estado y políticas de fomento a la industrialización en sus modalidades privada y público-privada, entre otros.

29.- Ibidem, p.35. Considerando los criterios siguientes: la inserción de México en una economía mundial abierta, los efectos de revolución digital sobre las viejas lógicas del comercio y de las relaciones sociales y el grado de integración económica con Estados Unidos.

30.- Ibidem, p.36.

31.- Ibidem, p.10.

32.- Acuerdo de contribución entre el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos a través del Fondo Nacional de Fomento al Turismo y el Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos, para ejecutar el proyecto denominado “desarrollo integral territorial y urbano de la región sureste de México-corredor regional Tren Maya”. Disponible en <<https://url2.cl/iKpTQ>>

33.- FONATUR, Turismo. Disponible en <<https://www.trenmaya.gob.mx/turismo/>>/

34.- Según ONU Hábitat, quien asesora FONATUR en las actividades de planeación urbana, el conjunto del proyecto y sus implicaciones permitirá crear casi un millón de nuevos empleos en la región, de los cuales 46% serán ocupados por personas que pertenecen a pueblos originarios, lo que representa un incremento del 38% con respecto a la población originaria ocupada en 2015. Véase ONU Hábitat, ONU HABITAT analiza el impacto del Tren Maya. Disponible en <<https://onuhabitat.org.mx/index.php/onu-habitat-analiza-el-impacto-del-tren-maya>>

35.- FONATUR, Transporte de mercancías. Disponible en <<https://www.trenmaya.gob.mx/transporte-de-mercancias/>>



En este sentido, el gobierno federal enfatiza ahora sobre su estrategia para impulsar el sector agroalimentario local y agregar valor al sector primario, gracias a la construcción de infraestructura agroindustrial que permitirá soportar el potencial productivo de la región³⁶ y, gracias a su conexión con nodos logísticos, facilitar su exportación en los mercados regionales, nacionales e internacionales.³⁷ Así, el Tren Maya se presenta como un “tren para todos” que, gracias a sus “1500 km de esperanzas” se vincula con las comunidades y ofrece “un sinnúmero de oportunidades de desarrollo, sin menoscabar los derechos de sus habitantes.”³⁸

Para matizar, o bien contrarrestar el discurso oficial, varios grupos de la sociedad civil realizan investigaciones de diversas índoles generando información valiosa para construir otras miradas sobre el propósito del megaproyecto y sus implicaciones.

Ceceña, por ejemplo, alerta sobre las implicaciones geopolíticas del megaproyecto y su articulación con el del corredor transistmico. Considerando la saturación del canal de Panamá y la guerra comercial entre Estados Unidos (EEUU) y China, existe un “riesgo para la soberanía de la nación, al ceder las decisiones y prácticas a los grandes capitales o a los intereses estratégicos de la disputa hegemónica mundial.”³⁹ Lo anterior nos remite al análisis de Svampa, quien coloca el neoextractivismo en el marco geopolítico de la transición hegemónica frente al ascenso de China como potencia mundial, lo que genera un “poli centrismo conflictivo”,⁴⁰ determinante en la definición de políticas públicas. Por otro lado, Prieto Diaz enfatiza sobre la doble función de los megaproyectos, a su vez detonadores de expulsión y “tapones migratorios”.⁴¹ Lo anterior nos llama a reflexionar sobre la relación entre el régimen político, la crisis de la democracia y de los derechos humanos en el marco del neoextractivismo.⁴²

Por otra parte, varios trabajos de investigación han permitido demostrar que el trazo del Tren Maya favorece directamente a los intereses privados de los grandes capitales en los sectores del turismo, de la construcción y de la agroindustria,⁴³ lo que pone en jaque el eje argumentativo esgrimido desde el oficialismo y que pretende impulsar el sector agroalimentario local a través de la articulación y conectividad de las “pequeñas unidades de producción”.⁴⁴

En cuanto al CRIPX, contrapone al Tren Maya el horizonte político la libre determinación. Este horizonte se desdobra en 2 ejes: una visión del desarrollo “desde abajo” y “descentralizado” y la

36.- Cámara de diputados, “Foro: Iniciativas de Articulación Productiva del Sector Agroalimentario en torno al Tren Maya,” Youtube, 9 jul. de 2020. Consultado el 29 jul.2020. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=-CZnpWccHUQ>>

37.- FONATUR, Agroalimentario. Disponible en <<https://www.trenmaya.gob.mx/agroalimentario/>>

38.- FONATUR, Eje social. Disponible en <<https://www.trenmaya.gob.mx/social/>>

39.- Ceceña, Ana Esther, “Geopolítica de los estrechos: canales, trenes y conexiones catastróficas”, en Panamá en Tehuantepec. Colonización ferroviaria del sureste de México. Cuenca petrolera del norte de América y pasos interoceánicos, en América Latina en Movimiento, 547, México, OLAG, feb-mar 2020, pp. 1-4. Disponible en <<https://www.alainet.org/es/revistas/547>>

40.- Svampa, Maristella, op. cit, p.20.

41.- Prieto Diaz, Sergio, “(In) movilidades y megaproyectos: El Tren Maya y las nuevas: Fronteras del Sur de México”, op.cit... pp. 17-20.

42.- Svampa, Maristella, op. cit, p.20.

43.- Para el detalle sobre las modalidades de financiamiento del proyecto, los actores empresariales involucrados y el conjunto de intereses privados que convergen en la península. Véase el reporte especial sobre el Tren Maya realizado por la revista Proceso: Tourliere, Mathieu, et al., “Tren Maya: la obstinación”, en Revista Proceso, abril 2020. Disponible en <<https://trenmaya.proceso.com.mx/>>

44.- Para más información sobre las alianzas entre los gobiernos neo desarrollistas y el agronegocio, véase Katz, Claudio, “¿Qué es el neo-desarrollismo? una visión crítica”, en Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales, 2014



obtención de un consentimiento previo, libre e informado como principio fundante del respeto del derecho de libre determinación.⁴⁵ En el manifiesto que emitió para expresar su inconformidad, la organización anuncia abiertamente, “si a la libre determinación y al consentimiento”, y “no a un desarrollo diseñado e impulsado desde el centro del país”, reafirmando su rechazo al Tren que, “no surgió del pueblo maya y no es para el pueblo maya”.⁴⁶

La pugna legal alrededor del Tren Maya: expresión de la confrontación de paradigmas

El CRIPX se ha destacado entre las organizaciones indígenas inconformes, por ser la primera que interpuso un amparo y porque es el único amparo cuyo acto reclamado es el conjunto del proyecto Tren Maya.⁴⁷ El pasado seis de enero, diecinueve miembros del CRIPX, de comunidades mayas tzotziles, tzeltales y choles presentaron una demanda de juicio de amparo ante el Juzgado 1º de Distrito en el Estado de Campeche reclamando dos actos de autoridad: el proceso de consulta indígena y participación ciudadana, por no respetar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y los estándares internacionales,⁴⁸ y el proyecto de desarrollo Tren Maya porque violenta el derecho a la libre determinación.

En este sentido, los argumentos del CRIPX sobre la consulta y de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) que lo apoyan en este proceso coinciden con los de los organismos internacionales, como la Oficina de la Alta Comisionada de Naciones Unidas, el Comité contra el Racismo y la Discriminación de la ONU o la Relatora Especial para los Derechos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas.⁴⁹

El 4 de marzo de 2020, el juzgado concedió la suspensión definitiva de toda obra de ejecución del Tren Maya solamente para la comunidad de Xpujil, en el municipio de Calakmul. Satisfecha pero no conforme,⁵⁰ la organización presentó el nueve de julio su recurso de revisión para impugnar la resolución. Al hacerlo vía digital, de acuerdo con el proceso implementado por el poder judicial federal en el contexto de la pandemia por COVID 19, recibió al día siguiente el aviso de que se atenderá la demanda una vez que los órdenes jurisdiccionales reanuden sus labores de manera normal y cotidiana, lo que representa un contrasentido considerando las declaraciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS).⁵¹

45.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), Declaración del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil en relación a la propuesta de tren: manifiesto del Buen Vivir. Documento facilitado por la propia organización.

46.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), op. cit.

47.- Argumento expuesto por Cruz Rueda, recolectado a raíz de una comunicación directa con ella, 2 ago. 2020.

48.- Cruz Rueda, Elisa, “Pueblos Indígenas de México contra el Tren Maya”, Debates Indígenas, 1 abr. 2020. Disponible en <<https://debatesindigenas.org/notas/34-pueblos-contra-el-tren-maya.html>>

49.- Organizaciones de las Naciones Unidas, “ONU-DH: el proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la materia” Oficina del alto comisionado, 19 dic. 2019. <https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1359:onu-dh-el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia&Itemid=265>

50.- Oropeza, Daliri, “Jueza ratifica suspensión de Tren Maya en Calakmul”, Pie de Página, 4 Marz.2020. <<https://piedepagina.mx/jueza-otorga-suspension-definitiva-del-tren-maya-pero-solo-en-calakmul/>>

51.- Consejo Regional Indígena de Xpujil (CRIPX), et al, Comunicado sobre dilación de Justicia en tiempos de pandemia: Amparo 12/2020,18 jul. 2020. Disponible en <<https://cripx95.com/blog>>



Frente a lo que señalan como una situación de negación del acceso a la justicia,⁵² el CRIPX y sus asesores denuncian el carácter discriminatorio de la judicatura que, por un lado, autoriza el avance de la obra,⁵³ pero por el otro no atiende el proceso de los quejosos, lo que constituye “una afrenta a las garantías fundamentales de los Derechos Humanos y directamente a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM).” Desde luego, apelan a los órganos de control nacionales e internacionales de derechos humanos a expresar su inconformidad ante su violación por parte del Estado mexicano.

Para dar seguimiento a esta negación, el CRIPX, junto con otras organizaciones, tales como Indignación y DIMO, y bajo la coordinación de la Fundación Para el Debido Proceso (DPLF), solicitó una audiencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)⁵⁴ argumentando, entre otros, lo siguiente: que los amparos tramitados están suspendidos en su cumplimiento y ejecución por la declaración de pandemia y, por la falta de acceso a la justicia del poder judicial federal que, pese a que se estableció un mecanismo de justicia virtual, no está atendiendo la solicitud, como hemos mencionado previamente.⁵⁵ En otra ocasión, Elisa Cruz Rueda y Romel Rubén González Días anunciaron trabajar en la preparación de otro amparo, que se interpondría con otras organizaciones y en el cual se invocan los derechos de la naturaleza, entre otros.⁵⁶

Algunos ejes de la disputa. El Tren Maya: campo de disputa en la lucha por la libre determinación

Nos enfocaremos en este trabajo sobre los ejes de confrontación entre el CRIPX y el actual gobierno en torno a los límites que conlleva el proyecto del Tren Maya y que contrastan con el paradigma neo desarrollista que pretende encarnar: los procesos de toma de decisión, el carácter social del Tren Maya y el tipo de desarrollo que impulsa. Para argumentarlo, tomaremos como punto de partida el discurso del presidente de la República en Xpujil, Campeche, del día 10 de noviembre de 2019, para “presentar” el proyecto, quince días antes de empezar la primera fase del proceso de consulta.⁵⁷

Desde el oficialismo, el Tren Maya permitirá “repartir” desarrollo hacia el sureste. El comentario de AMLO para justificar el megaproyecto es muy contundente en este sentido: “lo que queremos es jalar turismo, millones de turistas al año que van de Cancún hasta Tulúm, hasta el sur de Quintana Roo”. Luego, el presidente alude constantemente al respaldo del pueblo, que obtendrá a través de la consulta ciudadana y sin el cual no podrá terminar la obra en el tiempo de su sexenio. De hecho, introduce el proyecto y su postura frente al pueblo recordando el

52.- Se inauguraron los principios de las obras en medio de las varias controversias legales acerca del proceso de consulta y de la contingencia sanitaria por el COVID-19. Véase Gómez, Magdalena, “Tren Maya: para leer los banderazos presidenciales”, en La Jornada, 9 jun. 2020. Disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2020/06/09/opinion/014a1pol>>

53.- Consejo Regional Indígena de Xpujil (CRIPX), et al, Comunicado... op.cit.

54.- DPLF, Audiencias ante la CIDH. Disponible en <<http://www.dplf.org/es/audiencias-ante-la-cidh>>

55.- Información recolectada a raíz de una comunicación directa con Elisa Cruz Rueda, 2 ago. 2020.

56.- Hernández Navarro, Luis, “Calakmul, la resistencia al Tren Maya”, Rompe Viento, 21 jul. 2020. Web. Consultado el 21 jul. 2020. Disponible en <<https://www.rompeviento.tv/calakmul-la-resistencia-al-tren-maya-a-contracorriente//>>

57.- Andrés Manuel López Obrador, “Diálogo con pueblos indígenas, desde Calakmul, Campeche. Domingo 10 de noviembre 2019. Presidente AMLO”, Youtube, 10 nov. de 2019. Web. Consultado el 26 de abr. del 2020. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=y7ohxqp0U2U>>



lema de Juárez: “nada por la fuerza, todo por la razón y el derecho.” Luego dice: “[...] por eso vamos a llevar a cabo consultas ciudadanas, que sea el pueblo el que decida.”⁵⁸

Podemos observar cómo, desde la visita oficial del presidente en Xpujil, se demarcaron los ejes de la confrontación, los cuales se expresan a través de una pugna discursiva: respaldo versus consentimiento, pueblo versus pueblos indígenas, consulta ciudadana versus consulta indígena y desarrollo versus libre determinación.

Considerando la etapa actual en el avance del megaproyecto, nos enfocaremos en el análisis del proceso de consulta, cuya última fase tuvo lugar en Xpujil el día 15 de diciembre del 2019, teniendo en cuenta la controversia sobre el carácter previo, libre, informado, de buena fe y culturalmente adecuado de la misma. Para ello, proponemos analizar los elementos siguientes: la confusión de la consulta ciudadana con la consulta indígena; la falta de información sobre las afectaciones ambientales; la desacreditación de los opositores y de sus estrategias de defensa.

Consulta ciudadana versus consulta indígena

Como primer punto, nunca se refiere a la consulta previa, o consulta indígena, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, sino a la consulta ciudadana, cuando ambos procesos de consulta no atienden a las mismas poblaciones y no tienen el mismo carácter vinculante.

A raíz de su ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1990, el estado tiene la obligación de consultar a las poblaciones indígenas afectadas por las políticas públicas. Con la condición de respetar los parámetros establecidos en el convenio, el estado debe acatar los resultados que expresan la voluntad y el consentimiento libre de los pueblos y comunidades indígenas consultadas. En cambio, la consulta ciudadana, o popular, es accesible a la población en general, y busca promover la discusión informada y la reflexión de la ciudadanía, siguiendo parámetros y requisitos de participación electoral: mayoría de edad y formar parte del padrón electoral.⁵⁹ Por lo tanto, no es vinculante al menos que la población que votó corresponda al 40% de los ciudadanos inscritos en la lista nominal de electores.⁶⁰

La convocatoria emitida por la Secretaría de Gobernación (SEGOB), el FONATUR y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), bajo el título “Proceso de consulta indígena y jornada de ejercicio participativo ciudadano sobre el ‘proyecto de desarrollo Tren Maya’”,⁶¹ expresa la voluntad de entremezclar los procesos de ambas consultas, la indígena y la ciudadana. Es importante resaltar que, a raíz de este “proceso híbrido”, los resultados aprobatorios comunicados corresponden a la votación realizada como “ejercicio de participación ciudadana”, o consulta ciudadana.

58.- Es preciso recordar que la alusión a Benito Juárez no representa necesariamente una referencia positiva para las organizaciones indígenas en resistencia, ya que remite a una tradición liberal mexicana marcada por la emisión de la ley Lerdo, en 1856, para regular el proceso de desamortización de las tierras comunales, y su posterior interpretación y manejo en el gobierno constitucional encabezado por Juárez. Para un análisis de las ideas y de la legislación relativa a la división de las tierras comunales y la definición de la política desarrollada hacia los pueblos en el periodo de 1856 a 1872, véase Fraser, Donald, “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872” en *Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1972 p. 615-652.

59.- Véase Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), Artículo 35 [Título I], 1917.

60.- Ortiz, Juan Pablo, “Es vinculante la consulta popular”, en *Revista Jurídica UNAM*, 22 oct. 2018. <<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/12877/14427>>

61.- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), Proceso de consulta indígena y jornada de ejercicio participativo ciudadano sobre el “proyecto de desarrollo Tren Maya”, Ciudad de México, 14 nov.2019. <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/512659/convocatoria-tren-maya-inpi.pdf>>



Eso ha sido posible porque la fase consultiva de la consulta indígena y de la votación en el marco de la consulta ciudadana tuvieron lugar el mismo día, por lo cual el proceso fue el siguiente: en la fase consultiva de la consulta indígena, los comisarios ejidales y municipales convocados como representantes de sus comunidades entregaron el acta de aprobación de sus respectivas Asambleas.⁶² Luego, los comisarios fueron a las urnas para votar como ciudadanos mexicanos, en el marco del ejercicio participativo.

Así, los resultados aprobatorios emitidos por el gobierno para legitimar el proyecto son los de la consulta ciudadana y no expresan la voluntad de los pueblos indígenas que debieran ser consultados mediante un procedimiento cultural y legalmente distinto. Además, no son vinculantes, pues no se alcanzó la participación mínima del 40% sino que solo fue a votar el 2.86% del padrón electoral de los municipios donde se instalaron 268 mesas.⁶³

La falta de información sobre las afectaciones ambientales

El segundo punto a resaltar es la insistencia del presidente en afirmar que no habrá afectaciones ambientales: “pero les digo a ustedes que no se va a afectar el medio ambiente [...] por eso les explico de que es un proyecto para el beneficio del pueblo, que seríamos incapaces de afectar al medio ambiente”.⁶⁴ Lo anterior se ha confirmado luego en las fases informativa y consultiva del proceso de consulta, durante las cuales los funcionarios de gobierno aceptaron que no tenían información clara, amplia y precisa de las afectaciones del proyecto.⁶⁵ Esta falta de información afecta claramente el carácter informado de la consulta.⁶⁶

La información sobre los impactos ambientales y las medidas de mitigación llegó en los meses siguientes a conta gota y de forma incompleta. Por ejemplo, en el Análisis de Costo Beneficio que se publicó el 8 de enero de 2020,⁶⁷ Violeta Núñez⁶⁸ alerta que el estudio en ningún momento menciona los efectos de un aumento exponencial del turismo sobre el agua potable y la generación de desechos, cuando los problemas de abastecimiento de agua constituyen una de las preocupaciones principales de los habitantes de Calakmul. Por ello, el CRIPX está denunciando que se esté utilizando el agua como “moneda de cambio”. En este sentido, es muy ilustrador el hecho de que, como lo denunciaron varios promoventes del amparo, FONATUR culpa al CRIPX por la falta del agua, argumentando que por el amparo no pueden apoyar a las comunidades con las pipas.⁶⁹

62.- Información recolectada a raíz de trabajo de campo propio.

63.- Mathieu Tourliere, “La “exitosa” consulta del Tren Maya en la que votó el 2.86% del padrón electoral de la zona”, Revista Proceso, 16 dic. 2019. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/611160/la-exitosa-consulta-del-tren-maya-en-la-que-voto-el-2-86-del-padrón-electoral-de-la-zona>>

64.- Andrés Manuel López Obrador, op. cit.

65.- Información recolectada durante el trabajo de campo.

66.- Firma por nulidad de la consulta por el “Tren Peninsular”, 13 diciembre de 2019. Disponible en <<https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSd-IWjzHC5YOSRDJ1Z9AcS-dCCcLHenYWGswkIMrRUAmA2zhg/viewform>>

67.- Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), Tren Maya, análisis Costo Beneficio, 8 enero de 2020. Disponible en <<https://www.animalpolitico.com/wp-content/uploads/2020/01/version-P%C3%BABlica-ACB-Tren-Maya-08012020-VFI-vF-4.pdf>>

68.- Coautora del reporte siguiente: Gasparello, Giovanna, Ceceña Martorella, Ana Esther et al, Impactos Sociales y Territoriales del Tren Maya. Miradas multidisciplinares, Dirección de Etnología y Antropología Social Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2019. Disponible en <https://www.academia.edu/40054725/IMPACTOS_SOCIALES_Y_TERRITORIALES_DEL_TREN_MAYA_Miradas_multidisciplinares>

69.- Consejo Nacional Indígena (CNI), “Conferencia de prensa sobre el Juicio de amparo y megaproyectos en México”, en Jornadas



Otros impactos omitidos durante el proceso de consulta han sido los que implica el Fideicomiso de Bienes Raíces (FIBRA)⁷⁰ como modalidad de aportaciones de las tierras para la construcción de los polos de desarrollo. De acuerdo con Núñez,⁷¹ los riesgos más notables son: que los ejidatarios no puedan regresar a sus tierras porque ya se habrá construido sobre ella y que la renta recibida, al ser variable, pueda llegar a ser negativa, por lo tanto, el ejidatario corre el riesgo de nunca recuperar la inversión. En otros términos, se trata de un proceso de “bursatilización de la tierra”, que es absolutamente fundamental visibilizar y sobre el cual hay que informar. Lo anterior contrasta con la declaración del responsable del Tren Maya al presentar la forma de inserción de los ejidos al proyecto, es decir, como socios, como “la única opción que garantiza transparencia y rendimientos justos a mediano y largo plazo”.⁷²

Finalmente, la polémica sobre la realización de la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) agudizó la inconformidad de los opositores al proyecto Tren Maya y críticos del proceso de consulta. Es importante resaltar que, en un primer momento, FONATUR buscó aludir con lo estipulado en la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección del Medio Ambiente para los tres primeros tramos del trazo, bajo el pretexto de contar con los derechos de vía existentes, solo se trataría de obras de mantenimiento y rehabilitación de las vías.⁷³ La MIA presentada ha sido objeto de numerosos análisis por parte de la comunidad científica, gracias a los cuales se pudieron resaltar varias inconsistencias en el estudio. Entre otros, el Observatorio Latinoamericano de geopolítica (OLAG) concluyó que “el proyecto no tiene condiciones para llegar a buen término y que el daño que causará no compensa ninguno de sus buenos propósitos.”⁷⁴

Algunos de los ejes de esta argumentación son, entre otros: que se presentó fuera de tiempo, ya que se iniciaron las obras antes de que en la propia MIA se indicaran los estudios previos necesarios sobre la fragilidad geológica del suelo, por ejemplo; la subvaloración de los daños socioambientales tras la subestimación del perímetro de las zonas impactadas, tales como el Sistema Ambiental Regional (SAR), o la superficie requerida para los derechos de vía; la falta de información sobre los impactos generados por la urbanización debido a la construcción de los polos de desarrollo y las escasas explicaciones sobre las medidas de protección al medio ambiente asociadas; la insuficiente valoración de la contaminación generada por las actividades de construcción y la falta de cálculos sobre la emisión de contaminantes de las locomotoras; así como la desestimación del impacto cultural del tren por la densidad arqueológica alrededor del trazo.⁷⁵

Samir somos todas y todos, 20 de febrero de 2020. Disponible en <https://www.facebook.com/watch/live/?v=518849898603311&ref=watch_permalink>. Tourliere, Mathieu, “Opositores al Proyecto Integral Morelos repudian declaraciones de AMLO sobre Samir Flores”, Revista Proceso, 21 de febrero de 2020. Disponible en <<https://www.proceso.com.mx/618761/opositores-al-proyecto-integral-morelos-repudian-declaraciones-de-amlo-sobre-samir-flores>>

70.- De acuerdo con la Bolsa Mexicana de Valores (BMV), los Fideicomisos de Infraestructura y Bienes Raíces (FIBRA) “son una opción de inversión en inmuebles, a través de un fideicomiso, cuyos títulos se negocian diariamente en la Bolsa Mexicana de Valores, bajo la misma normatividad que cualquier otra acción”. Véase Bolsa Mexicana de Valores (BMV), “¿Que son las fibras?”, Youtube, 26 de octubre de 2016. Web. Consultado el 20 de febrero de 2020. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=WtQRwnTpkls>>

71.- Vázquez, Jesús, “Fibra, la mejor opción para ejidatarios en Tren Maya”, El Economista, 19 de mayo de 2019. Disponible en <<https://www.economista.com.mx/estados/Fibra-la-mejor-opcion-para-ejidatarios-en-Tren-Maya-20190519-0096.html>>

72.- Vázquez, Jesús, “Fibra, la mejor opción para ejidatarios en Tren Maya”, El Economista, 19 de mayo de 2019. Disponible en <<https://www.economista.com.mx/estados/Fibra-la-mejor-opcion-para-ejidatarios-en-Tren-Maya-20190519-0096.html>>

73.- Tourliere, Mathieu, “Fonatur admite que Tren Maya no tiene evaluación ambiental”, en Revista Proceso, 8 junio de 2020. Disponible en <https://www.proceso.com.mx/633477/fonatur-admite-que-tren-maya-no-tiene-evaluacion-ambiental?fbclid=IwAR1Tu1kaJn_87DihpHA-is5CHam3TssXc5gWyFEYo_S4wlnmJMeGjaYvHVwv>

74.- Ceceña, Ana Esther et al., “Observaciones a la Manifestación de Impactos Ambientales – Tren Maya”, en Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, México, Instituto de Investigaciones Económicas (IIE) UNAM, Julio 2020, p.25. Disponible en <<http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2020-07/OLAG%20%282020%29%20Observaciones%20MIA-R.pdf>>

75.- Ibidem.



Esos señalamientos convergen con las reivindicaciones del CRIPX, quien, desde que se anunció el proyecto, ha reclamado la realización de una Evaluación Ambiental Estratégica (EAE)⁷⁶ a nivel de la península entera. Este estudio permitiría reflejar, de mejor manera, la complejidad del proyecto y de sus impactos, así como incorporar las consideraciones ambientales desde los momentos del proceso de planificación para, de tal forma, visibilizar los impactos macros acumulativos. En cambio, la presentación de las MIA por tramos muestra los impactos de manera fragmentada, lo cual limita las dimensiones y alcances del megaproyecto en términos de afectaciones al patrimonio biocultural.

Desacreditación de los potenciales opositores al proyecto

El tercer eje que deseo resaltar en esta disputa, y que aparece en el discurso del presidente, es la desacreditación de los agentes sociales inconformes con el proyecto del Tren Maya, ya que afecta al carácter libre y de buena fe de la consulta: “[...] y antes de construirse el aeropuerto de Santa Lucía, pero lo mismo con el tren, por eso lo estoy advirtiendo, porque los conozco, se disfracen de ambientalistas, por eso les explico que es un proyecto para beneficio del pueblo [...]” Luego dice: “los de la Ciudad de México que no conocen Xpujil dicen que no se debe echar el Tren Maya”.⁷⁷

Afirma el presidente que no permitirá el “sabotaje legal”, haciendo alusión a los 147 amparos interpuestos por el colectivo “No más derroche” para frenar la construcción del aeropuerto de Santa Lucía (NASL) y continuar con la construcción del aeropuerto de Texcoco (NAIM): de ese modo mezcla y confunde los sectores diversos de la oposición al Tren Maya y al NASL. Desde el CRIPX, el mensaje es claro: no importa cuántos estén inconformes con el proceso, ellos están velando por sus derechos y están utilizando el marco legal para defenderlos.⁷⁸

La desacreditación de la agencia social del CRIPX empezó desde la fase informativa de la consulta, pero salió a la luz el día de la fase consultiva que tuvo lugar en Xpujil el día 15 de diciembre de 2019, cuando se posicionaron como los únicos participantes en emitir un “No”.

Es importante enfatizar que, a raíz de la observación de este proceso, la Oficina del Alto Comisionado de la ONU-DH declaró lo siguiente:

La ONU-DH observó que como consecuencia de la forma en que se presentó el proyecto y se desarrollaron las sesiones, las personas de las comunidades expresaban su conformidad con el proyecto como un medio para recibir atención a necesidades básicas como agua, salud, educación, trabajo, vivienda, medio ambiente sano y cultura, lógica que afecta el carácter libre de la consulta.⁷⁹

76.- Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), la Evaluación Ambiental Estratégica -Instrumento necesario para proteger el medio ambiente. México, 2019. Disponible en <https://www.cemda.org.mx/wp-content/uploads/2019/10/CEM_folleto_EAE.pdf>

77.- Andrés Manuel López Obrador, op. cit.

78.- Consejo Nacional Indígena (CNI), op. cit.

79.- Organizaciones de las Naciones Unidas, op. cit.



Si bien pareciera que había mucha disposición por parte de los funcionarios de gobierno para escuchar las necesidades de los comisarios que traían su acta de aprobación al proyecto, el ambiente cambió drásticamente cuando Cinthya Janet Yah Uc empezó a leer el acta del CRIPX. Los organizadores de la consulta no la dejaron terminar, interrumpiéndola bajo el pretexto de que se había rebasado el tiempo y que debían terminar la asamblea. En esta acta, no sólo se asentaba la falta de respeto a las normas legales para la consulta indígena, sino que se hacía énfasis en las afectaciones del proyecto, invisibilizadas en la comunicación oficial.⁸⁰

Los miembros del CRIPX presentes en la asamblea fueron también abucheados por varios de los asistentes. En otros términos, fueron tratados como intrusos que rompían la armonía que reinaba en la asamblea, calificada por uno de los funcionarios como “fiesta de la democracia”, en la cual ambas autoridades, es decir, las del gobierno y las de las comunidades, hablan “de igual a igual”.⁸¹

Este clima de tensión y polarización tiene otros orígenes que no abordaremos aquí, por no ser el objetivo del presente trabajo; sin embargo, los miembros del CRIPX han denunciado la campaña de desprestigio de la cual han sido objeto desde que se erigieron como opositores al Tren Maya y que se agudizó desde que interpusieron el amparo. En términos concretos, están alertando que el INPI y el FONATUR fomenten en el municipio un clima de rechazo y hostigamiento hacia ellos, manipulando también a los comisarios para que no solamente los señalen, sino que también los aparten de sus comunidades respectivas.

En la conferencia de prensa organizada por el Congreso Nacional Indígena (CNI)⁸², Jesús León Zapata, uno de los promoventes del amparo, explicaba que aparte de ser calificados por los comisarios como “enemigos del desarrollo de las comunidades”, ellos los habían apartado sistemáticamente de las reuniones organizadas por el INPI y el FONATUR con las comunidades, sesiones a las cuales solamente se invitaba a los que estaban a favor.

Luego, Ernesto Martínez declaró no sentirse representado por el INPI, señalando que se trata de una institución creada por el gobierno para proteger los intereses del estado, y no para velar sobre los derechos de los pueblos. Lo anterior nos invita a reflexionar sobre la nueva relación del estado y de los pueblos indígenas que debería caracterizar la etapa actual del indigenismo impulsado por la 4T, a través de la creación del INPI y su rol en la coordinación del proyecto de desarrollo Tren Maya.

Más tarde, al levantar una queja con la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) para denunciar esas represalias extra legales,⁸³ Jesús León Zapata enunció los principales argumentos del INPI y del FONATUR para “golpetearlos”: que no son indígenas, que no radican en Calakmul, que no representan a sus comunidades, que están en contra del desarrollo, que son desestabilizadores pagados por el PAN y el PRI y, finalmente, que son traidores de la nación. Otra vez, se observa la polarización entre un proyecto que promueve el paradigma del “desarrollo para los más necesitados”, y un sector en resistencia que, lejos de ser panista o priista, se demarca de esta visión partidaria para pelear en nombre de la defensa de su libre determinación.

80.- Podemos mencionar, entre otros: el no respeto de los sistemas de producción local y de todos los proyectos de agroecología, los impactos del turismo de masa en la región en términos de violencia e inseguridad, las contradicciones sobre las propuestas para solucionar el problema del agua emitidas desde el oficialismo, las falta de líneas bases para la reconstrucción del tejido social en las comunidades luego de las divisiones y cambios de modo de vida que generaría el Tren Maya en ellas. Consejo Regional Indígena de Xpujil, S.C (CRIPX), De la Consulta del Tren, 15 de diciembre de 2019. Disponible en <<https://cripx95.com/biblioteca>>

81.- Información recolectada a raíz de trabajo de campo propio

82.- Consejo Nacional Indígena (CNI), op. cit.

83.- Información recolectada a raíz de trabajo de campo propio.



Una expresión muy clara de la campaña de desacreditación que se está llevando en contra del CRIPX desde el gobierno federal es la declaración que hizo el titular de FONATUR en una entrevista radiofónica a fines de enero, luego de que el juzgado primero ordenó la suspensión provisional del proyecto en Campeche.⁸⁴ En este espacio, el encargado del Tren Maya señala directamente a Romel Rubén González Díaz: luego de denunciar la estrategia mediática que deja pensar que las comunidades se oponen al proyecto cuando solamente son un par de personas, resalta que hay “mano negra” detrás del amparo por los intereses que el Tren Maya va a afectar y que, “el cuate Romel”, es el que está detrás de todo eso.

Los miembros del CRIPX y sus asesores han estado también alertando sobre las declaraciones que hizo el mismo presidente para desacreditar a los opositores al Tren Maya, ya que esas permean al nivel local y atizan la violencia de la cual están siendo víctimas los quejosos. El señalamiento, en su discurso del 10 de noviembre, de “los de la Ciudad de México”,⁸⁵ deja entender que esta violencia institucionalizada está repercutiendo, además, sobre los círculos concéntricos de defensores del CRIPX comenzando con sus asesores legales.⁸⁶

Otro argumento esgrimido por el titular de FONATUR para reducir el alcance del amparo es contrastar su contenido con el “respaldo abrumador” que ellos, los representantes del proyecto, tienen en Calakmul. Este argumento se desplegó también a nivel local. En este sentido, es importante subrayar el carácter sesgado de la “asamblea de pueblos originarios, comisarios ejidales y municipales de Calakmul en apoyo al Tren Maya”, durante la cual 63 comisarios reiteraron su apoyo al proyecto y donde se cuestionó abiertamente la validez del CRIPX para emitir un amparo, ya que ellos no representan y, por lo tanto, no defienden a las comunidades.

Si este evento ha sido presentado por los defensores del proyecto como “la voz de los pueblos y comunidades de Calakmul”, como prueba del “apoyo abrumador” que tienen en el municipio, Luis Hernández Navarro resalta que los comisarios que tomaron la palabra este día son “agentes del estado”, en el sentido de que son eminentes priistas, funcionarios del ayuntamiento y que ellos sí tienen interés en que se haga el Tren Maya.⁸⁷

He ilustrado tres ejes de disputa como constitutivos de la confrontación entre el paradigma neo desarrollista y el horizonte político de la libre determinación. En el siguiente apartado, estaré retratando como el CRIPX se organiza a nivel local, nacional y latinoamericano, lo cual nos permitirá colocar la lucha por la libre determinación en un contexto más amplio. En efecto, aunque se desarrolle en el marco de un conflicto específico, se inscribe en un proyecto integral cuyo horizonte posee múltiples dimensiones. Frente a la recuperación y a la evolución de “lo propio”, las organizaciones indígenas tienden a reconsiderar su relación con el estado y definen sus campos de acción fuera de toda lógica partidaria.

84.- Hernández Alcázar, Enrique, “Tienen todo su derecho en presentar el amparo, pero será el juez el que decidirá”: Rogelio Jiménez Pons, Así el Weso Radio, 29 ene. 2020. Web. Consultado el 10 feb.2020. Disponible en <<https://play.wradio.com.mx/audio/111RD38000000093480/>>

85.- Andrés Manuel López Obrador, op. cit.

86.- Argumento expuesto por Elisa Cruz Rueda en una reunión con el coordinador de agencias de la ONU en la Ciudad de México, el 21 de febrero de 2020.

87.- Ledesma, Ernesto, op. cit.



Estrategias y perspectivas para la construcción de la libre determinación

Recordemos que la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), ratificada en 2007, sitúa el derecho a la autonomía como ejercicio del derecho de la libre determinación en el contexto general del sistema internacional de los derechos humanos.⁸⁸ Enfatizar las características de la libre determinación como un derecho humano es esencial en nuestro análisis porque “su meta de garantizar y sostener las condiciones adecuadas para el desarrollo autocontrolado de los pueblos se sustenta en una interpretación dinámica del derecho a la libre determinación.”⁸⁹

La libre determinación al nivel local

En el nivel local, podemos destacar actualmente dos ejes principales de acción del CRIPX: el de la formación política, en sus dimensiones municipales, y el de la formación “económica” a través de proyectos productivos que alientan la participación comunitaria. Algunos de los proyectos claves en la organización son el ecoturismo, apicultura, implementación de sistemas agroforestales, manejo integral del fuego, proyecto de tratamientos de agua, restauración de suelos y diversificación productiva.⁹⁰ Esos proyectos constituyen las tan reclamadas propuestas de “alternativa al desarrollo”, o lo que el propio CRIPX califica como proyectos de desarrollo comunitario, “etnodesarrollo”,⁹¹ o buen vivir,⁹² a pesar de reconocer que siguen dando contenido a esos conceptos.

La formación política se sustenta, en parte, en las actividades de la escuela municipalista integral,⁹³ en donde el contenido y el horizonte de los talleres impartidos han ido evolucionando hacia la construcción y la defensa de la libre determinación. Si bien, siguen utilizando el marco del artículo 115 de la CPEUM⁹⁴ para explicar la organización del municipio y la autonomía municipal, se imparten también talleres específicos en el ámbito jurídico: sobre derecho agrario o sobre el derecho a la consulta previa

88.- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), Artículo 1: “Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos.” Disponible en <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf>

89.- Kuppe, René, “Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en González, Miguel, Burguete, Aracely, Ortiz-T, Pablo, La autonomía a debate. Op. cit., p.108.

90.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), El Manejo del Fuego por organizaciones sociales para la conservación y el manejo sustentable de los recursos naturales en el municipio de Calakmul. Op. cit.

91.- Concepto creado por Stavenhagen en 1978 pero luego ampliamente desarrollado y defendido por Bonfil Batalla y entendido como “la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo”. Véase, Stavenhagen, Rodolfo, “Clase, etnia y comunidad”, en Ovalle Fernández, Ignacio et al, México Indígena, INI 30 años después, Revisión Crítica, México, 1978, p. 99. Y véase, Bonfil Batalla, Guillermo, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en Bonfil Batalla, et al, América Latina: etnodesarrollo y etnocidio, Costa Rica, Ediciones FLASCO, colección 25 aniversario, 1982, pp.131-145.

92.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), Declaración del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil en relación a la propuesta de tren, op. cit.

93.- Ibidem.

94.- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), Artículo 115 [Título V], 1917. Artículo Reformado Diario Oficial de la Federación 03-02-1983.



y al consentimiento en el sistema interamericano de derechos humanos, entre otros. Para lograrlo, el CRIPX hace alianzas con actores nacionales como el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), o regionales, como la Fundación Para el Debido Proceso (DPLF).

Esas iniciativas se colocan en un marco más amplio y articulado alrededor de la construcción de un modelo propio de desarrollo comunitario sustentado en el concepto de la empresa social como cooperativa, y que se nutre de las líneas generales del modelo vasco de las cooperativas de Mondragón, España.⁹⁵ El planteamiento de este modelo es la apropiación de los procesos productivos a partir de la integración de cadenas productivas conformadas por empresas sociales complementarias entre sí, con una dirección y administración centralizada que posibilite su productividad, eficiencia y bajos costos de producción.⁹⁶

Lo anterior se desglosa a través de cuatro ejes. El primer eje es el de la organización social a través de la creación de comités locales, entre los cuales debe existir un cierto grado de integración e identificación en términos culturales, productivos y administrativos. El segundo eje es el de la formación, o capacitación constante, sobre política pública municipal, pero también sobre agroecología, a través de convenios con universidades, como la Autónoma de Chapingo, y con las cuales también se implementan proyectos de investigación. El tercer eje es el de la transferencia tecnológica a través de grupos interdisciplinarios de apoyo, para que los socios productores tengan acceso a las utilidades que se obtienen en los procesos de transformación y comercialización.⁹⁷ El cuarto eje es el del sistema financiero, para que las modalidades de financiamiento se adecuen a las necesidades y posibilidades de los socios. En este sentido, se contempla la creación de una cooperativa de ahorro y crédito, así como el acceso a fondos revolventes.⁹⁸

En este apartado, hemos demostrado que la lucha por la libre determinación del CRIPX combina la lucha jurídica con la línea organizativa de las bases para la creación de un modelo de desarrollo local que beneficie a los productores de la región, a la vez que les permite insertarse en una economía globalizada y competitiva. Esos modos son antagónicos con el tipo de desarrollo que impulsan megaproyectos como el Tren Maya.

La libre determinación al nivel nacional

A nivel nacional, el CRIPX cuenta con cinco concejales dentro del CNI. En este contexto, el CNI ha sido el espacio de articulación de la resistencia frente al Tren Maya y de defensa del territorio a lo largo y ancho de la Península. Según el abogado e integrante del CNI, Carlos González García, la lucha en contra de los megaproyectos contempla tres estrategias: “la organización social de las comunidades; la denuncia en medios y en instancias de derechos humanos nacionales e internacionales, y el despliegue de una estrategia legal por medio de amparos”.⁹⁹

95.- Información recolectada a raíz de una comunicación directa con Romel Rubén González Díaz, 1 ago. 2020.

96.- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), *Sistematización y Proyección de los Aportes de la Sociedad Civil al Desarrollo Local*, op. cit.

97.- Para más información sobre las modalidades de comercialización, véase Tzec-Caamal, Nora “Intercambios, aprendizajes e innovaciones para la seguridad y soberanía alimentarias (SSA)”, en *Morral de experiencias para la seguridad y soberanía alimentarias, aprendizajes de organizaciones civiles en el sureste mexicano*, México, El colegio de la frontera sur, 2018, pp. 87-98. Disponible en <http://aleph.ecosur.mx:8991/exlibris/aleph/a22_1/apache_media/HSPI4K8NK5CG5BUE44DM76HIDM88XP.pdf>

98.- *Ibidem*, pp.47-57.

99.- Información y cita recuperadas directamente del reporte especial sobre el Tren Maya de la revista *Proceso*, antes mencionado. Tourliere, Mathieu et al., *Tren Maya: la obstinación*, op.cit.



En este sentido, el CRIPX comparte experiencias concretas con las otras organizaciones integrantes del CNI alrededor de los megaproyectos impulsados por la 4T, así como espacios de difusión. Durante la conferencia de prensa antes mencionada,¹⁰⁰ Ernesto Ramírez y Jesús León Zapata compartieron mesa con miembros de colectivos en oposición al Proyecto Integral Morelos (PIM), al Proyecto de Corredor Transístmico de Tehuantepec y al Tren Maya.¹⁰¹ Se pueden recalcar también los actos abiertos de solidaridad y apoyo de la estructura nacional a algunas organizaciones miembros, tal como la denuncia que hizo el CNI-CIG por el hostigamiento a los integrantes del CRIPX luego de que interpusieron el amparo.¹⁰²

Es importante resaltar que los pueblos y OSC opositores insisten en visibilizar la articulación entre esos megaproyectos para el desarrollo del sureste de México, en particular entre el corredor transístmico, la refinería de Dos Bocas y el Tren Maya. Señalan que los tres descansan en la extracción y mercantilización de recursos, su exportación hacia los mercados europeos, estadounidense y asiático, así como una estrategia de control migratorio, exigida por Trump al gobierno mexicano.¹⁰³ Así mismo, las organizaciones miembros del CNI establecen una alianza política a partir de su identidad indígena, aunque no excluyente, para erigir su resistencia en contra de los “megaproyectos de muerte” en el marco de su lucha anticapitalista en los tiempos de la 4T.¹⁰⁴

La libre determinación en América Latina

El CRIPX establece también alianzas a nivel latinoamericano, a través de “redes transnacionales alternativas que contestan al modelo hegemónico jurídico y económico mundial”.¹⁰⁵ La organización es parte de la Coordinadora Indígena Abya Yala, la cual tiene como misión principal posicionarse como actor de cambio en la relación del estado con los pueblos indígenas. Otras organizaciones miembros que podemos mencionar son la Confederación de Nacionalidad Indígenas de Ecuador (CONAIE), o el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia.¹⁰⁶

100.- Consejo Nacional Indígena (CNI), op. cit.

101.- Alejandro Torres Chocolate, opositor al Proyecto Integral Morelos (PIM) e integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua Morelos Puebla Tlaxcala, con Bettina Cruz Velázquez, opositora al proyecto de corredor transístmico y concejala del CNI en el Istmo de Tehuantepec, y con Ángel Sulub, opositor al Tren Maya y miembro de la cooperativa U kuuchil k ch'i'bal'o'n, Quintana Roo.

102.- Consejo Nacional Indígena (CNI), Denuncia del CNI – CIG por el hostigamiento a integrantes del CPRIX en Calakmul, 5 mar. 2020. Disponible en <<https://www.congresonacionalindigena.org/2020/03/05/denuncia-del-cni-cig-por-el-hostigamiento-a-integrantes-del-cprix-en-calakmul/>>

103.- Geocomunes, Tren Maya como nueva infraestructura de articulación de los capitales agroindustriales y turísticos inmobiliarios en la península, p.17. Disponible en <http://geocomunes.org/Analisis_PDF/TrenMaya_AnalisisCartografico_Geocomunes>

104.- Foro Megaproyectos de Muerte y la Resistencia de los Pueblos Originarios, en Jornadas por la Vida y contra la Guerra, 4 sep.2019. Disponible en <<https://url2.cl/yuxZN>>

105.- Cruz Rueda, Elisa, “Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas, Estado y capital en el istmo de Tehuantepec”, en Sierra, María Teresa, et al, Justicias indígenas y Estado, Violencias contemporáneas, México, FLACSO-México, 2013. En este capítulo, la autora analiza el ejercicio de los derechos indígenas en el istmo de Tehuantepec de acuerdo con la propuesta de Santos y Rodríguez, 2007, sobre la construcción legal cosmopolita subalterna.

106.- Para información más específica sobre las estrategias de oposición al extractivismo de los recursos naturales y la construcción de formas alternativas de desarrollo de cada país. Véase Instituto Para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS), Acceso a la tierra y el territorio en Sudamérica-informe 2019, La Paz, Bolivia, Durán, Bautista, Ruth, Coord, Ed., May. 2020. Disponible en <<https://www.sudamericarural.org/index.php/publicaciones/libros/impreso/117>>



La coalición se presenta como: “el espacio propio y autónomo de organizaciones indígenas del Abya Yala (Américas y el Caribe), que participan en representación de sus pueblos y organizaciones en el marco del Diálogo entre la Sociedad Civil y los Jefes de Estado de la Organización de los Estados Americanos-OEA”.¹⁰⁷ Esta participación se afianza en la reivindicación de los pueblos indígenas de ser considerados “como sujetos de derecho en nuestro gran territorio Abya Yala”,¹⁰⁸ lo cual pasa por “respetar nuestro derecho a la libre determinación, conservar y fortalecer nuestras propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales.”¹⁰⁹

En este sentido, los megaproyectos impulsados a lo largo del territorio atentan directamente en contra de esos derechos, por lo que, tanto el discurso como las acciones de la coordinadora se construyen alrededor de esta pugna con el estado y otros actores no estatales, como las corporaciones.¹¹⁰

Considerando la articulación entre la defensa del territorio y el autogobierno, es importante enfatizar sobre reconocimiento y la protección de sus sistemas normativos y de gobierno, ya que apuntala hacia un horizonte de libre determinación: el derecho propio. En palabras de González Díaz, “a través del intercambio de experiencias y de la realización de compromisos, [buscamos] construir nuestros propios procesos organizativos, es decir, ir más allá de una OEA, sino construir nuestros propios espacios latinoamericanos.”¹¹¹

Este horizonte corresponde al análisis realizado por las investigadoras Rachel Sieder, María Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández sobre la reconfiguración del estado (neoliberal) y su impacto sobre los pueblos indígenas.¹¹² Frente al estado neoliberal, las autoras identifican que la resistencia se construye alrededor de la disputa por la justicia y su significación desde las prácticas. Esta pugna se desdobra en la construcción de respuestas contrahegemónicas de la justicia en los márgenes del estado y en la politización del derecho indígena y la construcción de identidades: “La contienda para los márgenes del Estado no sólo expone los límites, las exclusiones y las tensiones en los que se gesta la lucha por la justicia, sino también informa el sentido profundo que tiene la defensa de los derechos colectivos y (de) las identidades [...]”¹¹³

107.- Coordinación Indígena de Abya Yala, Misión. Disponible en <<https://www.coordinacionindigenadeabyayala.com/mision-vision/>>

108.-Coordinación Indígena de Abya Yala, Declaración de la Coordinación Indígena de Abya Yala, Medellín, Colombia, 26 de junio de 2019. Disponible en <<https://indianlaw.org/adrip/declaraci%C3%B3n-de-la-coordinaci%C3%B3n-ind%C3%ADgena-de-abya-yala>>

109.- Ibidem.

110.- En el caso particular del proyecto de desarrollo Tren Maya, es acertado utilizar como marco analítico crítico el caso de la construcción de la carretera que cruza el Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro Secure (TIPNIS) en Bolivia, impulsado durante el gobierno progresista de Evo Morales, ya que ambos proyectos corresponden a mega obras de infraestructura impulsadas en aras de repartir el desarrollo pero que se enfrentaron a una fuerte resistencia por parte de organización indígenas. Véase López, Pavel, “Neo-extractivismo y Vivir Bien en Bolivia: TIPNIS (Continuidades y conflictos en las políticas de desarrollo en Suramérica)”, Revista Alter-nativa, 2014. Disponible en <<http://ppct.caicyt.gov.ar>>

111.- Entrevista realizada a Romel Rubén González Díaz el 4 de abril de 2020.

112.- Sierra, María Teresa, et al, “Introducción”, en Sierra, María Teresa, et al, Justicias indígenas y Estado, Violencias contemporáneas, México, FLACSO-México, 2013, pp.10-49.

113.- Ibidem, p.38.



Conclusión

En este trabajo hemos dado continuidad a la propuesta de confrontación de paradigmas desarrollada por Araceli Burguete para ilustrar la relación del estado mexicano con los pueblos indígenas, extendiéndola al contexto actual de los megaproyectos impulsados por la 4T. A partir del caso del CRIPX y de su resistencia frente al proyecto de desarrollo llamado Tren Maya, hemos argumentado que, frente al paradigma neodesarrollista que pretende encarnar el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, las organizaciones indígenas plantean el horizonte político de la libre determinación.

Para demostrarlo, hemos analizado el proceso bajo el cual se ha desenvuelto hasta la fecha el proyecto del Tren Maya, haciendo énfasis en los ejes siguientes: el acceso a la información, en particular en términos de impactos ambientales, el carácter sesgado de la consulta y la consecuente disputa en el ámbito legal, pero también extralegal. Lo anterior nos permitió resaltar los límites en la aplicación de los principios rectores del gobierno actual al referirse a su papel de rector del desarrollo: un cambio de matriz en el proceso de toma de decisión, el carácter social del Tren Maya y el tipo de desarrollo que impulsa, en sus palabras, sostenible e incluyente.

Por otro lado, hemos vislumbrado la continuidad y la amplitud de la acción política de organizaciones indígenas en resistencia. Frente a la persistencia de un modelo capitalista neoextractivista que, lejos de romper con el paradigma neoliberal, lo perpetúa; la lucha por la libre determinación se desdobra en diversas vertientes: en términos defensivos, a través de una lucha legal, visibilizada tras el despliegue de una estrategia de comunicación, y a través de la re-potencialización de sus estructuras comunales como estrategia de resistencia frente a la destrucción de su territorio. Lo anterior, al nivel local, nacional y regional, y, aunque no siempre, a través de alianzas con otros actores de la sociedad civil.

Porque estamos entrando en una segunda fase de implementación del megaproyecto, es fundamental visibilizar y seguir debatiendo sobre su naturaleza, sus impactos y la forma de participación de los pueblos y comunidades indígenas. Unos días después de que se diera “el banderazo” a los cuatro tramos adjudicados, el procurador agrario, Luis Hernández Palacios Mirón, confirmó que se proporcionará información sobre los polos de desarrollo a los ejidos y comunidades afectadas en el marco de “consultas específicas”.¹¹⁴ En este sentido, es indispensable monitorear las formas bajo las cuales FONATUR comunica, en el marco de esas consultas, los impactos ambientales y sociales, sobre todo considerando la controversia reciente generada sobre la MIA.

Pero hasta ahora, se desprende entonces que, bajo la lógica del modelo de desarrollo que implica el megaproyecto, prevalece lo urbano sobre lo rural, los indicadores económicos sobre otros medidores de bienestar y el trabajo asalariado, visto aquí como principal referente de inclusión productiva y social, sobre otras formas de producción y reproducción de la vida.

Considerando todo lo expuesto, es preciso cuestionarse sobre la viabilidad de la promesa original, plasmada en el PND 2019-2024 y mencionada previamente, de construir una “modernidad desde abajo, entre todos y sin excluir a nadie”. Lo anterior, “siendo respetuosos de los pueblos originarios, sus usos y costumbres y su derecho a la autodeterminación y a la preservación de sus territorios”.

Si la pregunta cobra vitalidad al calor de la controversia sobre el Tren Maya, es importante inscribirla en un debate más amplio sobre la definición de la soberanía de los pueblos y comunidades

114.- Ledesma, Ernesto, “El misterioso proyecto denominado Tren Maya/México: encuentro de dos mundos-RV Informa”, Rompe Viento, 03 jun. 2020. Web. Consultado el 11 de febrero de 2020. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=9-d-rNkYrs&feature=youtu.be>>



indígenas frente a la soberanía del estado, es decir, de su poder de autodeterminarse en un territorio habitado de forma previa a la formación del estado mexicano. Va emergiendo entonces otra lucha, que es la de la conformación y del reconocimiento de un cuarto nivel de gobierno.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en Bonfil Batalla et al, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Ediciones FLASCO, colección 25 aniversario, 1982, pp.131-145.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos, “La nueva teoría desarrollista: una síntesis”, en *Journal of Economic Literature* (jel), *Economía UNAM* vol. 14 núm. 40, enero-abril, 2017
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en González, Miguel, Burguete, Aracely, Ortiz-T, Pablo, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Ecuador, et al., 2010, pp. 63-94.
- Ceceña, Ana Esther, et al, “Panamá en Tehuantepec. Colonización ferroviaria del sureste de México. Cuenca petrolera del norte de América y pasos interoceánicos”, en *América Latina en Movimiento*, 547, México, OLAG, feb-mar 2020, pp. 1-20. Disponible en <<https://www.alainet.org/es/revistas/547>>
- Consejo Regional Indígena Popular de Xpujil (CRIPX), *Sistematización y Proyección de los Aportes de la Sociedad Civil al Desarrollo Local*, 2003, p.6. Disponible en <https://drive.google.com/viewerng/viewer?embedded=true&url=https://cripx95.com/public/pdf/DOCUMENTO_SISTEMATIZACION_DEFINITIVO.docx>
- Cruz Rueda, Elisa, “Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas, Estado y capital en el istmo de Tehuantepec”, en Sierra, María Teresa, et al, *Justicias indígenas y Estado, Violencias contemporáneas*, México, FLACSO-México, 2013, pp.372-403.
- Cuz Rueda, Elisa, “Sistema de seguridad pública indígena comunitaria”, en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *Análisis interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT. IX Jornadas Lascañas*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp.15-25. Disponible en <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/91/4.pdf>>
- Fraser, Donald, “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872” en *Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1972 p. 615-652
- Gaspardo, Giovanna, Ceceña Martorella, Ana Esther et al, *Impactos sociales y territoriales del Tren Maya. Miradas multidisciplinares*, Dirección de Etnología y Antropología Social Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2019. Disponible en <https://www.academia.edu/40054725/IMPACTOS_SOCIALES_Y_TERRITORIALES_DEL_TREN_MAYA_Miradas_multidisciplinares>
- Geocomunes, *Tren Maya como nueva infraestructura de articulación de los capitales agroindustriales y turísticos inmobiliarios en la península*. Disponible en <http://geocomunes.org/Analisis_PDF/TrenMaya_AnalisisCartografico_Geocomunes>
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Serie Popular Era, 1965.
- Katz, Claudio, “¿Qué es el neo-desarrollismo? una visión crítica. Economía”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales, 2014.



- Kuppe, René, “Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas “, en González, Miguel, Burguete, Aracely, Ortiz-T, Pablo, La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, Quito, Ecuador, FLACSO, et al., 2010, pp.95-145.
- López, Pavel, “Neo-extractivismo y Vivir Bien en Bolivia: TIPNIS (Continuidades y conflictos en las políticas de desarrollo en Suramérica)”, Revista Alter-nativa, 2014. Disponible en <<http://ppct.caicyt.gov.ar>>
- Sierra, María Teresa, et al, “Introducción”, en Sierra, María Teresa, et al, Justicias indígenas y Estado, Violencias contemporáneas, México, FLACSO-México, 2013, pp.10-49.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Clase, etnia y comunidad”, en Ovalle Fernández, Ignacio et al, México Indígena, INI 30 años después, Revisión Crítica, México, 1978, pp.97-100.
- Svampa, Maristella, Las fronteras del neo extractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giros ecoterritoriales y nuevas dependencias. México, Calas, 2019, pp.14-54.



DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y EL MEGAPROYECTO AEROPORTUARIO EN LA CUENCA DE MÉXICO: EL CASO DE SANTA LUCÍA

**Autor: Donatto Daniel
Badillo Cuevas**

Doctorante en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Estudios Latinoamericanos y licenciado en Psicología social por la UAM. Colaborador de la organización Doce Pueblos Originarios de Tecámac. Correo electrónico: donatto.badillo.cuevas@gmail.com.

(Rights of the original peoples and the mega-project airport of the basin of Mexico: the case of Santa Lucia)

Resumen: *El fenómeno de urbanización en la cuenca de México ha tenido como uno de sus pivotes principales de infraestructura, por lo menos desde la etapa neoliberal, la construcción de un megaproyecto aeroportuario. Los pueblos originarios de la zona nororiental de esta región bio-cultural han resistido a su imposición; los derechos indígenas y su defensa han sido hilos que se tejen en su lucha. En este artículo se reflexionará en torno a cómo, en el proceso de organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac (DPOT), se ha urdido la defensa de sus derechos. También, se presentarán algunos horizontes contra-coloniales como temas salientes al interior de los pueblos. Finalmente, se plantearán nuevas cuestiones que tuvieron lugar en el diálogo de éste trabajo con la organización de los pueblos.*

Palabras clave: derechos, pueblos originarios, resistencia, urbanismo salvaje, aeropuerto internacional.

Summary: *The urbanization phenomenon in the Mexico basin has had as one of its main infrastructure axis, at least since the neoliberal stage, the construction of a mega airport project too; the native peoples of the north-eastern zone of this bio-cultural region have resisted its imposition, and the defense of indigenous rights have been woven in their struggle. This essay presents a reflection of the processes about how the organization of the 12 Original Peoples of Tecámac has devised the defense of their rights; some opposite-colonial horizons are also presented as salient issues within the towns; finally, the text ends up opening new questions that were presented in the dialogue of this work with the organization of the peoples.*

Key words: rights, native peoples, resistance, wild town planning, international airport.



Introducción

Quinientos años de colonialismo y explotación a los pueblos indígenas, demuestran cuán difícil es para el ciudadano mexicano mirarse al espejo y en lugar de ver menosprecio hacia su color, inferioridad hacia las doctrinas, ciencias y creencias no occidentales, así como “atraso” tras la diversidad de formas de cultivar las relaciones entre la comunidad y la naturaleza, reconocer que en esas otras formas de asumirse dentro del mundo, existe quizás la posibilidad junto a otras experiencias de germinar un mundo como dijera en el sur: “un mundo en donde quepan muchos mundos”.¹

En la cuenca de México han existido históricamente, desde épocas prehispánicas y coloniales, una diversidad de pueblos originarios.² En los últimos años se ha agudizado múltiples crisis que apuntan a ser irreversibles. En las últimas cinco décadas han padecido el despojo, invasión y expropiación de su base común de reproducción vital (tierras ejidales y comunales, agua, bosques, cerros, etcétera), convertida en mercancía para la reproducción de capital.

La cuenca de México tiene una devastación acumulativa de distintos tipos –ambiental, cultural, económica, social y psico-social–; la urbanización salvaje ha sido una causa transversal, iniciada desde la segunda mitad del siglo XX, tornándose extraordinaria desde los años setenta y aún más excepcional desde el año 2001, pero la catástrofe aún no alcanza su punto más álgido.

Este fenómeno de urbanización se ha configurado como una estrategia geopolítica del capital que genera un ordenamiento colonial de la vida y su dinámica tiene una escala planetaria. En lo local, extiende su área poligonal en un *continuum urbano*³ que se ha expandido también por territorios de los pueblos originarios; se amplía por las 16 alcaldías de la Ciudad de México, los 59 municipios del Estado de México –que en conjunto alcanzan el Valle de México–, comprende también los *continuum* de Tula-Pachuca-Tulancingo, Tlaxcala-Apizaco, Puebla-Tlaxcala, Cuautla-Cuernavaca y Santiago Tianguistenco-Toluca.

1.- Cfr. Doce Pueblos Originarios de Tecámac (DPOT), Sobre quiénes somos y lo que somos, mayo 2019, Los Reyes Acozac, Tecámac, Estado de México. Mimeo. La DPOT surge en el año 2012 como despliegue de energía social en defensa del carácter comunitario de los panteones en sus pueblos, en contra de su municipalización y posible privatización. Se constituyó como red de comités autónomos y vecinos organizados tras el cambio de planes del gobierno entonces entrante de construir una red aeroportuaria en la zona centro del país. En ese sentido, la organización reafirma la defensa de sus espacios comunitarios desde la defensa y promoción de sus derechos colectivos, reconociendo como máximas autoridades a las asambleas comunitarias.

2.- Se trata de un área clave en Mesoamérica que ha concentrado poder económico y demográfico desde épocas prehispánicas. Cfr. Palerm, Ángel y Wolf, Erick, “Potencial ecológico y desarrollo cultural de Mesoamérica”, (Apareció originalmente bajo el título de: “Ecology Potencial and Cultural Develoment in Mesoamerica”, en *Studies in Human Ecology. Series of Lectures Given at the Anthropological Society of Washington, Social Science Monographs III*, pp. 1-37. Unión Panamericana y La Sociedad de Antropología de Washington, Washington, D.C.), en *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, septiembre, 1972, Número 34, México, pp. 128-148. Es necesario distinguir entre ésta última época y la que inicia con la caída de Tenochtitlan en 1521, que desencadenó cambios abruptos y profundos en los posteriores siglos. Siguiendo los aportes de Palerm y Wolf, la cuenca de México es un sistema complejo que se define por la interacción entre un medio natural determinado y las tecnologías en uso, es un espacio biocultural –que tiene como sustrato natural un lecho lacustre de 5 lagos: Zumpango, Xaltocan, Texcoco, Chalco y Xochimilco, con una compleja red hidráulica de ríos y canales interconectados entre montañas, valles y lagos–, en agudo deterioro. Esta cuenca, como área clave, también está constituida por una red de relaciones económicas con otras áreas dependientes. La combinación de áreas clave y dependientes ha sido definido en la arqueología como zona simbiótica; esta última zona es la expresión orgánica de macroadaptaciones que constituyen el fundamento del desarrollo en Mesoamérica –vale aclarar la diferencia entre el planteamiento de desarrollo prehispánico y el que surge de la modernidad capitalista en la cuenca–; así mismo, el área clave explica la estructuración de zonas simbióticas.

3.- Cfr. Mejía, Ismael, “Garantizar los derechos”, en *Los pueblos originarios y la constitución*, La Jornada del Campo, Número 108, 17 de septiembre de 2016.



Ha sido reciente y parcial el reconocimiento por parte del Estado de los derechos de los pueblos originarios de la Cuenca.⁴ El reconocimiento que se dio en la nueva constitución política de la Ciudad de México de 2018 es limitativo al territorio de la ciudad; además, pone acento en lo pluriétnico y pluricultural pretendiendo un equilibrio entre el derecho constitucional federal y el derecho internacional. El proceso presentó un reto, pues este hecho jurídico ha sido un logro de las movilizaciones políticas y demandas sociales que los propios pueblos originarios habían desplegado en las dos anteriores décadas, en la exigencia al Estado de sus derechos colectivos, así como respeto a sus formas autonómicas, culturales y comunitarias, que aunque no figuran en la historia oficial de la ciudad, son vigentes y tuvieron que ser resueltas en el nuevo marco jurídico.⁵

Sin embargo, el límite territorial de la nueva constitución de la ciudad pone en evidencia un nudo histórico de creciente disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas; en lo más evidente, por un lado, manifiesta la superposición del Estado y su composición política y territorial sobre el amplio espectro de deliberación colectiva en los sectores comunitarios y populares, en este caso –sin considerar la consulta conforme al derecho indígena–, a los mismos pueblos originarios de la demarcación sobre la legislación aprobada; y de manera severa, el Estado no ha considerado la construcción de una legislación ampliada para los pueblos originarios colindantes a la ciudad de México, procedimiento necesario para conseguir coherencia en el pleno reconocimiento de los pueblos originarios, ya que los pueblos de la Ciudad de México y los del Estado de México, por ejemplo, tienen una íntima continuidad histórica y raigambre cultural común. Es el caso de la mayoría de los pueblos originarios del Valle de México, en donde se ubican los municipios de Tecámac, Zumpango, Tonanitla, Tultitlán, Tultepec, Melchor Ocampo, Coyotepec, Teoloyucan, Cuautitlán, Coacalco y Ecatepec, área de impacto directo por el polígono central del proyecto aeroportuario internacional de México⁶ y que está afectando las de por sí dañadas dinámicas socioculturales y el acceso a fuentes comunes para la trama reproductiva de la vida de los pueblos.⁷

4.- Constitución Política de la Ciudad de México, 2017, versión electrónica en internet: http://www.infodf.org.mx/documentospdf/constitucion_cdmx/Constitucion_%20Politica_CDMX.pdf

5.- En las últimas tres décadas, el movimiento de los pueblos originarios de la cuenca de México ha estado influido por el contexto internacional de luchas. Algunos despliegues fueron el movimiento 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, el alzamiento armado zapatista, y los distintos congresos, cumbres y foros indígenas continentales y locales, los cuales pusieron como ejes de construcción la exigencia al Estado de sus derechos colectivos al territorio, a la autonomía, a la consulta libre y a la educación bilingüe e intercultural. Cfr. Medina Hernández, Andrés, “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, volumen II, número 41, 2007, pp. 9-52. A lo largo de este proceso, los pueblos han podido reconstituir sus entramados comunales, sus formas de organización de lo político, han reinventado la deliberación colectiva mediante asambleas, comités y faenas comunitarias, sistema de parentesco, ciclo agrícola-ritual, instituciones propias que responden en primer lugar a la reproducción de la vida cotidiana de cada pueblo.

6.- Cfr. Manifestación de impacto ambiental modalidad regional, del proyecto “Construcción de un aeropuerto mixto civil/militar con capacidad internacional en la Base Aérea No.1 (Santa Lucía, Estado de México), su interconexión con el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México y reubicación de instalaciones militares”. Informe final. México: Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena), Escuela Militar de Ingenieros, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Ingeniería, abril de 2019, 905 pp. Correa Ortiz, Hernán, Despojo territorial y devastación ambiental de los pueblos originarios en un contexto de urbanización: el norte de la cuenca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Inédito, Mimeo, señala: “Además del terreno de 2 331 hectáreas que actualmente posee la base aérea, el cual fue expropiado a diversos ejidos en 1952, se necesitaba adquirir 1 284 hectáreas adicionales para áreas de amortiguamiento acústico y seguridad, lo que afectará, directamente, el territorio de cuatro comunidades agrarias: ejido de San Lucas Xolox (353 hectáreas), ejido de Santa Ana Nextlalpan (245 hectáreas), ejido de Ozumbilla (38 hectáreas), además de una parte del parque estatal Sierra Hermosa y propiedades privadas en el municipio de Tecámac”.

7.- Hernán Correa, *Ibidem*, p. 2, apunta: “1) El polígono del Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles (AIFA) al asentarse en un suelo lacustre, y recubrir de cemento casi la totalidad de hectáreas que abarca (3 600), eliminará la capacidad de retención y amortiguamiento de inundaciones estacionales, afectando aún más la frágil y crítica situación hidrológica de la Cuenca, teniendo el mismo riesgo de hundimientos diferenciados de suelos que el Nuevo Aeropuerto Internacional de México (NAIM) ubicado en Texcoco. 2) A la crítica situación de acceso al agua potable y tratamiento de aguas residuales en la que se encuentran las comunidades en la región, se suma la distancia, costos e impactos tanto por el tratamiento de aguas residuales, como por el volumen de agua requerido para la ocupación de



Dicho de otra manera, el reconocimiento de por lo menos 145 pueblos originarios y más de 171 barrios en la Ciudad de México resulta contradictorio y arbitrario, si no se reconocen al menos –sólo para el caso expuesto– los 231 pueblos y 101 barrios originarios del Estado de México, ya que en su composición cultural, histórica, política y económica comparten orígenes y procesos comunes.⁸ El argumento del gobierno federal consistió en negar la existencia de los pueblos originarios en la zona nororiental de la Cuenca de México, una de las causas del porqué no se reparó en el respeto a los más elementales derechos asentados en la constitución política del país y los tratados internacionales: el respeto a la libre determinación y el derecho a la consulta libre, previa e informada anterior a la aprobación de la construcción del aeropuerto en Santa Lucía.⁹

Hilos de resistencia de los pueblos originarios de Tecámac contra el urbanismo salvaje y su pivote aeroportuario

Para nosotros, como pueblos territorializados en la zona conurbada a la Ciudad de México, el crecimiento de la mancha urbana, a través de megaproyectos inmobiliarios y manufactureros, ha sido el rostro con el que se nos ha impuesto el discurso de progreso y desarrollo, significando no solo la reducción y destrucción de nuestro territorio con el despojo de nuestros bienes comunes (llámese tierra y agua principalmente), sino también y sobre todo, el agrietamiento de nuestras formas comunitarias de pensar y vivir. Hoy vemos pueblos asfixiados y reducidos por el proceso de urbanización salvaje, pero que se niegan enérgicamente a desaparecer cultural y físicamente ante la anunciada construcción del Aeropuerto Internacional de Santa Lucía.¹⁰

dicho aeropuerto. 3) La Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) del AISL no resuelve la problemática de despeje de la pista tres por la presencia del cerro de Paula, la devastación del cerro significaría una afectación grave a quienes allí viven y trabajan la tierra, además de destruir las posibilidades de recarga hídrica de los mantos freáticos. 4) La preservación de vaso lacustre Xaltocan-San Cristobal funciona como regulador de cuerpos de agua estacionales y zona de preservación de vida silvestre, principalmente aves”.

8.- Hernán Correa Ortiz, “Comunidades históricas en la gran ciudad: emergencia política cultural en Tecámac, Estado de México”, en Nueva antropología, Vol. 23, No. 73, 2010, pp. 59-85. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362010000200004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0185-0636>.

9.- En septiembre de 2019, el Juez Quinto de Distrito en Materia Administrativa de la Ciudad de México, negó el derecho de amparo que la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac interpuso, para exigir la protección al medio ambiente y el derecho a la consulta previa, libre e informada, conforme al derecho indígena. La decisión de negar el acceso a la justicia resulta en un Estado discriminatorio, pues versa en el no reconocimiento en la Ley de Amparo de estos pueblos originarios. Esta decisión provino después de que el gobierno federal –en conjunto con la Sedena–, decretarán al proyecto aeroportuario internacional de México, como instalaciones estratégicas para la defensa, integridad y soberanía del país. La respuesta de los magistrados días después fue que la medida cautelar prevista en el artículo 126 de la ley de amparo sólo es aplicable para ejidos y comunidades agrarias, omitiendo aplicar la Convención Americana de Derechos Humanos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Cfr. Astrid Rivera, “Pueblos de Tecámac piden garantías de acceso a justicia”, en El Universal, Nación, 01 de octubre de 2019, disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/nacion/pueblos-de-tecamac-piden-garantias-de-acceso-justicia>>, y César Arellano García, “Pueblos de Tecámac exigen justicia en 10 amparos contra el NAIM en Santa Lucía”, en La Jornada, Política, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2019/09/30/politica/014n2pol>>.

Negar el acceso a la justicia por medio de un decreto de seguridad nacional solicitado por el ejército, hace parte del avance de militarización del país que se ha perfilado por lo menos en los últimos doce años, concentrando la cadena de mando de los planes de seguridad –cuando están plenamente documentados los crímenes de lesa humanidad cometidos por ésta institución– ligados a planes geopolíticos, geoestratégicos, que no se enseñan en México sino que han sido definidos en Washington, y tienen que ver con el control de población y ruptura del tejido social, ligado con el objetivo prioritario de Estado Unidos, desde los años de 1980, en crear un mercado energético común de América del Norte para solucionar el problema estratégico a futuro de Estados Unidos.

10.- Cfr. Doce Pueblos Originarios de Tecámac, *Ibidem*.



Los pueblos originarios de la cuenca de México se encuentran en un proceso contencioso contra un espacio-tiempo de dominación y explotación que no es coetáneo, tiene que ver con la reactualización de acontecimientos que, por lo menos, tienen su genealogía con la conquista castellana en tierras indígenas. Esto implica reconocer en el colonialismo una forma de cultura, *ethos* y estructura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos y, sin embargo, es contemporáneo porque se gesta a través de la ideología del desarrollo.¹¹

Esa ideología de desarrollo en la Cuenca de México se materializa en la estrategia que se ha ido configurando entre el Estado y distintas corporaciones económicas a la que en otras ocasiones me he referido como “urbanización salvaje”. Con este término hago referencia a la instalación de un caos multiforme y multicausal impulsado por el sistema capitalista en su etapa neoliberal, desde 1973, para el control focalizado de las Periferias Urbanas (PU) en exponencial progresión demográfica, cuyas sociedades generalmente no estaban conectadas a la economía formal y fueron gradual y diferencialmente territorios fuera del control de los poderosos; éstos últimos han implementado planes de creciente militarización de esos espacios a través de ejércitos y grupos criminales que actúan como fuerzas de ocupación y, simultáneamente, han aplicado modos biopolíticos para gobernar esas multitudes a largo plazo, efectuadas a través de créditos y clientelismo desde los planes sociales de los gobiernos.¹²

Un eje central en esta estrategia geopolítica ha sido el tendido de una red de infraestructura de comunicaciones. Por un lado, busca cerrar un área poligonal en el centro del país, aquello que se anuncia desde la cúpula plutocrática como Corona Regional del Centro de México.¹³ La construcción, ya sea de un mega-aeropuerto como el de Texcoco o de una conexión de aeropuertos en la misma región, como el plan del actual gobierno de conectar el aeropuerto Internacional Benito Juárez, de la Ciudad de México, con el Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles (AIFA) de Santa Lucía, en el municipio de Tecámac, y el Aeropuerto Internacional de Toluca, incluyen una conexión entre Zonas Urbanas Exclusivas (ZUE) o *aerotrópolis* (como Santa Fé, Polanco, Lomas de Chapultepec, Bosques de las Lomas, etcétera, o el reciente proyecto anunciado por la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México de 17 desarrollos inmobiliarios exclusivos en Paseo de la Reforma¹⁴), lugares que han sido y se configuran como proyectos urbanos y logísticos de transportación y carga, comercio y vivienda de clase alta. Y la sobre opresión de zonas expansivas urbanas precarizadas.¹⁵

11.- Cfr. Rivera Cusicanqui, Silvia, Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

12.- Zibechi, Raúl, Política y miseria. Relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas, Buenos Aires: LAVACA, 2010, pp.191.

13.- En 1996 el Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal (Diario Oficial de la Federación, 15 de julio de 1996, disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4892371&fecha=15/07/1996>) propuso, por primera vez, utilizar el nombre de Corona Regional del Centro de México para referirse al contínuum urbano del centro de México. Más adelante otras dependencias del Estado también utilizaron esos términos, y la hicieron intercambiables con la categoría de “Megalópolis del Centro del País”.

14.- Pantoja, Sara, “La CDMX autoriza la construcción de 17 proyectos en Paseo de la Reforma”, en Proceso, 25 de marzo de 2020, disponible en <<https://www.proceso.com.mx/623293/cdmx-17-proyectos-paseo-de-la-reforma>>.

15.- La Secretaría de Desarrollo Urbano del Estado de México reporta, para el periodo 2000-2014, que en el municipio de Tecámac y Zumpango se construyeron alrededor de 225,000 viviendas, Cfr. Rodríguez, Alma, Urbanización de la región Huehuetoca-Zumpango-Tecámac, del Estado de México: entorno al desarrollo de vivienda, Distrito Federal, México, Tesis de maestría, Instituto Mora, 2015. En consecuencia, se incrementó el número de habitantes de los municipios de forma exponencial, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). En Tecámac, por ejemplo, pasó de tener una población de 172 mil 813 habitantes en el año 2000 a una de 446 mil 008 en el año 2015, es decir, casi se triplicó en el transcurso de tres lustros.



Desde esta perspectiva se hace clara la lógica de dominación y explotación entre éstas últimas zonas urbanas y las periferias precarizadas, inferiorizadas y homogenizadas culturalmente.

La misma estrategia geopolítica de comunicaciones, hasta antes de la actual pandemia, se había extendido e intensificado desmesuradamente en conexión desde el espacio aéreo con otras metrópolis en el mundo; son éstas las que actúan como catalizadores en la expansión de mercados, centros de intercambio, usura y circulación de bienes saqueados en territorios conquistados y en donde ha cobrado fuerza su manejo y planeación estratégico-militar.

El AIFA muestra evidencias en este sentido, la empresa que operará el aeropuerto estará constituida por mandos militares de la Sedena, además de estar integrada por las Secretarías de Comunicaciones, Hacienda y Turismo, Banjercito y la Comandancia de la Fuerza Aérea Mexicana, a cargo de 26 militares, aunque contará con inversión privada, la participación estatal es mayoritaria.¹⁶

En el caso específico del que se está hablando, ha sido la Sedena, a través de la Escuela Militar de Ingenieros, quien ha promovido desde el anuncio de reubicar el proyecto aeroportuario a una base aérea militar hasta la elaboración y presentación de la MIA —en la cual también participó un colegio del Instituto de Ingeniería de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)—, así como el desechar los amparos interpuestos por la Organización de los Pueblos Originarios de Tecámac en contra del aeropuerto con la justificación de considerar la obra de interés estratégico para la seguridad nacional. Esta avanzada estratégica militar por parte del gobierno se ha complementado con el reparto de negocios inmobiliarios y logísticos, entre ellos la construcción de dos tramos del tren maya, la vigilancia de ductos y combustibles de Pemex, el reparto de libros de texto, el traslado del dinero de programas sociales y, en el contexto de la actual pandemia, con la distribución de medicamentos y el control de 31 hospitales. Todo ello, sumado a la creación de la Guardia Nacional y las recién anunciadas medidas de centralizar la seguridad pública en el ejército.

El urbanismo salvaje como estrategia biopolítica-militar funciona, por un lado, fragmentando tierras y entramados comunales y, por el otro, segregando a partir de una lógica homogeneizadora, seleccionando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir, a través de una jerarquización social racializada, sobre la cual buscan legitimar su programa inscrito en un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte, proceso no culminado o total. El ejército, con el poder económico, afianza su poder político “y se les deposita como potestad esencial el monopolio estatal del uso de la fuerza”.¹⁷

Por otro lado, la negación, por parte del Estado, de la existencia legal de los pueblos del norte de la Cuenca de México como originarios, los enmarca en categorías de personas no integrables al sistema político dominante, pero sí en los marcos de territorios de explotación y dominación. Sin embargo, en perspectiva histórica, las resistencias en contra el colonialismo heterogéneo —que se reactualizan y gravitan en el presente—, por parte de los pueblos originarios de la Cuenca de México han sido abigarradas.¹⁸

16.- Aristegui Noticias, “AIFA, la empresa con mandos militares que operará aeropuerto en Santa Lucía”, en Aristegui Noticias, 20 de marzo de 2020, disponible en <<https://aristeguinoticias.com/2003/mexico/aifa-la-empresa-con-mandos-militares-que-operara-aeropuerto-en-santa-lucia/>>.

17.- Tirado, Erubiel, “AMLO y el ejército: la traición civilista”, en Proceso, 8 de marzo de 2020, disponible en <<https://www.proceso.com.mx/620802/amlo-y-ejercito-la-traicion-civilista>>.

18.- La reflexión inicial sobre lo abigarrado parte del análisis de la sociedad andina boliviana para comprender la heterogeneidad en su profundidad histórica, realizada por Zavaleta, René, La autodeterminación de las masas (Luis Tapia, Compilador). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 396 pp. Pero aquí utilizo los aportes que Rivera Cusicanqui, Silvia, ibídem, ha propuesto como nuevas formas de imaginación sociológica, hace notar que el abigarramiento es, a su vez, un concepto espacial y temporal, en donde la irrupción del pasado se hace recurrente en las imágenes, cuerpos y andares, y explicita a través de la palabra aymara ch`ixi, pues ilumina bien un aspecto de lo abigarrado que pretende ir más allá de la mirada progresista y lineal de la historia, aquella que se centra en el



En la historia de larga duración, han sido variopintos los horizontes y resistencias de los pueblos de la Cuenca de México, pero se puede reconocer dos componentes no separados y de mutua interdependencia en el conjunto de las tramas de transformación social o emancipación: 1) la resistencia de los entramados comunitarios por su permanencia, presentes, actuales y ahora agrietados, desgarrados, asediados, disuadidos y puestos en riesgo por el sistema capitalista en crisis, y 2) la posibilidad de despliegue de la lucha a partir de un pasado que nunca ha estado perdido para siempre, que busca romper con la continuidad homogénea del capitalismo y el Estado; dos elementos que significa estar en contra y más allá de cualquier tipo de dominación, incluidos los que atraviesan a la comunidad.¹⁹

Esas tramas comunitarias que se han reconstituido como resistencias en los pueblos originarios de la Cuenca de México se ubican en el hacer político, en el territorio, el trabajo colaborativo, las fiestas y ritualidades, en un sistema asediado y desgarrado de reglas y valores que regulan la vida comunal, de las formas de aprender éstas prácticas, nombrarlas y nombrar el territorio, el cultivo y cuidado de plantas y animales, en el comer, tejer y sanar la vida comunitaria.

Hablar desde la cercanía con la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac es situarse en una genealogía histórica de largo y corto tiempo; es una organización que proviene de las luchas por la determinación autónoma de los pueblos en los usos del agua potable, los panteones comunitarios, de la defensa de los cerros en contra de su devastación y en contra de la urbanización desbocada. Su conformación está más allá de los límites geográficos establecidos por las demarcaciones estatales y municipales, y tiene que ver más con una configuración de redes o tejidos que se configuraron en despliegues de energía en tiempos álgidos de lucha, entre pueblos y más allá de ellos, de colectivos y organizaciones de distinto tipo en la ciudad o en otras regiones.

En específico, algunos hilos de resistencia que se han urdido desde la lucha de la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac son:

- El que se juega en el terreno del derecho, como exigencia movilizadora al Estado, por un lado, de respeto a la libre determinación de los pueblos sobre sus territorios, en el que han encontrado sustento ancestralmente, y no sólo en el derecho a la consulta libre, previa e informada, de buena fe y culturalmente adecuada y, por otro lado, en el respeto a los derechos humanos: en el acceso al agua limpia y saneamiento, a un ambiente sano, así como a una vida libre de violencia.
- De manera conjunta, se han desplegado energías sociales para la reconstitución de los entramados comunitarios de los pueblos originarios, poniendo en el centro la construcción de redes diferenciadas de inter-dependencia e inter-generación entre comunidades humanas y comunidades no humanas o “naturales”, con capacidad autónoma desde la colaboración y compartición, en el arte a través del muralismo y la música, la medicina tradicional y la construcción de tejidos agroecológicos desde los ciclos agrícolas-rituales y festivos de los pueblos.

Estado, el desarrollo de la industria pesada y el capitalismo estatal, delatada en la perspectiva de Zavaleta. En este sentido, en el aquí y ahora como un estrato de temporalidad marcado por el hecho colonial, en el presente hay contradicciones no coetáneas, en donde hay estratos de memoria corta y larga de resistencias, que renuevan y radicalizan la heterogeneidad de una sociedad discontinua, inconclusa y en permanente estado de ebullición y que, por lo tanto, no es posible asistir a una unidad cultural perdida, más bien, hay múltiples maneras de alimentar la vida.

19.- Este análisis lo he realizado desde una doble vía. Por un lado, desde la experiencia en las luchas comunitarias de los pueblos originarios de la zona nororiental de la cuenca de México y en la zona norte de los andes peruanos y, por otro lado, desde una reflexión crítica a la lectura de Benjamin, Walter, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, México D.F., Ítaca- Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), 2008, 118 pp.



Ambas resistencias se traslapan y entretienen. De manera transversal, se han desplegado las fuerzas organizativas con una persistencia crítica contra el colonialismo interno y otras formas de dominación patriarcal y capitalista que atraviesan a los pueblos, en específico aquellas situaciones que configuran, subsumen o anulan subjetividades.²⁰

Aportes críticos y horizontes de la lucha de los pueblos contra la colonización

Por mi boca habla la lengua de mis abuelos, la historia de mis antepasados. Por mi sangre corren los caminos que, entre barrancas y cerros, recorrió el agua para darle vida a mi comunidad.²¹

El decreto de austeridad emitido por el gobierno federal y anunciado como medida ante la crisis mundial del modelo neoliberal en el contexto de la pandemia de Covid-19,²² que da continuidad a los megaproyectos de infraestructura, extractivos y energéticos, pone al descubierto una problemática central en el terreno de los derechos amparados en la constitución. El nudo es la “patriarcalización de la sociedad”, vivida como una creciente disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas, en donde se sobrepone y privilegia al sujeto construido por la modernidad, subjetividades basadas en supresiones, omisiones y rechazos a la historia psíquica previa de las personas, que da por hecho un modelo hegemónico de familia (nuclear, heteronormada) en el tejido de los pueblos originarios y el conjunto de la sociedad, y que sobrepone un paquete cultural de comportamientos del ciudadano, varón, mestizo, propietario privado o apoderado de tierras e integrado a la economía mercantil; situación que se ha ponderado en el proceso de “urbanización salvaje” y proclive de reproducirse ampliamente en los núcleos agrarios.

En el decreto anteriormente señalado queda claro que se superpone y privilegia el presupuesto económico del Estado a los programas sociales, que han reproducido la lógica clientelista de gobiernos pasados, y de los proyectos prioritarios del gobierno en turno: el aeroportuario, el tren peninsular, el corredor interoceánico o transísmico, el proyecto integral Morelos, los proyectos extractivos energéticos y minerales, etcétera.

20.- La idea de colonialismo heterogéneo se ancla en las propuestas de colonialismo interno que ha planteado Pablo González Casanova en “Colonialismo interno (una redefinición)” (Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González [comps.], *Marxismo hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 409-434). Está ligado a los fenómenos de conquista, en la cual los pueblos indígenas u originarios forman parte del Estado, ya sea colonizador, socialista o neoliberal, y sufren condiciones semejantes al colonialismo a nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las etnias dominantes y de las clases que las integran; se le sobreponen marcos jurídico-políticos dominantes, generalmente ligados a las burguesías y oligarquías centralizadas; son excluidos del sistema político y militar del gobierno central; sus derechos y situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central, se les inferioriza y distingue racialmente de la cultura dominante en el gobierno nacional. Pablo González ha señalado la reactualización de las antiguas y nuevas formas de dominación y apropiación del excedente, dando lugar a formaciones sociales en las que prevaleció el trabajo asalariado frente al trabajo servil, pero sin que ni éste ni el trabajo esclavo desaparecieran.

21.- Cfr. Doce Pueblos Originarios de Tecámac, *Ibidem*.

22.- Poder Ejecutivo, Secretaría de Gobernación, “DECRETO por el que se establecen las medidas de austeridad que deberán observar las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal bajo los criterios que en el mismo se indican”, en *Diario Oficial de la Federación*, edición vespertina, jueves 23 de abril de 2020, disponible en <http://dof.gob.mx/2020/DOF/Decreto_medidas_austeridad_230420.pdf>.



Desde el Estado y las corporaciones económicas dominantes, se ha buscado generar una opinión pública dominante, la cual ha tenido implicaciones en la noción de derechos indígenas, una de las más evidentes es la implementación de la ideología del desarrollo y la política clientelar, imponiendo una cultura patriarcalizada.²³

Partiendo de la ubicación crítica contra colonial que hemos apostado cultivar como horizonte colaborativo junto con la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac, me apoyaré de otros aportes de Silvia Rivera,²⁴ –pensando alimentar el diálogo entre la región andina y mesoamericana–, para trazar un punto de partida desde la colonización de género: la subsunción –formal y real– de las mujeres en el hogar gobernando por el “*pater familia*”. Incluye: a) varones ocupados exclusivamente de la representación pública de la familia, que subsume a la mujer y a los hijos a la noción de “*patria potestad*”, ligada a una noción de territorio privado o privatizable, y en pacto con el Estado; b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, enajenadas de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propias; y c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad de los adultos, principalmente al padre. La cuestión, que es necesaria seguir problematizando, es ¿cómo se ha engarzado en cada sujeto la subyugación de las mujeres, opresión y discriminación de los pueblos originarios o indígenas?

Porque muchas veces en la lucha por la tierra y el territorio se ha eclipsado a las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencias de las mujeres, poniendo una noción de derecho que enfatiza la territorialidad, desde la visión masculina y letrada en tanto apoderados de tierras, en el universo de los pueblos originarios.

Los pueblos originarios de la Cuenca de México se encuentran en una resistencia abigarrada contra el colonialismo heterogéneo y la colonización de género, como elemento estructurador de la sociedad a través de la división sexual del trabajo, rompe la solidaridad entre hombres y mujeres configurando un pacto de género, hombres colonizados y colonizadores oprimiendo a las mujeres, a las/los adolescentes y niñas/niños.²⁵

Una doble opresión. Por un lado, el Estado excluye históricamente a los pueblos originarios cuando marginaliza sus demandas y considera sus territorios objetos de control y fragmentación y, por el otro lado, la de los hombres sobre las mujeres; la ilusión mestiza-ilustrada de que por fin saldremos del lastre cultural del componente indígena u originario condenando al mestizaje inevitablemente inscrito en la modernidad capitalista y al progreso.²⁶

En éste sentido, por parte del Estado no hay respeto a los derechos elementales de los pueblos originarios; tampoco hay justicia por la doble jornada impuesta a las mujeres, se niega

23.- Una beta de reflexión crítica sobre la política clientelar en los estados latinoamericanos, la ha realizado Raúl Zibechi, (Política y miseria. Relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas, Buenos Aires, LAVACA, 2010, pp.191), quien plantea que estas políticas sociales implican cuatro grandes problemas para los movimientos anti-sistémicos: 1) instalan la pobreza como problema y sacan a la riqueza del campo visual, ocultando el problema central que es la acumulación de capital y de poder de un polo, 2) eluden los cambios estructurales, congelan la desigualdad y consolidan el poder de las élites, 3) bloquean el conflicto para facilitar la acumulación de capital: todas las políticas sociales están enfocadas a mostrar que solo se pueden conseguir demandas sin conflicto, privilegian dar beneficios a quienes están más ligados al Estado y las empresas, así fortalecen el clientelismo, cooptan a los movimientos y organizaciones y reducen su potencial de lucha.

24.- Cfr. Rivera Cusicanqui, Silvia, Violencias (re)encubiertas en Bolivia, La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje – Editorial Piedra Rota, 2010, 203-222 pp. Véase, también, Rivera Cusicanqui, Silvia, “La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, (eds.), Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales. Popayán: Universidad del Cauca, 2014: 121-134.

25.- Al respecto se pueden revisar los trabajos de Mendoza, Breny. “La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos”. En Ensayos de crítica feminista en Nuestra América. México: Herder, 2014: 72-96. También a Lugones, María, “Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System”, en Hypatia, Vol. 22, no.1, invierno 2007.

26.- Rivera Cusicanqui, Silvia, ibídem.



el derecho a la salud, se pone en riesgo el derecho humano al agua, a un ambiente sano y a un espacio libre de violencia; en el mejor de los casos se toman en cuenta derechos que se limitan a una forma de entendimiento del territorio, confinado a un espacio letrado y masculino, que escamotea distintas cuestiones de derechos humanos.

Sin embargo, frente a esta situación, los pueblos han respondido de forma paradójica a la que me he referido aquí como componente abigarrado de la resistencia, entendida como la capacidad de darse una forma propia desde la negación de las aspiraciones mestizas, pero afirmado su cultura desde un “enmascaramiento” de esas conductas y aspiraciones, haciendo visible, y al mismo tiempo clandestina, la cultura propia como un espacio subalterno donde hay refracción frente al desprecio y además contribuyen a la reproducción cultural como pueblos originarios, permitiendo el sostenimiento de las luchas, desde la trama de principios de colaboración y compartición, en donde la fiesta, la ritualidad y el sanar, resalta su sitio principal. En este aspecto, el Estado no reconoce ningún derecho; incluso muchas veces las organizaciones de lucha se han convertido en mediación clientelar masculina.

El componente abigarrado de la resistencia de los pueblos originarios de la Cuenca de México despliega su asidero desde subjetividades tensionadas entre la transformación y la afirmación cultural²⁷ que delinea continuidades y rupturas en el ámbito de la significación. Nos encontramos en un lugar donde se ha construido organización de lucha por la defensa de lo común, en específico contra el urbanismo desbocado y su pivote aeroportuario, en donde las mujeres organizadas han sido fundamentales y que, frente a la exigencia de derechos, podemos encontrar una tensión que se puede reconocer en la impugnación y propuestas de transformación de la “forma comunitaria”, y en específico de las relaciones de género, y el necesario respeto del Estado a sus formas autonómicas.

Un nudo de la tensión es la sobre-posición del derecho civil sobre el derecho “consuetudinario” de los pueblos, y más aún del derecho sobre la producción de la vida comunitaria, que no necesariamente se inscribe en el campo de los derechos inscritos por el Estado; desde éste aspecto se denota una crítica a las concepciones conservacionistas/indigenistas de las culturas originarias e indígenas que invisibilizan los derechos de las mujeres y coloca en el debate la construcción de horizontes éticos claves del movimiento, en éste caso de la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac.

Un principio inicial de relacionamiento organizativo en la lucha de los Doce Pueblos es cultivar un trato horizontal, “caminamos preguntando”. Frente a las dificultades que implica el colonialismo en, y sobre, los pueblos indígenas, en específico sobre las mujeres y niños/niñas, se requiere de un desmontaje de la mirada inferiorizada hacia la propia cultura, esto significa afirmarse culturalmente como posibilidad de que, junto con otras experiencias, se pueda germinar otro mundo.

El trato horizontal tiene un carácter comunitario,²⁸ se reconoce a las asambleas de los pueblos como máximas autoridades de sus territorios, esta forma deliberativa rechaza la suplantación de toma de decisiones verticales y asimétricas, muchas veces fomentadas por partidos políticos y vanguardias políticas.²⁹

27.- Millán, Mágina. “Los nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas”. En Des-ordenando el género/¿descentrando la nación?. El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias. México: UNAM, 2014, pp. 63-164.

28.- Por lo comunitario me refiero a las redes de inter-generación y/o interdependencia material, simbólica y afectiva entre la vida humana y no humana o “natural”, son entramados de compartición y colaboración, con nuevos o renovados procesos de reproducción de la vida social y agro-ecológica, sentidos sociales que se están gestando, sin embargo, pueden ser entendidos si sólo hacemos referencia a procesos concretos y situados de larga y corta duración.

29.- Hace falta una reflexión crítica profunda entre las historias de vida y los principios éticos de la organización DPOT, en específico de las compañeras, ya que resulta fundamental para un entendimiento más específico de las tramas de resistencia autonómica.



Los esfuerzos colectivos de la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac también apuntan hacia horizontes de descolonización cultural y de género como tramas de resistencia comunal. Una beta puede ser la construcción cotidiana de una teoría y una práctica que engargen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano y consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas de la gente.

El sentido de descolonización lo uso para “salir de la ilusión productivista de la modernidad, el ‘sueño de las masas’ y promesa también productivista de la modernidad. Pienso que el primer acto de colonización es justamente en que hace el valor de cambio por sobre y a costa del valor de uso”.³⁰ Pero también significa darle sentido a la lucha contra las múltiples “escisiones ontológicas” de la modernidad capitalista: el hombre sobre la naturaleza y la mujer, el Estado sobre los pueblos, la razón sobre las afectividades, el individuo sobre la comunidad.

Es así que el derecho consuetudinario tiene como hilo conductor la capacidad de los pueblos de resolver, aquí y ahora, la reproducción de su vida en común, y apuntan a la transformación de la determinación de las necesidades del sujeto, hoy alienadas y subsumidas por las necesidades del capital.

En este sentido, la forma comunidad es criticable y modificable, y resalta la importancia del disenso interno porque pone en el centro la capacidad de agencia, autorreflexión, distanciamiento/afirmación de su cultura, y se pone en juego las atribuciones de paridad en el hacer cotidiano y de transformación comunitaria al interior de los mismos pueblos.³¹

Las resistencias abigarradas como subjetividades tensionadas ponen en el debate la crítica al Estado-nación como configuración jerarquizada de la sociedad, que se compone de discursos normativos homogenizantes, de soberanía e integración. Lo nacional, como aparato integrador del Estado, emerge dentro del discurso de la frontera,³² pero la afirmación cultural étnica de los pueblos supone una pérdida de su hegemonía. Los pueblos que han sido negados sistemáticamente dan respuestas contra las políticas colonialistas del Estado, la tensión que se muestra desde la lucha de los pueblos originarios, y las mujeres organizadas, se torna en un símbolo de una reconfiguración social no nacional, en donde el tejido de formas cualitativas de vida concreta, autodefinida, autodelimitada, autoregulada y autonómica son horizontes latentes de lucha.

30.- Cfr. Millán, Mágina, “Crisis de la política y prefiguraciones de lo político”, en *Prefiguraciones de lo político*, México, Del Lirio-UNAM, 2018, pp 29-72. Los valores de uso son medios que satisfacen necesidades humanas, son bienes comunes, producidos o naturales, que constituyen la base de reproducción de la vida social, integrado históricamente por múltiples modos de relacionamiento y utilidad, que constituye una figura concreta de sociedad o identidad. De esta manera, su materialidad despliega también sus técnica, significación y afectividad; el valor de uso es una imagen ideal de la sociedad como totalidad cualitativa y que, por la imposición de las relaciones de producción/consumo cosificadas como dinámica abstracta de la mercancía, tiene por meta la acumulación de capital, Cfr. Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Libro Primero, “El proceso de producción de capital”, México D.F., Siglo XXI, 2011, pp. 43-45. Véase también en Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, México D.F., Siglo XXI, 2012, pp. 153-197.

31.- Éstas reflexiones provienen de Millán, Mágina. “Los nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas”, *ibidem*.

32.- La frontera configurada por el poder económico y político naturaliza el racismo y engendra la diferencia como inferioridad, legitima la dominación de la población indígena y disidente por la ciudadanía blanco-mestiza que quiere “progresar”, los pueblos quedan como un conglomerado no estatal ubicados en los confines de lo público. La frontera cultural es parte de una política desplegada por los Estados latinoamericanos y apoyado por Estados Unidos para renacionalizar, o incluso desaparecer, la diversidad cultural y la sociedad disidente, buscando configurar naciones homogéneas racial y culturalmente. Esta política podría describirse como “transfiguración cultural”, en el sentido de una integración de lo diverso a lo homogéneo. Cfr. Andrés Medina, “La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Nuestra América: una primera aproximación desde Mesoamérica”, en *Cuadernos Americanos*, no. 43, año 8, vol. 1, enero-febrero, 1994, p. 50.



Puntos finales: temas emergentes planteados por la organización de los Doce Pueblos

¡Viva la autodeterminación de los pueblos originarios!, es una frase que es usada desde las primeras protestas de la organización de los Doce Pueblos Originarios de Tecámac en contra del AIFA. Esta expresión ha sido un eje fundamental en su lucha contra el urbanismo salvaje y el proyecto aeroportuario.

Para la organización de los Doce Pueblos, la defensa de los derechos tiene como hilos principales la exigencia al Estado el respeto a su libre determinación y no sólo al derecho a la consulta conforme a los estándares jurídicos nacionales e internacionales enmarcados para los pueblos indígenas. La libre determinación, como eje estratégico de lucha, significa el despliegue de energía social para el respeto a la autonomía de los pueblos frente a los megaproyectos de infraestructura y urbanismo salvaje.

A su vez, ha implicado cierto tipo de relación con el Estado que ha asumido la forma, entre otras cosas, a través de la interposición de amparos jurídicos de protección al medio ambiente y de realización de consultas indígenas conforme al derecho asentado en la constitución y en convenios internacionales. Otras formas han sido la emisión de varios documentos dirigidos a distintas dependencias del Estado: peritajes antropológicos, cartas y denuncias públicas. Pero, como lo señalan algunos colaboradores de la organización de los DPT, dicha relación ha servido, más que para obtener justicia, para a) hacer elásticos –retardar– los procesos de desposesión de sus bienes comunes, y tener tiempo para dar respuesta a la urgencia que implica detener la devastación de sus territorios y, para b) sensibilizar y politizar horizontes internos en la organización y en la vida cotidiana de los pueblos. En este sentido, la lucha por la autodeterminación de los pueblos, más allá de la defensa de los derechos, también es una fuerza social que se despliega hacia la prefiguración comunal de espacios autonómicos en los hechos, principalmente en la reconstitución de la reproducción de la vida comunitaria de los pueblos originarios.

Se puede ver que la defensa de los derechos de los pueblos originarios pasa por el Estado porque ha sido esta formación social un componente estructurador de la sociedad, que generalmente se sobrepone a las figuras comunales de los pueblos, y son estos últimos los que han resistido a las múltiples opresiones y silenciamientos por parte del Estado. Pero no necesariamente la defensa de los derechos de los pueblos tiene que pasar por el Estado, las formas de auto-regulación y justicia comunal indígena –reconocidas o no– han sido un campo histórico de reglamentación autónoma, y al interior de los mismos pueblos hay agencias de protección y defensa de esas normas y conductas reglamentadas.³³

Sin embargo, sigue siendo un problema fundamental al interior de los mismos pueblos la reproducción de las formas de auto-regulación comunal, principalmente por la disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas, que he explicado anteriormente y que planteaba como nudo central la “patriarcalización de la sociedad”.

33.- El sistema de correspondencias en los pueblos hace parte del sistema de cargos, entendidos como procesos de relativa autonomía de una politicidad que “prefigura” estar más allá y en contra del Estado, pero paradójicamente aunque ya esté sucediendo todavía no es así, o no acaba de ser así; algunas características subyacentes de estos sistemas son: la rotación en las decisiones colectivas, que configura una temporalidad distinta a las pautadas por la lógica estatal-capitalista, la rotación de cargos también es un proceso educativo comunitario para el ejercicio del cargo, una forma mínima de auto-gobierno sin especialización; sin embargo y en referencia al todavía no, considero un reto fundamentales atraviesa a estas comunidades: ha sido el mantener la consecuencia del sistema de cargos contra cualquier dominación, explotación y despojo.



Bibliografía

- Aristegui Noticias, "AIFA, la empresa con mandos militares que operará aeropuerto en Santa Lucía", en Aristegui Noticias, 20 de marzo de 2020, disponible en <<https://aristeguinoticias.com/2003/mexico/aifa-la-empresa-con-mandos-militares-que-operara-aeropuerto-en-santa-lucia/>>.
- Agamben, Giorgio, Estado de excepción, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.
- Arellano García, Cesar, "Pueblos de Tecámac exigen justicia en 10 amparos contra el NAIM en Santa Lucía", en La Jornada, Política, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2019/09/30/politica/014n2pol>>.
- Benjamin, Walter, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, México D.F., Ítaca- Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), 2008, 118 pp.
- Correa Ortiz, Hernán, Despojo territorial y devastación ambiental de los pueblos originarios en un contexto de urbanización: el norte de la cuenca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Inédito, Mimeo
- Correa Ortiz, Hernán, "Comunidades históricas en la gran ciudad: emergencia política cultural en Tecámac, Estado de México", en Nueva antropología, Vol. 23, No. 73, 2010, pp. 59-85.
- Doce Pueblos Originarios de Tecámac, Sobre quiénes somos y lo que somos, mayo 2019, Los Reyes Acozac, Tecámac, Estado de México. Mimeo
- Echeverría, Bolívar, "El valor de uso: ontología y semiótica", en Valor de Uso y Utopía, México D.F., Siglo XXI, 2012, pp. 153-197.
- González Casanova, Pablo, "Colonialismo interno (una redefinición)", en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), Marxismo hoy. Problemas y perspectivas, Buenos Aires, Clacso, 409-434.
- Lugones, María, "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System", en Hypatia, Vol. 22, no.1, invierno 2007.
- Manifestación de impacto ambiental modalidad regional, del proyecto "Construcción de un aeropuerto mixto civil/militar con capacidad internacional en la Base Aérea No.1 (Santa Lucía, Estado de México), su interconexión con el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México y reubicación de instalaciones militares". Informe final. México: Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena), Escuela Militar de Ingenieros, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Ingeniería, abril de 2019, 905 pp.
- Marx, Karl, El capital, Tomo I, Vol. 1, Libro Primero, "El proceso de producción de capital", México D.F., Siglo XXI, 2011, pp. 43-45.
- Medina Hernández, Andrés, "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México", en Anales de Antropología, volumen II, número 41, 2007, pp. 9-52.
- Medina, Andrés, "La etnografía y la cuestión étnico-nacional en Nuestra América: una primera aproximación desde Mesoamérica", en Cuadernos Americanos, no. 43, año 8, vol. 1, enero-febrero, 1994, p. 50.
- Mejía, Ismael, "Garantizar los derechos", en Los pueblos originarios y la constitución, La Jornada del Campo, Número 108, 17 de septiembre de 2016.
- Mendoza, Breny. "La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos". En Ensayos de crítica feminista en Nuestra América. México: Herder, 2014: 72-96.
- Millán, Mágina, "Crisis de la política y prefiguraciones de lo político", en Prefiguraciones de lo político, México, Del Lirio-UNAM, 2018, pp 29-72.
- Millán, Mágina. "Los nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas", en Des-or-



- denando el género/ ¿descentrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias. México: UNAM, 2014, pp. 63-164.
- Palerm, Ángel y Wolf, Erick, “Potencial ecológico y desarrollo cultural de Mesoamérica”, en *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, septiembre, 1972, Número 34, México, pp. 128-148.
- Pantoja, Sara, “ La CDMX autoriza la construcción de 17 proyectos en Paseo de la Reforma”, en *Proceso*, 25 de marzo de 2020, disponible en <<https://www.proceso.com.mx/623293/cdmx-17-proyectos-paseo-de-la-reforma>>.
- Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal, en *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1996, disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4892371&fecha=15/07/1996>.
- Poder Ejecutivo, Secretaría de Gobernación, “DECRETO por el que se establecen las medidas de austeridad que deberán observar las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal bajo los criterios que en el mismo se indican”, en *Diario Oficial de la Federación*, edición vespertina, jueves 23 de abril de 2020, disponible en http://dof.gob.mx/2020/DOF/Decreto_medidas_austeridad_230420.pdf
- Rivera, Astrid, “Pueblos de Tecámac piden garantías de acceso a justicia”, en *El Universal*, Nación, 01 de octubre de 2019, disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/nacion/pueblos-de-tecamac-piden-garantias-de-acceso-justicia>>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje – Editorial Piedra Rota, 2010, pp.203-222.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, eds. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014: 121-134.
- Rodríguez, Alma, *Urbanización de la región Huehuetoca-Zumpango- Tecámac, del Estado de México: entorno al desarrollo de vivienda, Distrito Federal, México, Tesis de maestría, Instituto Mora*, 2015.
- Tirado, Erubiel, “AMLO y el ejército: la traición civilista”, en *Proceso*, 8 de marzo de 2020, disponible en <<https://www.proceso.com.mx/620802/amlo-y-ejercito-la-traicion-civilista>>.
- Zavaleta, René, *La autodeterminación de las masas*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 396 pp
- Zibechi, Raúl, *Política y miseria. Relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*, Buenos Aires: LAVACA, 2010, pp.191.



EN LOS BORDES DE LA POLÍTICA: SUJETO Y HORIZONTES POLÍTICOS EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO EN EL ISTMO DE TEHUANTEPEC, UN PUENTE PARA ENTENDER LAS RESISTENCIAS ANTE LOS MEGA- PROYECTOS DE LA “CUARTA TRANSFORMACIÓN”¹

Autor: Jorge Tripp

Sociólogo y Maestro en Estudios Políticos y Sociales por la UNAM. Sus líneas de investigación son: movimientos sociales y sujetos políticos; defensa del territorio y movimientos rurales en México. Contacto: tripolakas@hotmail.com

(On the edges of politics: subject and political horizons in the defense of the territory in the Isthmus of Tehuantepec, a bridge to understand the resistance to the 4T megaprojects)

Resumen: El artículo aborda la correspondencia entre praxis, sujeto en lucha y construcción de horizontes emancipatorios desde la experiencia del movimiento en defensa del territorio en la planicie oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec, y la relación que éste guarda ante los planes de expansión territorial del capital en la región por medio de los megaproyectos, operados bajo el gobierno de la “Cuarta Transformación”. Para tal objetivo, se parte de la capacidad de insubordinación y confrontación en la praxis del sujeto regional articulado istmeño, en oposición a su posición subordinada dentro del estado mexicano y las vías de participación política a que está constreñido. Con ello, se intenta tender un puente analítico –desde la perspectiva de los sujetos en lucha– con otras experiencias de luchas socioterritoriales en México, en el contexto de la llegada de un gobierno que se confiere un matiz alternativo al de los que lo precedieron.

Palabras clave: Defensa del territorio, sujeto en lucha, horizontes políticos, praxis, resubalternización.

1.- Este artículo es resultado del trabajo de campo que realicé en la planicie istmeña entre 2016 y 2018, en los municipios de Juchitán, Unión Hidalgo, la colonia zapoteca Álvaro Obregón (de población Binnizá) y en San Mateo del Mar (de población Ikoot), entre otros. Para ampliar los puntos que aborda este artículo en términos del movimiento y de las dinámicas que configuran al sujeto regional en el Istmo oaxaqueño. Véase Tripp, Jorge. Subjetivación política en la lucha contra los megaproyectos eólicos en el Istmo de Tehuantepec, Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, UNAM, 2019.



Abstract: *The article addresses the correspondence between praxis, subject in struggle and construction of emancipatory horizons from the experience of the movement in defense of the territory in the Oaxacan plain of the Isthmus of Tehuantepec, and the relationship it has with the plans for territorial expansion of capital in the region, through mega-projects, operated under the government of the “Fourth Transformation” (4T). For this purpose, the capacity for insubordination and confrontation is placed in the praxis of the articulated regional subject from the Isthmus, as opposed to its subordinate position within the Mexican state and the path of political participation to which it is constrained. With this, an attempt is made to build an analytical bridge -from the perspective of the subjects in struggle- with other experiences of socio-territorial struggles in Mexico, in the context of the arrival of a government that gives an alternative nuance to that of those who preceded it.*

Key words: Defense of the territory, subject, political horizons, praxis, resubalternization.

Introducción

En la antesala de una nueva fase de expansión territorial del capital en el Istmo de Tehuantepec, encabezada por el gobierno de la Cuarta Transformación —enunciada en el Plan de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec (PDIIT),² entre los que destaca el Corredor Multimodal Interocéánico—, en la planicie istmeña del estado de Oaxaca,³ México, se ha hecho presente el movimiento sociopolítico regional articulado en defensa del territorio, forjado desde hace más de una década (2006-2018), producto de su oposición al avance del capital de explotación de energía eólica en la región. Este movimiento, que ha confrontado abiertamente al estado mexicano y al capital, ha logrado configurar horizontes políticos⁴ de carácter etnocomunitario, los cuales giran en torno a actualizaciones del ejercicio del poder colectivo con base en sus derechos como pueblos indígenas.

La permanencia del conflicto entre proyectos en esta región, en un momento de transformación de los actores dominantes del sistema político mexicano, hace necesario dirigir la mirada a la capacidad de confrontación que ha construido este sujeto en lucha, respaldada por formas de ejercicio de autodeterminación colectiva, en oposición al papel subordinado que han desempeñado históricamente las poblaciones de esta zona del Istmo, cuyo ejercicio político ha respondido a los marcos de lo estatal, aún en el ejercicio de sus formas comunitarias. Por ello, resulta relevante el análisis de las capacidades de la política como desborde y de los horizontes políticos que configuran este tipo de movimientos, mediante una praxis no subordinada, en oposición a su ejercicio centrado en la gestión de sus condiciones de subalternidad.

Los horizontes de lucha política del movimiento istmeño, situados en distintos niveles de autodeterminación comunitaria, son producto de experiencias de lucha que inician a nivel local,

2.- Para consultar los puntos generales de dicho Programa, véase el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 del gobierno de Andrés Manuel López Obrador.

3.- Compreendida por la planicie zapoteca del Istmo oaxaqueño y a la zona lagunar Ikoot, que abarcan los distritos territoriales de Juchitán (Juchitán, Unión Hidalgo, Ixtaltepec, Reforma de Pineda, San Francisco Ixhuatán, Santo Domingo Zanatepec, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar, Chahuities, entre otros) y de Tehuantepec (San Mateo del Mar, San Blas Atempa y Salina Cruz, entre otros). Regionalización realizada por el Instituto para el Federalismo y el Desarrollo Municipal de la SEGOB, “Enciclopedia de los Municipios”, 2010.

4.- Por horizonte político se entienden los “hilos de experiencias que alumbran la reactualización de un horizonte de transformación social y política al que llamamos comunitario-popular. El conjunto de acciones de impugnación, resistencia y, en ocasiones, antagonismo desplegado, que iluminan distintos elementos de tal horizonte político [...]”. Véase Gutiérrez, Raquel. “Horizontes populares-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común”, en Linsalata, Lucía (coord.), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 31-32.



a partir de la oposición a la expansión territorial de los parques eólicos en la planicie del Istmo oaxaqueño,⁵ lo que ha resultado en una relación recíproca e inacabada en la que se configuran mutuamente el sujeto regional y el movimiento.

Al plantear las capacidades políticas colectivas del sujeto istmeño en términos de autonomía organizativa y autodeterminación política, es necesario dirigir nuestra atención hacia aquello que las hacen posibles: la relación entre la politicidad de su praxis y las características que configuran su capacidad de conflicto, lo cual cobra relevancia durante esta etapa de expansión territorial del capital. Estas características hacen pertinente abordar su praxis en términos de desborde, más allá de la reproducción de su posición subordinada dentro los marcos de lo nacional-estatal a través de la subjetivación antagonista de lo comunitario, por medio de la cual se cuestiona al lugar que ocupan, así como las vías de participación y su capacidad de decidir colectivamente sobre su presente y su futuro, lo que genera ciertas capacidades de confrontación ante los márgenes que las constriñen,⁶ aperturando campos de conflicto y disputa con diferentes grados de intensidad.⁷ En síntesis, se trata de analizar la emergencia de horizontes emancipatorios con acento en la praxis que constituye al sujeto colectivo istmeño.

Para abordar la etapa actual, centrada en la existencia de puntos de conflicto entre este movimiento con el gobierno de la Cuarta Transformación, el artículo se desarrolla alrededor de la concreción temporal de un sujeto articulado regionalmente⁸ y de su capacidad de organización y confrontación ante las políticas impulsadas por los gobiernos neoliberales, continuadas por el de López Obrador. Para este objetivo, en primer lugar, se puntualizan las características del enfoque que sitúa la capacidad de desborde de la política, producto de subjetivaciones antagonistas en su praxis. Enseguida, se describen las capacidades de despliegue de sujetidades políticas que ha constituido el movimiento istmeño como base de la construcción de horizontes emancipatorios y de confrontación de los márgenes propios de su posición subordinada, para puntualizar —en un último apartado—, algunos signos de tensión entre el movimiento istmeño y la pretensión de resubalternización del conflicto en los tiempos de la Cuarta Transformación, dando algunas conclusiones generales al final.

5.- Actualmente operan 29 parques eólicos en la región, resultado de la primera fase de expansión de la generación de energía eólica y el inicio de la segunda fase durante 2019. Como parte de la continuidad de los proyectos de desarrollo capitalistas en la planicie istmeña, se tiene considerado que entren en operación 19 nuevos parques eólicos entre 2019 y 2025, en los municipios Santa María Xadani, San Blas Atempa, Huilotepec, Unión Hidalgo, San Mateo del Mar, San Francisco del Mar, Juchitán, Ixtepec y Niltepec (Véase Articulación de Pueblos Originarios del Istmo Oaxaqueño en Defensa del Territorio [APOYO]. Voces de tierra, mar y viento, Boletín Número 1, septiembre. Istmo de Tehuantepec, 2016), incrementando con ello la capacidad de generación de energía eólica, sumando aproximadamente 4,079 MW a los 2,696 MW que ya se producen. La mayor parte de la energía es producida por generadores privados y comercializada a consumidores del mismo tipo, al margen del estado y sin beneficio para la población en general.

6.- Lo cual no significa que sean capaces de superarlos, ni que dichos desbordes sean permanentes o que, incluso, estén presentes como praxis generalizada desde la diversidad que configura al sujeto. Por ello se hace referencia a los distintos niveles de intensidad o de autodeterminación comunitaria en los que actúan las resistencias locales que configuran al sujeto regional, lo cual, a su vez, permite ser un atisbo al campo de las contradicciones internas en las luchas de resistencia política.

7.- Los desbordes de la política no tienen por objetivo la gestión de los ámbitos de la vida social, sino su subversión y la negación de las relaciones que los producen. Siguiendo a Ceceña, la política “es simultáneamente un medio de socialidad y de mantenimiento de la cohesión inherente a cada tipo de sociedad, y un medio de negación de esa cohesión y de subversión de la socialidad existente. Es un medio de sustentación del poder, tanto como un medio de emancipación y transformación radical de la sociedad”. Véase Ceceña, Ana E., capítulo 4, “La subversión de poder, o la política como intersubjetividad”, en Ceceña, Ana E., *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, CLACSO, Buenos Aires, 2008, pp. 93-114.

8.- Para un análisis de las dinámicas locales, de la capacidad de articulación política de un sujeto en lucha a nivel regional durante el periodo citado y de la construcción de politicidad en su praxis, véase Flores, Rosa, *La disputa por el Istmo de Tehuantepec: las comunidades y el capitalismo verde*, Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM Xochimilco, México, 2015, y Tripp, Op. cit.



Con ello, se pretende contribuir –desde la sociología política– al análisis de los procesos de construcción de autonomías y horizontes emancipatorios desde los movimientos indígenas en México, mediante un enfoque en el que la territorialidad, la construcción de subjetividades antagonistas, las formas comunitarias de ejercicio de poder político, la construcción de vías de autonomía política y su relación con el Estado,⁹ cobran centralidad en el entendimiento de las dinámicas de quienes resisten, se articulan y configuran procesos de lucha política como el que ocurre en la planicie oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec, sobre todo en un momento en que estas experiencias enfrentan la potencia simbólica de un gobierno cuya bandera es la transformación de la relación del estado con los pueblos indígenas, así como de las condiciones de vida y de la violencia heredada por sus antecesores.

En los bordes de la *política*: el sujeto en la defensa del territorio en el Istmo de Tehuantepec (2006-2018)

Desde hace más de una década, la planicie oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec ha sido escenario de disputa política entre fuerzas desiguales, consecuencia de la imposición y expansión de proyectos de explotación de los bienes naturales, en especial el viento. En el tiempo presente existe la continuidad de un proyecto de largo aliento, operado por el estado mexicano, que ubica a la región como punto geoestratégico para generar un polo de desarrollo industrial con Estados Unidos y Asia;¹⁰ al mismo tiempo, encontramos la convergencia de asambleas comunitarias, organizaciones locales y regionales que han logrado articularse alrededor de la defensa del territorio, configurando un sujeto político regional –diverso y diferenciado internamente– que ha tomado tintes antagonistas en su praxis, la cual ha logrado aperturar campos de disputa territorial ante el capital y el estado, con base en sus características organizativas como pueblos indígenas, producto de su experiencia de lucha¹¹ ante el avance de la construcción de los parques de generación de energía eoloeléctrica en la planicie istmeña.

De estos procesos organizativos surgidos a nivel local, la autonomía política emergió –tanto en forma organizativa y vía de emancipación– como característica de la acción colectiva del sujeto regional articulado (2016-2018). Como lo he desarrollado en otros espacios, las dinámicas de los actores que configuran el sujeto responden a historicidades particulares, así como a su posición dentro de las propias comunidades, por lo cual ha sido posible aperturar diferentes campos de disputa ya sea a través de Asambleas Comunitarias o, en su caso, de colectivos que actúan dentro o fuera de las estructuras organizativas de las distintas comunidades. Por ello, señalamos, se trata de un sujeto diverso con ritmos diferenciados, no lineales, en los cuales la defensa territorial ha sido el eje articulador, pero cuyo signo ha sido la construcción de subjetividades con base en la autonomía política.¹²

9.- Véase Modonesi, Massimo e Iglesias, Mónica. “Perspectivas teóricas para el análisis de los movimientos sociopolíticos en América Latina. ¿Cambio de época o década perdida?”. De Raíz Diversa, vol. 3, núm. 5, enero-junio, 2016, pp. 95-124

10.- Para ahondar en este punto, véase la Revista América Latina en Movimiento, Panamá en Tehuantepec: Colonización ferroviaria del sureste de México, núm. 547, 2020, y Geocomunes, Análisis General del Proyecto del Corredor Interocéanico del Istmo de Tehuantepec, México, 2020.

11.- Por medio de la noción de experiencia, elaborada por E.P. Thompson, remitimos a la premisa de construcción de subjetividades en correlación con los procesos de subjetivación, en términos del sujeto y del antagonismo mediante su praxis. Su relevancia estriba en los aportes que tiene para pensar las formas en cómo se construyen procesos de autonomía política a partir de los campos de despliegue del sujeto y el sentido de su acción colectiva, en tanto generación de conocimiento con que ejercen los sujetos en lucha su praxis política, presentes en sus subjetividades. Véase Cordero, Blanca y Gómez Carpinteiro, Francisco, “E.P. Thompson y la revolución inconclusa”. En Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad, vol. XXI, núm. 59, enero-abril, 2014, pp. 9-25.

12.- Véase Tripp, op. cit., capítulo 4 y Tripp, Jorge, “Los ritmos de la resistencia en el Istmo oaxaqueño: el papel de lo comunitario en el carácter político de sus luchas en defensa del territorio, en tiempos de la Cuarta Transformación”, AMER, en prensa.



El movimiento sociopolítico en la planicie istmeña se inscribe dentro de una corriente de luchas de corte territorial que ha tomado protagonismo en el México indígena y rural durante las primeras décadas del siglo XXI, en oposición al despojo múltiple de que son objeto no sólo en términos territoriales, sino también por “[...] la separación de los productores y sus medios de existencia, con la inherente expropiación de la capacidad de hacer y de autodeterminación política”.¹³ Se trata de un segmento de luchas que busca confrontar la dominación hegemónica que ha producido subjetividades individualistas y de consumo, como medio de contención de lo colectivo comunitario,¹⁴ la cual ubica a la política como un acto de gestión de lo concreto, en oposición a su capacidad de desborde, y actúa dentro de los marcos del sistema político mexicano en los que ocupa una posición subalterna.

Por ello, para reflexionar en términos del significado de la capacidad de disputa territorial en la planicie del Istmo de Tehuantepec, tenemos que situar —en primera instancia— los planos de construcción de subjetividades políticas¹⁵ en el movimiento y, en consecuencia, reconocer lo político¹⁶ en la construcción de sus horizontes de acción colectiva, a través de la potencialidad de su praxis en términos del conflicto.¹⁷ Con ello, el análisis se centra en las tensiones del movimiento, entre los márgenes de lo estatal-conocido y la pretensión de desborde de éstos, con base en las características de la organización comunitaria indígena de los pueblos de la región.

Para este objetivo, partimos de la categoría subjetivación política de Jacques Rancière, que confiere a la política el potencial de desborde, al señalar que ésta trata del proceso por el cual el sujeto adquiere la capacidad de irrumpir el orden de lo sensible,¹⁸ lo cual implica construcción de subjetividades. Dicho acto de interrupción evoca el sentido político de la acción descrito por Echeverría —siendo la expresión concreta del ejercicio de la política—, que para Rancière no se trata de un acto o un sujeto preestablecido, sino de la ruptura en oposición a la predisposición estructural a que ha sido sometida, emergiendo con ello su sentido de conflicto pero también de impermanencia. Así, el proceso de subjetivación política se constituye como el dispositivo de la política —de acuerdo con Rancière—, situando su centralidad en la praxis y en los procesos donde emerge, es decir, en los actos de ruptura del orden dado.¹⁹

13.- Navarro, Mina, “Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de los bienes naturales en México”, Bajo el Volcán, año 13, núm. 21, 2014, pp. 164.

14.- Ver el informe de EDUCA, Diagnóstico: Alternativas comunitarias en defensa de los territorios en Oaxaca. Sembrando dignidad, reivindicamos lo común. Oaxaca, 2019.

15.- La construcción de subjetividades políticas refiere a la recuperación y reapropiación colectiva de capacidades sociales arrebatadas por la “sociedad política”, las cuales están ubicadas fuera de ella o de la forma Estado. Se trata de la reapropiación de la decisión colectiva sobre los asuntos de la vida en sociedad, más allá del ámbito de la política anclada en lo estatal. Véase Echeverría, Bolívar. “Lo político y la política”, en Revista Chiapas, No. 3. Ediciones ERA / IIEC UNAM, 1996, México.

16.- Siguiendo a Castoriadis, la política como institución de la sociedad es la creación de lo constituyente por lo instituido, es la forma de acción y el espacio de conflictividad con lo permanente, ya que implica la transformación constante de lo constituido; en este sentido, lo político es la dimensión explícita, implícita o imperceptible, que tiene que ver con el poder. Castoriadis, Cornelius, “La democracia como procedimiento y como régimen”, Iniciativa Socialista, No. 38, 1996, p. 50.

17.- Esta capacidad de las prácticas refiere, en términos concretos, a lo que Tamayo señala como aquello que “pone en movimiento distintas posiciones políticas y permite formular proyectos alternativos de ciudadanía” en su relación con el Estado y las reivindicaciones que persiguen, así como las formas y espacios de participación y organización. Véase Tamayo, Sergio. “Ciudadanía y movimientos sociales: una aproximación teórica”, en Ramírez, Miguel (coordinador), Movimientos sociales en México: apuntes teóricos y estudios de caso. México: UAM-A / CONACYT / RED / Colofón, 2016, p. 154

18.- Ver Rancière, Jacques. El desacuerdo: Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, y Rancière, Jacques, “Diez tesis sobre la política”, en Trujillo, Iván (editor). Política, policía, democracia, Santiago: LOM Ediciones, 2006, pp. 59-79

19.- Rancière, Ibíd.



En el estudio del sujeto y de los horizontes de acción colectiva en el movimiento istmeño, hacemos referencia a la capacidad de trasgresión y desborde de las condiciones de subordinación a las que han sido sometidas históricamente las poblaciones indígenas del istmo oaxaqueño por el estado mexicano, las cuales han permitido la expansión de los megaproyectos a condición de minar lo político comunitario. Por tanto, el punto nodal de los procesos de subjetivación reside en el abordaje de la construcción de campos de sujetidades políticas, lo cual abre procesos de confrontación que rebasan el plano de la resistencia, para situarse en la capacidad antagonista de la acción, generando la posibilidad de desborde de los márgenes en su relación con los actores dominantes y los campos donde se sitúan.

Por ello, pensar el sujeto colectivo istmeño en términos de la relación entre praxis y horizonte político implica rastrear los flujos de insubordinación, resistencia y antagonismo por los cuales emerge el sujeto en lucha,²⁰ caracterizado por una subjetividad insubordinada “que se manifiesta en cada lucha concreta”:²¹ Abordar tales procesos requiere situar como eje las praxis, evitando partir un sujeto previamente constituido, tanto en términos de sus horizontes como de su posición estructural;²² por tanto, la identidad del sujeto y su capacidad disruptiva responden a la definición política de su acción. Como señala Gutiérrez:

Son las luchas las que constituyen a los sujetos de lucha y no viceversa. A lo largo del despliegue de las luchas se conforman, transforman, consolidan y/o evaporan distintos sujetos de lucha. Se distinguen y vuelven comprensibles justamente al poner atención en el curso concreto de cada lucha particular.²³

Así, la experiencia de lucha se constituye en el eje de análisis en la relación entre sujeto y praxis, que toma forma en los despliegues colectivos de capacidades políticas que operan contra los márgenes a los que está acotada su acción. En el movimiento istmeño, esto se manifiesta en las distintas formas que asumen sus prácticas en contra del malestar que han acarreado las políticas de explotación de bienes naturales impulsadas por los gobiernos federales durante los últimos doce años, continuadas por el gobierno de López Obrador.

En consecuencia, los flujos de insubordinación en las luchas socioambientales a lo largo de la geografía del territorio mexicano —como la de la planicie oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec—, en las que cobra protagonismo lo político en la praxis, se presentan como la “conformación de novedosos procesos de autoorganización social, la actualización de prácticas sociales preexistentes de producción de comunes y/o la ampliación de la gestión comunitaria hacia ámbitos que anteriormente no estaban regulados de esa manera”,²⁴ a contracorriente de los mecanismos

20.- Gutiérrez, Raquel, op. cit., pp. 31-32.

21.- Gómez Carpinteiro, Francisco, citado en Gutiérrez, Raquel, “Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos”. En *Acta Sociológica*, núm. 62, septiembre-diciembre, FCPyS UNAM, México, 2013, p. 19.

22.- Lo que también implica situarlo temporalmente, en términos de articulación política o de la capacidad de conflicto de su acción colectiva.

23.- Gutiérrez, Raquel, op. cit.

24.- Navarro, Mina. “Luchas por lo común contra el despojo capitalista en México: tramas indígenas y campesinas en defensa de la vida”, en Linsalata, Lucía (coord.), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, México, BUAP-ICSYH, 2016, p. 53.



de contención del estado²⁵ y del capital, entre los cuales podemos señalar la vía jurídica e incluso la violencia física en contra de los participantes de los movimientos.²⁶

Por tanto, los despliegues de subjetidades en el movimiento istmeño durante más de una década revelan los límites del ejercicio de la política de los sujetos en lucha, en términos de articulación, construcción de horizontes políticos y dinámicas organizativas, pero también develan las potencialidades de su praxis en tanto integra –en sus vías de politización– la experiencia de la subjetivación antagonista, manifiesta en los campos de disputa territorial abiertos durante el periodo de referencia.

De esta manera, en el abordaje de los fenómenos que configuran la construcción de politicidad del sujeto en lucha en el Istmo oaxaqueño, nos encontramos en los bordes de la política: los puntos de fuga que constituyen la praxis del sujeto en lucha y los mecanismos de resubalternización por parte del estado.²⁷ Por ello, en la relación entre los movimientos socioambientales a nivel nacional –entre ellos el istmeño– con el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador, se debe tener presente que:

La autodeterminación es, sin duda, una demanda política que caracteriza esta nueva era y sobre la que los pueblos y comunidades difícilmente van a dar marcha atrás [...] algunos ejemplos que dan muestra clara de una organización social y política independiente, que no surge de, ni está cobijada por el Estado, sino que lo interpelan.²⁸

25.- Como la Ley de Derechos y Cultura Indígena promulgada por el gobierno de Vicente Fox el 15 de agosto de 2001, votada a favor por el PRI, el PAN y el PRD, en el contexto de la Marcha del Color de la Tierra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Dicha Ley no reconoce a los pueblos indígenas como objetos de derecho público, sino como entidades de interés público, es decir, como sujetos con derecho de atención por parte del Estado, lo cual significa reducir las capacidades colectivas de decisión sobre sí mismos y sobre la gestión de los bienes del territorio que habitan.

26.- A manera de ejemplo, mencionamos algunos ocurridos desde 2017 en la región del Istmo: el 27 de marzo fueron detenidos sin orden judicial 4 pobladores del municipio de San Blas Atempa, quienes fueron a verificar la situación del cerro Igúu, ubicado en tierras comunales y que se está explotando de forma ilegal sin la autorización de la asamblea de comuneros, donde además se pretende instalar una subestación eléctrica para el parque eólico de la SEDENA. El 8 de abril de 2017, en Chahuites, fue asesinado Alberto Toledo Villalobos, representante de la organización local en resistencia ante las altas tarifas de la energía eléctrica, defensor del territorio contra la minería e integrante de la APIIDTT y de la Articulación de Pueblos Originarios del Istmo Oaxaqueño (APOYO), consecuencia de su activismo en defensa del territorio. En junio de 2020, 15 integrantes de la Asamblea Comunitaria de San Mateo del Mar fueron asesinados en una emboscada atribuida a simpatizantes del sistema de partidos y de las autoridades electorales, impuestas sobre las autoridades tradicionales de este pueblo Ikoote en 2017, en un conflicto que tiene como trasfondo la pretendida incursión del capital eólico en la Barra Santa Teresa desde inicio de la década y, más recientemente, los proyectos portuarios del Plan de Desarrollo Integral del Istmo.

27.- Como señala Gómez Carpintero, en estas experiencias de lucha se trata de aprehender la construcción de subjetividades “no sólo en relación con poderes estatales o transnacionales, sino también en su conexión con formas de mando generadas en los espacios que pretenden evadir lo estatal. Gómez Carpintero, Francisco. “Conocimiento y sujeto revolucionario: entre lo comunitario y lo popular”, en Linsalata, Lucía (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 79.

28.- Paz, Fernanda. “La añoranza del presidente”, en El Topil. AMLO a examen, núm. 38, diciembre, Oaxaca: EDUCA, 2019, p. 4.



Posibilidades de desborde de la política en la defensa del territorio en el Istmo de Tehuantepec: despliegue de sujetidades como base de la construcción de horizontes emancipatorios

Situar la capacidad de desborde de la praxis del movimiento istmeño implica transitar por claves de lectura que se corresponden con los ritmos de la construcción del sujeto. Estas claves, que apelan a la capacidad de conflicto, tienen por características el cuestionamiento a la estatalización de lo social, la confrontación a las formas hegemónicas que asume lo político y, por último, la generación de horizontes de sentido no preconstituídos, congruente con la dinámica interna del sujeto en lucha. Al tratarse de la relación constante y recíproca entre sujeto y praxis, no asume su capacidad de desborde de forma permanente; muchas veces, su capacidad antagonista tiene reflujos y, otras tantas, experimentan episodios intensos en los que la insubordinación es protagonista.

En la construcción de horizontes políticos emancipatorios, la capacidad de desborde de la praxis reside en los flujos de la lucha política. Al hacerlo de esta manera, el sujeto en lucha pone en cuestión su posición y sus vías de participación dentro del estado mexicano, el cual ha subsu-mido históricamente a su lógica a las estructuras comunitarias de las poblaciones indígenas; esta situación genera que una de las vías centrales de expresión del conflicto sea a través de confrontar las mediaciones impuestas en las estructuras políticas, agrarias y jurídicas en que se sustentan las comunidades indígenas.²⁹

En este punto es donde la defensa del territorio en el Istmo ha construido rasgos de identidad antagonista e insubordinada en su praxis, que remite a la autonomía a través de lo que Linsalata ubica en una doble dimensión: por un lado, como “horizonte de transformación social y, al mismo tiempo, como una práctica cotidiana de lucha”.³⁰ Ambas son el trasfondo del despliegue de sujetidades políticas en este movimiento, en las que se:

[...] descentra, deforma y desborda al estado en la medida en que se centra en tratar de generar, consolidar y ampliar todo el tiempo las posibilidades de una re-apropiación social tanto de las riquezas materiales disponibles y/o generadas colectivamente, como de las capacidades políticas para producir conjuntamente decisiones sobre cómo gestionar y usufructuar tales riquezas concretas.³¹

El sujeto en lucha del Istmo de Tehuantepec opera en dos niveles: el primero de ellos a través de la generación de articulaciones políticas regionales y, el segundo, por medio de experiencias

29.- Como sucedió entre 2006 y 2012 durante la primera etapa de expansión del Proyecto Eólico del Istmo, donde el uso de estas estructuras por parte del estado favoreció la expansión de los parques eólicos al operar a su favor la erosión de lo comunitario, proceso que se gestó a través de las reformas que debilitaron el carácter social de la tierra a partir de los años setenta. Véase Coronado, Marcela, “La lucha por la tierra en el Istmo de Tehuantepec”, en Revista Rebeldía, México, 2005, pp. 48-59.

30.- Linsalata, Lucía. “Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica”, en Linsalata, Lucía. (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYPH, 2016, p. 19

31.- Linsalata, Ibíd.



locales de lucha política, diferenciadas entre sí, propias de los signos de historicidad de las comunidades istmeñas. En ambos, la disputa territorial está presente, siendo en el segundo donde operan los desbordes por medio de entramados comunitarios y, según el caso, mediante la acción colectiva de grupos y organizaciones locales. En ambos, el despliegue de subjetidades políticas ha configurado la capacidad de cuestionar y desbordar –de forma episódica– los marcos de dominación, generando horizontes de acción política que se sustentan en la autodeterminación comunitaria indígena.

Para los pueblos Binnizaa (Zapotecos) e Ikoots (Huaves), la expansión territorial de los parques eólicos significó la cancelación de sus derechos sobre el territorio que habitan, no sólo en la capacidad de decidir sobre el uso de los bienes naturales, sino también por la restricción al disfrute de su territorio en el día a día, lo que en términos prácticos significó la cancelación de su futuro como pueblos, situación a la que han contribuido las diferencias existentes por cuestiones agrarias e histórico-identitarias entre los pueblos en cuestión.³² Por ello, un punto principal para el despliegue del sujeto fue reconstruir políticamente, entre éstos, una noción común de territorio.

Por tanto, para lograr la articulación regional, los signos de identidad son insuficientes por sí mismos. Como hemos señalado, retomando a Gutiérrez, es a partir de lo popular que se han reconstruido las bases de los flujos de insubordinación durante este periodo de lucha, en contraposición de lo comunitario subordinado. Es decir, la capacidad de desborde de la praxis no surge de la posición estructural del sujeto en el entramado de dominación dentro del estado mexicano, en las que el ejercicio de sus formas comunitarias responde a las lógicas de éste, sino de la subjetivación de sus experiencias de lucha en términos de antagonismo político.

En este sentido, construir políticamente la noción articulada de territorio –desde la praxis y la experiencia del sujeto istmeño– ha implicado, necesariamente, reapropiarse y posicionar las relaciones que constituyen la comunidad indígena –en términos regionales– como estrategia de resistencia y ejercicio de contrapoderes. Se trata de un punto nodal en la capacidad de desborde, latente en el sujeto istmeño, que implica la forma en que se perciben y se confrontan las problemáticas que ha generado la territorialización del capital en la región, así como los mecanismos que ejercen los actores políticos y económicos para ello, logrando sobrepasar el nivel de las dinámicas de cada comunidad para construir puntos de articulación regional. La articulación de la lucha política en la planicie oaxaqueña –aun con sus vaivenes– es un proceso que se ha gestado durante más de diez años, a partir de 2006-2008.³³

La noción política del territorio con que opera el movimiento istmeño envuelve, por tanto, la politización de los signos de identidad colectiva como pueblos indígenas, para situar a la comunidad como forma de organización para la lucha política y como vía de confrontación de la negación de la cual son objeto, mediante el ejercicio concreto de sus derechos colectivos sobre sí mismos y el territorio, lo cual constituye otro nivel de la praxis del sujeto, como veremos enseguida. Por ello es relevante recalcar que a partir de la noción política del territorio, la capacidad de desborde de su praxis ha implicado apropiarse de formas de lo cotidiano en términos de lo político.

Al ubicar el territorio como campo de disputa, se exaltan otros niveles en que opera la praxis de conflicto desde las posiciones que ocupan los sujetos en lucha en el entramado social, se tratan de comunidades, organizaciones locales o colectivos en disputa por el territorio. Lo relevante

32.- Como el conflicto entre Santa María del Mar –que es agencia municipal de Juchitán– y San Mateo del Mar, por ejemplo, ambos ubicados dentro del brazo de la Barra Santa Teresa. El primero mantiene una dinámica social y religiosa que la pone en conflicto con su vecino, San Mateo del Mar. Santa María del Mar sí ha autorizado la entrada de los parques eólicos en la zona lagunar.

33.- Para consultar de forma amplia este punto y de las etapas de construcción del sujeto político articulado en el Istmo de Tehuantepec, véase Flores, op. cit., y el capítulo 3 de Tripp, op. cit.



es que a través de distintas formas organizativas combaten puntos de reducción que imponen los márgenes de la política hegemónica, y los puntos de fuga de ésta son las grietas reconfiguradas de lo político-comunitario³⁴ y lo político-social,³⁵ expresadas en términos de resistencia e insubordinación, en oposición al dominio imperante en sus entramados comunitarios que permitió gestionar la expansión del capital en sus territorios a cambio de ciertos beneficios. Estos puntos de fuga son lo que hemos denominado campos de disputa territorial,³⁶ que operan mediante los sentidos contrahegemónicos de la praxis del sujeto de la planicie oaxaqueña.

A través de estos campos de disputa, la defensa territorial ha ejercido formas de autodeterminación con diferentes niveles de intensidad –según dinámicas particulares de los sujetos y las localidades–, consecuencia de la politización insubordinada de las estructuras comunitarias que han logrado reconfigurar su capacidad de participación y decisión, y que en los hechos han limitado la expansión territorial del capital ya sea por la vía jurídica, a través de movilizaciones u otros formatos de lucha política,³⁷ además de fungir como dique para el capital en el acceso y gestión de los bienes naturales de la región, principalmente del viento. Ello ha sido posible porque han logrado confrontar ciertos mecanismos de desposesión territorial, como la erosión de las estructuras comunitarias a favor de los actores políticos dominantes, así como otros a que están sujetos y que inciden en la superposición de lo estatal sobre lo comunitario.

Las prácticas por las que la política opera sus capacidades de interrupción del orden, las estrategias que siguen –entre las que se incluye la jurídica como vía de impugnación y defensa territorial–, en fin, todo aquello que aporta a la construcción del sujeto en la articulación en defensa del territorio en el Istmo de Tehuantepec, no contienen por sí mismas la capacidad de desborde sino a condición de los procesos de subjetivación antagonista que experimenta el sujeto; esta es la característica necesaria para señalar la existencia de cierta capacidad de impugnación y confrontación por medio de la praxis. Se trata de la capacidad política creativa del sujeto –que a la vez lo constituye– por medio de la subjetivación antagonista de lo comunitario, que emerge como capacidad de organizar y decidir mediante “usos y costumbres que tradicionalmente han autorregulado la gestión comunitaria de los diversos ámbitos de la vida social [y] suelen ser los canales sobre los que se procesan estas nuevas necesidades organizativas”.³⁸

De ello se desprende la construcción de horizontes de sentido, horizontes emancipatorios en los cuáles la autodeterminación comunitaria cobra centralidad, aunque con diferentes niveles de intensidad dentro de las distintas expresiones de articulación regional. Acorde a las claves de lectura que hemos descrito anteriormente, lo que ocurre en el movimiento istmeño no se trata de horizontes preconstruidos, ni tampoco responde a los márgenes de lo nacional;³⁹ la autonomía emerge como estrategia organizativa y como ejercicio de contrapoderes comunitarios fuera del Estado, como autodeterminación que guía la ruptura de los flujos de dominación. Sin embargo, a

34.- Me refiero a la reapropiación colectiva –con distintas intensidades– de los entramados comunitarios y jurídicos de los pueblos: asambleas, cabildos, agentes de bienes comunales, consejos de ancianos, experiencias con mayor presencia en la zona lagunar.

35.- Expresiones de lucha organizada por fuera de los entramados comunitarios –muchas veces de forma obligada–, en las que los colectivos y núcleos de resistencia que operan en las comunidades cobran relevancia.

36.- Para mayor desarrollo, véase el capítulo 4 de Tripp, op. cit.

37.- Como el caso del parque eólico Mareña Renovables en la Barra Santa Teresa, donde se suscitaron enfrentamientos con las fuerzas del estado en 2012, y que posteriormente se convirtió en Eólica del Sur, en Juchitán, donde la lucha tomó cauce a través de la vía jurídica en conjunto con la organización comunitaria.

38.- Navarro. op. cit., 2016, p. 59

39.- Gómez Carpinteiro, Francisco op. cit., 2016, p. 71



pesar de lograr ciertos niveles de articulación regional, los procesos locales ocurren con diferentes ritmos, intensidades y direcciones; no obstante, se han ubicado como base de la relación interna entre las organizaciones y comunidades que integran el sujeto colectivo regional, así como en la articulación con otras organizaciones a nivel nacional.⁴⁰

En síntesis, el despliegue de sujetidades y las experiencias de lucha –formas de subjetivación antagonista que atraviesan al sujeto– constituyen la base del proceso político organizativo en defensa del territorio en la planicie istmeña, el cual ha podido generar construcciones contingentes⁴¹ de horizontes emancipatorio con capacidad de confrontar los límites y mecanismos hegemónicos impuestos en el ejercicio de la política por parte de los actores dominantes en la región, lo que ha implicado la configuración de planos de sujetidades políticas a partir de la praxis de la resistencia. Por tanto, la dinámica del movimiento istmeño es un puente analítico con otros procesos de resistencia que ocurren a nivel nacional, en los que los puntos nodales son “[...] el protagonismo de los entramados comunitarios, dispuestos una y otra vez a no ceder, mediante reiteradas luchas, la capacidad de decidir y establecer los caminos a seguir”.⁴² Concluimos este apartado siguiendo a Navarro, quien apunta que:

Quizás estamos ante un posible retorno de la centralidad del movimiento indígena, a partir de la reinención de una política en defensa de lo común y un renovado horizonte de lo político para gestionar la vida más allá del ámbito público ligado a lo estatal, y del privado, relacionado con el mercado. Se trata de una política comunitaria que actualiza, reinventa, prefigura e irradia un hacer común capaz de resistir, negar, subvertir y desbordar al capital y sus diferentes mediaciones orientadas a la valorización de la vida.⁴³

Entre la resubalternización y la confrontación en tiempos de la Cuarta Transformación desde la experiencia en la planicie istmeña

La llegada a la presidencia de México de un gobierno emanado de una vastedad de experiencias políticas, muchas de ellas con raigambre en la lucha social, suponía un giro en la relación entre gobierno y movimientos, en particular de éste con los pueblos indígenas. Sin embargo, para las luchas de corte socioterritorial y de base etnocomunitaria como la existente en la planicie del Istmo de Tehuantepec, no ha sido el caso; al contrario, la problemática se ha acrecentado.

40.- Para el caso de la articulación regional, existen puntos de tensión al respecto: dentro de los pueblos que la integran hay quienes no son miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) porque simpatizan con algún partido político, ya sea PRD o MORENA, lo que resalta el carácter coyuntural e inestable de la lucha con eje territorial; en este caso, señalan que algunas organizaciones tienen claro que van a las autonomías, pero no todas.

41.- De acuerdo con Marcos Roitman, lo contingente es entendido como las distintas formas que adopta la práctica de la política que visualiza una alternativa social. Es así debido a que la política es el instrumento del ser humano capaz de constituirse mediante lo político.

42.- Gutiérrez, Raquel. Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017, p. 38

43.- Navarro, op. cit., 2016, p. 63.



Al analizar los puntos de tensión entre los movimientos y las políticas del gobierno de la Cuarta Transformación, nos adherimos a la clave de lectura de Raquel Gutiérrez, quien sitúa los puntos de fuga de la política a través de lo popular y no de lo comunitario para el caso mexicano, pues este último responde históricamente a los márgenes de dominación del estado mexicano, los cuales intenta reconfigurar el gobierno de López Obrador para la realización del Proyecto de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec, al tratar de reapropiarse de los esfuerzos de autodeterminación comunitaria mediante el ejercicio simulado de los derechos colectivos de los pueblos para la aprobación de este tipo de proyectos, en oposición al campo de lo popular, donde se “logra reconstruir, reactualizando, añejos mundos de la vida centrados en el cuidado de los medios de existencia colectivos”,⁴⁴ como lo elaboramos en el apartado anterior.

Las características geográficas del Istmo de Tehuantepec han ubicado históricamente a la región como un nodo geoestratégico.⁴⁵ En el momento actual, donde se conjuga la crisis del capital con la crisis del estado hegemónico a nivel mundial, el proyecto de López Obrador cobra relevancia para la reactivación del capitalismo mundial y de los Estados Unidos en particular. Es por ello que la problemática social y ambiental generada por la expansión territorial del capital eólico, lejos de distensarse con el gobierno de la Cuarta Transformación, se ha exacerbado, reactivando la latencia antagonista del sujeto colectivo en defensa de su territorio, evidenciando la permanencia del conflicto éntrelos rasgos insubordinados en la praxis del movimiento istmeño y su posición subalterna como pueblos indígenas.

La forma como se operó la expansión territorial del capital eólico en la primera década de este siglo muestra que la principal forma de intervención y subordinación de los pueblos ha sido por medio del control de las comunidades agrarias,⁴⁶ la sumisión de los entramados comunitarios al sistema de representación electoral y la degradación de otras formas organizativas de lo comunitario, en correspondencia con la erosión del carácter social de la tierra; todos estos mecanismos han sido clave en el escalamiento del conflicto y en la construcción de disputa territorial en el Istmo oaxaqueño.

Por ello, la continuidad de las políticas extractivistas bajo el gobierno de López Obrador y, con ello, de la confrontación a los procesos de lucha política como el que ocurre en la planicie istmeña, no tienen como explicación únicamente una nueva etapa en el uso geopolítico del espacio, sino la pretensión de resubalternización de las experiencias de fuga política que ha construido el sujeto en lucha, es decir, clausurar lo político en su praxis. En esta estrategia, las instituciones del estado juegan un rol protagónico para generar las condiciones de reforzamiento del despojo múltiple y así recuperar su centralidad en los entramados comunitarios de los sujetos en lucha.⁴⁷

44.- Gutiérrez, op. cit., 2016, p. 45.

45.- “Ubicado dentro del territorio norteamericano, dentro del pretendido *homeland* que extiende hipotéticamente sus fronteras hasta colindar con Guatemala y Belice, el istmo de Tehuantepec, con 200 km de longitud, se ofrece como vía de comunicación ideal entre los dos grandes océanos, al abrigo y cuidado de los poderes del norte.” Ceceña, op. cit., 2020, pp. 1-2.

46.- Uno de los puntos clave fue confrontar a la población posesionara de la tierra con la que no lo es, generando fuertes divisiones a lo interno de las comunidades y minando aún más la tenencia social de la tierra por medio de los contratos de arrendamiento. Como señala Vázquez, con la territorialización del capital eólico en el Istmo “[...] desde 2006, la lógica del capitalismo se ha desplegado con enorme fuerza en la región, como resultado de la inversión de capitalistas que obtienen ganancias por utilizar el viento para generar electricidad”. Véase Vázquez, Agustín. “Nuevos despojos, ampliación del capitalismo y resistencia en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, en Azamar, Aleida y Rodríguez, Carlos (coords.), *Conflictos sociales por megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos en la Cuarta Transformación*, México, Rosa Luxemburg Stiftung, p. 27, 2020.

47.- Por esta condición estructural, es que Gómez Carpinteiro llama a desidealizar la comunidad, pues al mismo tiempo que emerge como forma de lucha, puede hacerlo como forma de dominación. Gómez Carpinteiro, op. cit., p. 71.



La Cuarta Transformación retoma el paradigma del desarrollo como motor PDIIT, argumentando que se combatirán las diferencias económicas existentes con otras regiones del país y traerá empleo a la población.⁴⁸ Al respecto, EDUCA señala que tal “paradigma retoma únicamente los indicadores de crecimiento macroeconómicos [...] donde la inversión privada, las exportaciones y el libre mercado juegan un papel fundamental al momento de propiciar el desarrollo”,⁴⁹ reorganizando el espacio social y subordinando las relaciones sociales en beneficio del capital. Por ello, las consecuencias de dicho paradigma –que sustentan las intenciones de resubalternización de las luchas políticas en la región–, no tienen objetivos estrictamente económicos,⁵⁰ sino que buscan lesionar las estructuras de los pueblos de la región en términos políticos, culturales e identitarios.

En este contexto, puntualizamos las principales características del Corredor Multimodal Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, que en conjunto y operativamente, amenazan los procesos políticos abiertos en la defensa del territorio:

1. Proyectos de infraestructura: modernización ferroviaria, portuaria, carretera y aeroportuaria. Dentro de este se encuentra el proyecto más visible, el Tren Transístmico, que contempla la modernización de 304 kilómetros de vías férreas de largo por 20 kilómetros de ancho en cada lado.⁵¹ El tren contempla transportar pasajeros y 5.6 millones de toneladas de carga al año; vislumbra impactos en 79 municipios de Oaxaca y Veracruz, en un total de 4.7 millones de hectáreas, de las cuales 3.1 millones son de propiedad social, donde habitan 2.3 millones de personas, de las cuales más de medio millón son indígenas de 12 pueblos asentados en 3, 401 localidades.⁵² El Tren Transístmico, a su vez, articula un amplio grupo de proyectos que integran el PDIIT.
2. Proyectos de industrialización: se pretende construir seis parques industriales de 500 hectáreas cada uno –llamados Polígonos del Bienestar–, los cuales, en combinación con desarrollos inmobiliarios, pretenden concentrar la fuerza de trabajo⁵³ en lo que se conoce como Zona Libre o Franca y en la que los inversionistas contarán con una reducción del ISR al 20% y del

48.- El coordinador de La Otra Radio, Radio Comunitaria de Unión Hidalgo, habla sobre el asunto, recordando la entrada de las eólicas bajo la promesa del empleo y el desarrollo: “Dejamos solo al campesino ante la idea del desarrollo; mucho de esto tienen que ver con la promesa del empleo, pues decían los representantes de las eólicas que cada propietario tenía derecho a uno o dos trabajadores, pero en la región del Istmo de Tehuantepec, si hay 50 o 60 trabajadores permanentes en todos los parques eólicos, es mucho, en Unión Hidalgo hay 5, a lo mucho.” Entrevista en campo, 2017.

49.- EDUCA, op. cit. 2019, p. 1.

50.- La región del Istmo oaxaqueño es la principal generadora de energía eólica en el país, sin embargo, los beneficios económicos no son para la población. A esta situación contribuye la escasa oferta de empleo en las centrales de generación de energía, la disminución de la producción agrícola local y los daños al medio ambiente, que atentan contra la economía de subsistencia de los pobladores. Para ahondar en los impactos económicos negativos para los pobladores de la región, véase Torres, Gerardo (coord.). Desigualdad extrema y tendencias de desarrollo. El caso del estado de Oaxaca, México, México, OXFAM/EDUCA, 2016.

51.- Posterior a la privatización de los ferrocarriles en 1999, las vías férreas del centro-sur fueron concesionadas a Grupo México (FerroSur), mientras que las vías que atraviesan el Istmo de Tehuantepec quedaron a cargo de la empresa estatal denominada Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec (FIT), “con la característica por demás sui géneris de que no tiene trenes ni mueve nada por sus vías, que en realidad son utilizadas por Ferrosur a cambio de un pago por derecho de vía al FIT”. Ver Diego, Roberto. “De trenes, programas y demás implantaciones en el Istmo de Tehuantepec”, en Azamar, Aleida y Rodríguez, Carlos (coords.), Conflictos sociales por megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos en la Cuarta Transformación, México, Rosa Luxemburg Stiftung, 2020, p. 24.

52.- Sandoval, Daniel. Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transístmico (impactos en el valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesinas), México, CECAM, p.32.

53.- Loc. cit.



IVA al 8%.⁵⁴ Los parques industriales se construirán sobre tierras ejidales, buscando nuevas formas de asociación “en las que se buscará incluir a los ejidatarios para que tengan beneficios permanentes”.⁵⁵

3. Proyectos de infraestructura para la generación y transportación de energía: mediante una red de líneas de transmisión que se conectarán con el centro del país, así como la segunda fase del Megaproyecto Eólico del Istmo, en la cual se tiene como contemplado incrementar la capacidad de generación de energía eólica, sumando aproximadamente 4, 079 MW a los 2, 696 MW producidos actualmente.⁵⁶

El PIIDT, en conjunto con el otro proyecto central de la Cuarta Transformación, el llamado Tren Maya:

[...] embonan perfectamente con los grandes proyectos de infraestructura lanzados en América del Sur (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana – IIRSA, ahora COSIPLAN) y en México-Centroamérica (Plan Puebla Panamá – Proyecto Mesoamérica), creando un entramado de rutas que conectaría al continente de punta a punta, llevando energía, riquezas y prosperidad a la potencia del norte.⁵⁷

En este sentido, para dar seguridad a las inversiones de capital y asegurar la viabilidad social de los proyectos, se desprende la necesidad del estado mexicano de cancelar las disputas territoriales abiertas, así como clausurar las vías de fuga de la praxis de autodeterminación que ha experimentado el sujeto colectivo istmeño. Para ello, se ha valido de una estrategia de resubalternización, fundamentada en el ejercicio simulado de los derechos colectivos como vía de subordinación política de los pueblos indígenas al estado mexicano.

Para operar esta estrategia, durante 2019, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) organizó asambleas en 11 pueblos de las distintas regiones del Istmo de Tehuantepec, con reuniones de seguimiento y verificación de los acuerdos, todas ellas posteriores a la realización de una consulta de carácter nacional que incluyó a la población en general y no a la directamente afectada,⁵⁸ y del anuncio –a finales de 2018– de la inversión de más de 8,000 millones de pesos para la construcción de la infraestructura del Corredor Transístmico, con lo cual se violó el Acuerdo Internacional que establece que éstas deben ser previas, libres, informadas y culturalmente adecuadas.

Desde la óptica de las organizaciones y pueblos en resistencia, el procedimiento efectivo de consulta difiere al enunciado por el gobierno federal. De acuerdo con las denuncias de diversas asambleas locales y regionales del Istmo, el INPI ha manipulado los derechos colectivos de los pueblos indígenas con el fin de favorecer la idea de un supuesto consenso en la aprobación

54.- Un componente que acompaña al PDIIT es la militarización de la región. De acuerdo con el director del proyecto, se desplegarán alrededor de 13,000 elementos de la Guardia Nacional. Ver Vázquez, Op. cit., p. 29.

55.- González, Susana. “Industrializar, el plan para Tehuantepec”, La Jornada, 24 de abril, México, 2019.

56.- Articulación de Pueblos Originarios del Istmo Oaxaqueño en Defensa del Territorio (APOYO). Voces de tierra, mar y viento, Boletín Número 1, septiembre. Istmo de Tehuantepec, 2016.

57.- Ceceña, op. cit., 2020, p.2.

58.- La consulta se realizó el 24 y 25 de noviembre de 2018, cuando López Obrador todavía no asumía la presidencia de México.



de los megaproyectos⁵⁹ mediante procesos que “han sido igualmente verticales, autoritarios e impositivos, no obstante que están maquillados por medio de nuevas consultas y supuestas aprobaciones”.⁶⁰

En estas asambleas la denuncia recurrente ha sido la escasa información de los detalles del proyecto, además de que el INPI parte de la aceptación de facto de éste por los pobladores, a cambio de proyectos locales surgidos en las asambleas, reviviendo las peores formas del indigenismo mexicano y, con ello, profundizando la invisibilización de los pueblos y la subordinación de su capacidad de proponer y decidir sobre sí mismos. De ello da cuenta la declaración del entonces encargado de la Secretaría de Medio Ambiente del gobierno federal, Víctor M. Toledo, quien en un foro donde estaban presentes activistas medioambientales y participantes del movimiento en defensa del Istmo, defendió la estrategia del gobierno mexicano sentenciando que, a pesar de que las consultas no fueron técnicamente adecuadas, “los trenes van porque van”.⁶¹

El ejercicio vertical y simulado de los derechos colectivos de los pueblos indígenas con relación a los megaproyectos se trata de la implementación de nuevos mecanismos de subordinación⁶² de las luchas sociales y los pueblos indígenas por parte del gobierno de la Cuarta Transformación, que dan continuidad a aquellos que han permitido la expansión territorial del capital eólico en la planicie istmeña durante los últimos quince años; mecanismos que reconocen implícitamente la capacidad de conflicto en la praxis del sujeto istmeño, regional y articulado. A través de éstos, el estado mexicano busca retomar las riendas de la confrontación ante las capacidades políticas que ha desplegado el sujeto en lucha y con ello cerrar las vías de sujetidades políticas que han abierto campos de disputa territorial en la región. Por ello:

De ejecutarse este proyecto, la principal implicación de largo plazo es que los pobladores del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, continuarán perdiendo poder sobre el uso de su territorio, y con ello, capacidad material para reproducirse en términos de la economía que durante varios siglos han practicado y constituido; términos de reproducción de un modo de vida que aún representa la utopía del México profundo, y que el proyecto que promueve la autodenominada 4T pone en peligro.⁶³

59.- Como ejemplo, la convocatoria de consulta para el proyecto del Istmo, realizada los días 30 y 31 de marzo de 2019, fue emitida por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas el día 27 de marzo. Se trató de una consulta simultánea en cinco regiones del Istmo de Tehuantepec. En el caso específico del pueblo Ikoot (Huave), la consulta fue programada en el municipio San Mateo del Mar, donde una vez que los pobladores la conocieron, organizaron un foro regional donde se convocó a las organizaciones en resistencia el día siguiente, el 28 de marzo. La respuesta gubernamental a la movilización popular fue cambiar la sede de la asamblea fuera del territorio Ikoot de un día para otro, llevándola a Salina Cruz.

60.- Diego, op. cit., p. 23.

61.- Refiriéndose también al Tren Maya. Foro Naturaleza, Derechos Indígenas y Soberanía Nacional en el Istmo de Tehuantepec, organizado por Grenepeace, Maderas del Pueblo y la Asamblea de Pueblos del Istmo en Defensa del Territorio, realizado el 11 de febrero de 2020 en la Ciudad de México. Ver La Coperacha, “Los trenes van, afirma Víctor Toledo en foro sobre Megaproyecto del Istmo”, Desinformémonos, 12 de febrero de 2020.

62.- Éstos se agregan a otros mecanismos de tipo político (como la imposición autoridades por medio del sistema de partidos en municipios en los que tradicionalmente se eligen por sistema de cargos, como ocurre en San Dionisio del Mar y San Mateo del Mar, lo cual ha generado confrontaciones intercomunitarias), así como mecanismos de tipo económico, entre los que se encuentran la promoción estatal del debilitamiento del carácter social de la tierra en el Istmo desde los años setenta, así como los mecanismos de desposesión territorial con los que se operó la entrada de los parques eólicos en la región, a través de lo que Olmos y Flores han llamado inclusión subordinada, que trastoca la reproducción social de las comunidades, así como de su “autonomía cultural y económica”. Por tanto, la simulación en el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas es el signo particular por el cual el gobierno lopezobradorista intenta contrarrestar los procesos de resistencia y fuga en el ejercicio de la política. Para ampliar la información sobre estos mecanismos, véase Coronado, op. cit., y Olmos, Rafael y Flores, Rosa, “Megaproyecto del Corredor Eólico del Istmo de Tehuantepec: el costo social de las energías renovables”, en Brisa Carrasco-Gallegos (coordinadora), Respuestas comunitarias ante conflictos territoriales. Casos de estudio en México y Latinoamérica. México, UAEM, 2017.

63.- Vázquez, op. cit., p. 29.



Conclusiones

En oposición al papel que históricamente han desempeñado los pueblos y comunidades indígenas dentro del estado mexicano, el movimiento en defensa del territorio en la planicie oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec ha configurado un sujeto políticamente activo, el cual ha generado la capacidad de agrietar los mecanismos de dominación de que han sido objeto. Tales grietas constituyen la politicidad antagonista de su praxis, que no responde a los marcos dominantes, sino que recrea y experimenta formas comunitarias que nacen de su experiencia de lucha.

Se trata de capacidades con raíces en las tramas comunitarias de los pueblos en lucha que no se desprenden mecánicamente de ellas, sino que confrontan las mediaciones a que están sujetas en su relación con lo nacional-estatal y, a la vez, las recrean y reconstruyen en términos de la autodeterminación comunitaria, generando escenarios de disputa con grados de intensidad acordes a las experiencias particulares de las luchas locales que conforman el movimiento regional, confrontando a través de ellas la expansión territorial del capitalismo por medio de los megaproyectos.

La experiencia analizada atraviesa la geografía del México rural, donde abundan luchas de corte socioterritorial. En este sentido, la capacidad de desborde por medio de lo político antagonista en la praxis del sujeto en el movimiento istmeño, así como la respuesta del gobierno de la Cuarta Transformación ante las vías de autodeterminación comunitaria, tienden puentes analíticos para entender los cauces de la dinámica política en la relación entre los actores en pugna: por un lado, las pretensiones de clausura por parte del estado mexicano de todo sentido de autonomía en la praxis de los pueblos mientras que, por el otro, la búsqueda constante de fisuras del orden estatal como punto de partida para la reapropiación de formas de organización y decisión colectiva de los sujetos en lucha, desde la subalternidad.

Por ello, la construcción del sujeto, sus estrategias de lucha en términos organizativos y sus horizontes emancipatorios configuran un proceso abierto, permanente e inacabado, ligado a la politicidad de la praxis. Esto coadyuva a entender la relevancia de las formas que asumen las luchas y los sujetos que las sustentan, sobre todo en el nuevo escenario político a nivel nacional, dominado por el gobierno de la Cuarta Transformación.

Bibliografía

- Articulación de Pueblos Originarios del Istmo Oaxaqueño en Defensa del Territorio (APOYO). Voces de tierra, mar y viento, Boletín Número 1, septiembre. Istmo de Tehuantepec, 2016.
- Castoriadis, Cornelius, "La democracia como procedimiento y como régimen", *Iniciativa Socialista*, No. 38, pp. 50-59, 1996.
- Ceceña, Ana E. *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.
- Ceceña, Ana. "Geopolítica de los estrechos. Canales, trenes y conexiones catastróficas", en *América Latina en Movimiento*, núm. 547, feb-mar, 2020, pp. 1-4.
- Coronado, Marcela. "La lucha por la tierra en el Istmo de Tehuantepec", en *Revista Rebeldía*, México, 2005, pp. 48-59
- Cordero, Blanca y Gómez Carpinteiro, Francisco. "E.P. Thompson y la revolución inconclusa", en *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XXI, núm. 59, enero / abril, 2014, pp. 9-25.
- Diego, Roberto. "De trenes, programas y demás implantaciones en el Istmo de Tehuantepec", en Azamar, Aleida y Rodríguez, Carlos (coords.), *Conflictos sociales por megaproyectos*



- extractivos, de infraestructura y energéticos en la Cuarta Transformación, México, Rosa Luxemburg Stiftung, 2020, pp. 21-25.
- EDUCA. Diagnóstico: Alternativas comunitarias en defensa de los territorios en Oaxaca. Sembrando dignidad, reivindicamos lo común. Oaxaca, Educa, 2019.
- Echeverría, Bolívar. "Lo político y la política", en Revista Chiapas, núm. 3. Ediciones ERA / IIEC UNAM, 1996, México.
- Flores, Rosa. La disputa por el Istmo de Tehuantepec: las comunidades y el capitalismo verde. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM Xochimilco, México, 2015
- Geocomunes. Análisis General del Proyecto del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, México, 2020.
- Gómez Carpinteiro, Francisco. "Conocimiento y sujeto revolucionario: entre lo comunitario y lo popular", en Linsalata, Lucia, (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 69-93.
- Gutiérrez, Raquel. "Conocer las luchas y despliegue de las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos", en Acta Sociológica, núm. 62, septiembre-diciembre, p. 11-30, 2013.
- Gutiérrez, Raquel. "Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común", en Linsalata, Lucia, (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 31-48.
- Gutiérrez, Raquel. Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- La Coperacha, "Los trenes van, afirma Víctor Toledo en foro sobre Megaproyecto del Istmo", Desinformémonos, 12 de febrero de 2020.
- López Obrador, Andrés Manuel (2019). Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, México: Gobierno de la República.
- Linsalata, Lucia. "Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica", en Linsalata, Lucia, (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 13-28.
- Modonesi, Massimo e Iglesias, Mónica. "Perspectivas teóricas para el análisis de los movimientos sociopolíticos en América Latina. ¿Cambio de época o década perdida?". De Raíz Diversa, vol. 3, núm. 5, enero-junio, 2016, pp. 95-124
- Navarro, Mina. "Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de los bienes naturales en México", en Bajo el Volcán, año 13, núm. 21, 2013, pp. 161-169.
- Navarro, Mina. "Luchas por lo común contra el despojo capitalista en México: tramas indígenas y campesinas en defensa de la vida", en Linsalata, Lucía, (coord.), Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades, México, BUAP-ICSYH, 2016, pp. 49-67.
- Paz, Fernanda. "La añoranza del presidente", en El Topil. AMLO a examen, núm. 38, diciembre, Oaxaca, EDUCA, 2019, pp. 3-5.
- Rancière, Jacques. El desacuerdo: Política y filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rancière, Jacques. "Diez tesis sobre la política", en Iván Trujillo (editor) y María Emilia Tijoux (traducción). Política, policía, democracia, Santiago, LOM Ediciones, 2006, pp. 59-79
- Roitman, Marcos. Las razones de la democracia en América Latina. México, Siglo XXI, 2005.
- Sandoval, Daniel. Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transistmico (impactos en el valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesinas), México, CECAM, 2020.
- Tamayo, Sergio. "Ciudadanía y movimientos sociales: una aproximación teórica", en Ramírez, Miguel, (coordinador), Movimientos sociales en México: apuntes teóricos y estudios de caso. México, UAM-A / CONACYT / RED / Colofón, 2016, pp. 139-163.



- Torres, Gerardo (coord.). Desigualdad extrema y tendencias de desarrollo. El caso del estado de Oaxaca, México, México, OXFAM/EDUCA, 2016.
- Tripp, Jorge. Subjetivación política en la lucha contra los megaproyectos eólicos en el Istmo de Tehuantepec. Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, UNAM, 2019.
- Vázquez, Agustín. “Nuevos despojos, ampliación del capitalismo y resistencia en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, en Azamar, Aleida y Rodríguez, Carlos (coords.), Conflictos sociales por megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos en la Cuarta *Transformación*, México, Rosa Luxemburg Stiftung, 2020, pp. 26-29.





NUESTRA PRAXIS

Entrevistas

Autor: Marina Corrêa de Almeida

Investigadora en estancia posdoctoral en el Programa Universitario de Derechos Humanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctora en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Maestra y Licenciada en Derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Miembro Fundadora de la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios en Crítica Jurídica, A.C. Sus líneas de investigación son: Crítica Jurídica, Pluralismo Jurídico, Sistema Internacional de los Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas, Derecho Constitucional Comparado. Contacto: marinacalmeida@hotmail.com

LA RESISTENCIA AUTÓNOMA INDÍGENA FRENTE A LOS MEGA- PROYECTOS EN MÉXICO: ESTRATEGIAS DE LUCHA DE LA COMUNIDAD DE AMILCINGO CONTRA EL PROYECTO INTEGRAL MORELOS. ENTREVISTA A SAMANTHA CESAR¹

En el año 2010, la Secretaría de Energía (SENER) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) presentaron el Proyecto Integral Morelos (PIM) a la sociedad mexicana, con la pretensión de instalar una central termoeléctrica de ciclo combinado, un gasoducto y un acueducto en territorios de los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala, afirmando la necesidad de desarrollo de la zona y la expansión de los servicios de electricidad, sin considerar el impacto que este proyecto pudiera tener en la realidad social de la zona.

Este y otros megaproyectos son hoy los responsables de los conflictos socioambientales que se desencadenan en el territorio mexicano, muchos de ellos en territorios indígenas que tradicionalmente han sido regulados a partir del régimen de propiedad colectiva, donde sobrevive el trabajo comunitario y donde la toma de decisiones se ha realizado bajo formas asamblearias.

1.- Samantha Cesar es integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua - Morelos, Puebla y Tlaxcala (FPDTA), moradora de la comunidad de Amilcingo e integrante de la Asamblea de Resistencia de Amilcingo, Morelos; activista y defensora de derechos humanos, profesora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).



Por esta razón, en México hemos visto la resistencia de comunidades indígenas a lo largo del territorio nacional, a través de diversas formas de movilización, como manifestaciones, plantones, bloqueos de carreteras, entre otros. Además, diversas comunidades indígenas han reivindicado derechos como el de libre determinación y autonomía para mantener sus formas organizativas sociales, políticas, económicas y jurídicas en sus territorios ancestrales.

Es el caso de la comunidad indígena de Amilcingo, ubicada en el estado de Morelos, una de las comunidades severamente afectadas por la construcción del gasoducto del PIM. En esta entrevista, Samantha Cesar, integrante de la Asamblea de Resistencia de Amilcingo, nos lleva a recorrer los caminos de la resistencia a este megaproyecto y los senderos de la autodeterminación que se van construyendo como parte de esta lucha.

¿Cuándo surgió la propuesta del Proyecto Integral Morelos (PIM)?, ¿cómo era vivir en la comunidad de Amilcingo? ¿Cómo estaba organizada la comunidad? ¿Hubo un antes y un después del PIM para la comunidad?

En 2013 fue la primera vez que escuchamos los rumores de que se pretendía construir un gasoducto en Amilcingo y una obra de energía en la comunidad de Huexca.² Antes, el proceso comunitario en Amilcingo estaba marcado por la escasa participación de la comunidad, por la división de la comunidad provocada por un cacique integrante de la Central Campesina Cardenista,³ grupo que venía ocupando los puestos de poder y tenía controlada la comunidad desde hacía mucho tiempo. El año de 2014 estuvo marcado por la llegada de maquinaria y trabajadores para la construcción del gasoducto, y es en ese momento cuando estalla el conflicto en Amilcingo. Un poco antes, Samir⁴ trajo la información sobre el megaproyecto a la comunidad y, gracias a su persistencia, se convocó a la comunidad para organizarse ante la amenaza a su territorio, conformando innumerables asambleas desde finales de 2013 y principios de 2014. En otros territorios afectados, como Huexca y Jantetelco, ya se había desarrollado una organización fuerte ante este megaproyecto; Amilcingo llegó después a esta lucha. Después de varias asambleas, la comunidad decidió no permitir el paso del gasoducto por su territorio; al mismo tiempo, empezaron a llegar las empresas extranjeras, con equipo y trabajadores, al territorio de Amilcingo. En este momento el pueblo se enojó porque ya se había decidido no permitir el paso al gasoducto, razón por la cual se organizaron y lograron sacar las empresas de su territorio comunitario. En este sentido, es forzoso decir que Samir hizo un trabajo muy fuerte de organización comunitaria a través de la radio comunitaria – que en este momento era una radio bocina transmitiendo información

2.- “El PIM consta de dos centrales termoeléctricas ubicadas en la comunidad de Huexca, Morelos, las cuales han sido concesionadas a la empresa ABENGOA, de origen español; un gasoducto de aproximadamente 160 kilómetros de longitud que pretende transportar diariamente 9 mil millones de litros de gas natural, para dichas termoeléctricas, pasando por las faldas del volcán Popocatepetl y a través de más de 60 comunidades campesinas de los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos, este gasoducto está concesionado a las empresas españolas ELECNOR y ANAGAS y a la empresa italiana BONATTI; una línea eléctrica de 20 Km de longitud a la subestación Yautepec; y un acueducto que pretende trasladar 50 millones de litros de agua diaria a las termoeléctricas, y que su trazo va del municipio de Ayala a Huexca, Morelos con una longitud de 12 Km”. Conf. disponible en <<https://www.grieta.org.mx/index.php/proyecto-integral-morelos-pim/>>

3.- Véase <<http://www.cardenista.org/>>

4.- Se trata del líder comunitario Samir Flores Soberanes (1982-2019), campesino indígena de la comunidad de Amilcingo, comunicador y activista. Integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua (FPDTA), de la Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos y del Congreso Nacional Indígena. Fundador de la radio comunitaria Amiltzinko y gran opositor del Proyecto Integral Morelos.



sobre el megaproyecto en la comunidad. Por supuesto, es un antes y un después en Amilcingo con todo este conflicto, aunque hay que tomar en cuenta que Amilcingo es un pueblo de tradición y lucha: hay vestigios históricos desde la conquista, pero en la historia contemporánea, en los años setenta, hubo una gran movilización para la construcción de una escuela normal rural para mujeres y dos escuelas de educación media superior en otras comunidades. Amilcingo, en ese entonces, se volvió la cabeza de la organización de esta lucha por la educación. Luego, la comunidad ha pasado por todo el proceso de violencia y represión de los años ochenta y noventa, lo que interrumpió toda la organización que se había generado en los setenta. Por esto, en 2014, cuando resurge el proceso organizativo, las nuevas generaciones también se unen; personas que en los setenta todavía eran niños o que no habían nacido ahora son los que están participando activamente en la lucha, en las esferas organizativas de la comunidad. Es posible decir que, algunos de los principales elementos para lograr la organización de la lucha contra este megaproyecto han sido, por un lado, el fortalecimiento de las asambleas como el espacio máximo de decisión, la grande participación de la comunidad y la creación de la radio comunitaria. En todos los casos, la intervención de Samir ha sido fundamental.

En este contexto de lucha contra el PIM, ¿cómo se organizan para la toma de decisiones? ¿Hubo cambios relevantes en la organización comunitaria desde que empezó la lucha contra el PIM, dentro de la misma comunidad y/o en relación con otras comunidades y organizaciones de pueblos indígenas?

Desde que empezó el conflicto con el desarrollo del megaproyecto se fueron creando varios niveles organizativos en la comunidad, que más tarde también fueron punto de partida al proceso para exigir el derecho a ejercer autonomía en la comunidad, haciendo valer la decisión del pueblo. Actualmente tenemos la asamblea comunitaria, que es el espacio más amplio de toma de decisiones, en la cual todos los miembros de la comunidad tienen voz y voto. Ha habido asambleas con la participación de más de mil personas. Se convoca a Asamblea cuando hay asuntos muy importantes por resolver dentro de la comunidad. Luego tenemos la Asamblea en Resistencia, la cual se realiza todos los días por la noche; es una asamblea más pequeña, en la que participan alrededor de 15 a 20 personas que representan a las familias. Esta asamblea ha sido la llama encendida de la resistencia en la comunidad. Tenemos, también, los Comités, como el Comité de Padres y Familias de la Escuela Secundaria, el Comité del Agua, las Autoridades por Usos y Costumbres (el Ayudante). La organización para la vida común en la comunidad se da a través de estos comités y asambleas; en los comités se trabaja horizontalmente para generar información y luego pasarlas a las asambleas. Todas las decisiones, incluyendo la de las Autoridades por Usos y Costumbres, pasan por el espacio asambleario, que es nuestro espacio horizontal de discusión, de opinión y de decisión. Es el espacio donde se hace análisis de la situación y, conjuntamente, se toman las decisiones sobre las problemáticas que vayan surgiendo. Es también lo que permite que nuestra organización sea fuerte y, a la vez, permanente. La asamblea comunitaria siempre es el órgano máximo de toma de decisiones en los pueblos indígenas; esto tiene que ver con su sistema normativo, pues Amilcingo es una comunidad indígena náhuatl que ha retomado los usos y costumbres tradicionales gracias, también, al proceso de lucha que se ha desarrollado en los últimos años.

Sobre la organización entre los pueblos contra los megaproyectos, el Frente de Pueblos para la Defensa de la Tierra y el Agua (FPDTA) ha sido un espacio muy importante al estar conformada por varios pueblos de Morelos, Puebla y Tlaxcala. Comunidades que, de alguna manera, son



afectadas por el PIM, ya sea por la construcción del gasoducto, del acueducto o de las termoelectricas que lo integran. Estos pueblos convergen con sus propios sistemas organizativos y de toma de decisiones autónomas, articulándose para la realización de acciones conjuntas contra el megaproyecto. En el proceso de definición de estrategias que realiza la comunidad, la decisión por la articulación con otras organizaciones ha sido fundamental, ya sean movimientos sociales, colectivos, organizaciones de derechos humanos, y también con otras redes, como la Red Nacional de Resistencia Civil, que tiene varios años luchando contra las altas tarifas de luz y los proyectos energéticos actuales. Además, pertenecemos al Congreso Nacional Indígena (CNI), espacio donde convergen diferentes pueblos indígenas y que, de alguna forma, retoma, o están de acuerdo, con los siete principios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN);⁵ son pueblos indígenas que están luchando por su autonomía, son antipartidistas y, en ese sentido, planteamos que los pueblos tienen derecho a ejercer su autonomía, vivir su libre determinación.

Estas articulaciones son parte de la lucha, de una estrategia más amplia de lucha que la comunidad de Amilcingo ha venido desarrollando durante todos estos años.

En este contexto, ¿la discusión sobre autonomía indígena ha llegado a la comunidad? ¿En qué sentido se habla de autonomía en Amilcingo?

Más que autonomía como un concepto, en la comunidad se habla de la autonomía como derecho de decidir sobre el territorio, derecho de decidir sobre la vida en común, sobre cómo vivir juntos, cómo organizarnos sobre nuestro territorio, cómo relacionarnos con la madre naturaleza, o cómo tomar las decisiones en la comunidad. Estos elementos tienen que ver con lo que pensamos sobre la autonomía y han estado presentes en la vida comunitaria desde el inicio de la lucha, sobre todo por reacción a toda la violencia desde el Estado mexicano, las imposiciones y traiciones que ha habido desde las instituciones locales, municipales, estatales y federales, al imponer este proyecto. El PIM es el que terminó trayendo esta discusión sobre autonomía, cuando desconocieron a las autoridades agrarias y el ayudante municipal que ha vendido el territorio comunitario y que dieron paso al gasoducto. En ese momento, se propuso elegir nuevas autoridades que sí respetaran la decisión del pueblo de no dar paso al gasoducto. Desde la propuesta del megaproyecto la discusión sobre la autonomía se hizo más fuerte, pues creemos que no es posible que autoridades foráneas vengan a decidir cómo vamos a vivir en nuestro territorio, qué proyectos sí van y cuáles no, o que lleguen con sus políticas asistenciales que sólo logran hacer que la gente se disperse y no participe, a cambio de recibir dádivas o limosna. Por otro lado, el avance de la organización hacia la autonomía representó también la ruptura con un caciquismo presente en la comunidad, que no traía beneficios a la comunidad, sino cooptación a través de los programas sociales asistenciales. Fue cuando se afirmó la idea de que la autoridad no puede ser una persona, sino toda la comunidad en su órgano máximo de decisiones, que es la asamblea. Las autoridades que tenemos ahora son fruto de este proceso, pues después de un largo proceso jurídico, y después que las autoridades municipales desconocieron la decisión de la comunidad de no elegir autoridades por casillas y partidos, logramos que las autoridades pudieran ser elegidas según usos y costumbres, es decir, en asamblea a mano alzada, sin representación de partidos políticos. La búsqueda siempre ha sido por hacer autoridades comprometidas con las necesidades del pueblo y que se rijan bajo el mandato zapatista de “mandar obedeciendo”, esto es, obedezcan las decisiones emi-

5.- Son los siete principios zapatistas: mandar obedeciendo, servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, y bajar y no subir.



tidas por la asamblea. Esto ha provocado un cambio en las relaciones de poder en la comunidad, y también en la forma como lo ejercemos; cada vez hay más vinculación y participación entre los que son del pueblo y mayor responsabilidad también hacia la vida en común. La autonomía también la ejercemos en otros ámbitos; por ejemplo, con la brigada de salud, que plantea la necesidad de que la salud esté en manos de los pueblos, que adquiramos el conocimiento y las herramientas para ejercer nuestro derecho a la salud, recuperando los saberes tradicionales que ya existen en el pueblo, como es el caso del conocimiento sobre plantas medicinales, por ejemplo. Por otro lado, en la educación hicimos todo un trabajo de organización y lucha muy fuerte para defender la escuela primaria y un proyecto educativo en donde el pueblo, nuestros niños y niñas, también puedan vivir un proceso en que la escuela no hable solamente de un mundo totalmente ajeno al que viven en la comunidad, sino más bien que se vincule lo que se enseña con la vida comunitaria, una enseñanza que reivindique la historia de la comunidad, la identidad y el conocimiento que tenemos como pueblo indígena. Estos son los caminos o las diferentes vertientes que hemos tomado hacia la autonomía. Pero cada pueblo que se ha decidido por su libre determinación tiene su propio proceso y, a veces, van desarrollando más unos ámbitos que otros hacia la autonomía. Por ejemplo, los compañeros zapatistas, que tienen más desarrollada su estructura autonómica. Pero hay muchos otros pueblos y otras luchas en México que también hemos buscado aprender de ellas para caminar hacia la autonomía. Nosotros también entramos a la autonomía por la vía de la comunicación a través de la radio comunitaria, en donde ejercemos el derecho a la comunicación comunitaria, a pesar de que oficialmente no tenemos el permiso de radiodifusión del estado. Pero no lo necesitamos porque tenemos el permiso de las comunidades y del pueblo para ejercer este derecho.

Hacemos todo esto sin abandonar la defensa del territorio, pues la autonomía va muy ligada al territorio, es imposible ejercer autonomía si no se tiene el control sobre el territorio. Es por esto que en los últimos años ha habido muchos procesos de lucha por los territorios desde los pueblos indígenas en México, sobre todo ante el despojo que viene acompañando el desarrollo de los megaproyectos y las políticas extractivistas. La defensa del territorio, muchas veces, se ha convertido en el inicio del camino hacia la autonomía, como fue el caso de Amilcingo cuando empezamos la lucha contra el gasoducto, pero luego fuimos avanzando hacia otros niveles autonómicos.

Con relación al sistema de justicia mexicano y el desarrollo del megaproyecto, ¿la comunidad ha buscado acceder a la justicia? ¿A través de cuáles estrategias? ¿Cómo la comunidad evalúa el derecho a la justicia en este contexto de resistencia, sobre todo con relación al derecho a la consulta?

En los pueblos indígenas la ley tiene un peso importante, y esto tiene que ver con todo el proceso histórico de lucha del zapatismo y de los documentos que avalan la propiedad colectiva de la tierra para las comunidades, sea una propiedad comunal o ejidal, razón por la cual hay una fuerte tradición de apego a la ley que reconoce su derecho a la tierra y sobre su territorio. Entonces, aunque en México sea un problema muy grave la falta de acceso a la justicia, por toda la corrupción e imposición de las políticas neoliberales neoextractivistas y, también, por todo el deterioro y retroceso que ha habido en estas leyes con las reformas estructurales, a pesar de esto, sí es importante la estrategia legal como una de las líneas estratégicas de lucha.

En la lucha ni todo es social, ni todo es político, ni todo es jurídico, ni mediático, sino una combinación de todo, y esto es lo que nos ha permitido avanzar. En el caminar vamos evaluando qué estrategias son prioritarias en un momento y cuáles no de acuerdo con el contexto y cómo va dándose la correlación de fuerzas.



En este sentido, es que en Amilcingo siempre se ha visto lo legal como importante. Se entiende que hay un grave deterioro y dilatación de la justicia en México, que un proceso legal no nos garantiza una respuesta rápida y que pueden pasar años hasta una solución, además de que va a implicar, también, una resistencia, porque la dilatación de la justicia provoca que muchas comunidades terminen abandonando estos procesos.

Pero en Amilcingo ha sido importante. Gracias al proceso legal recuperamos el derecho que reconoce la capacidad de los pueblos de elegir y ejercer autoridad por usos y costumbres en asamblea general. A través de lo legal hemos ganado, también, una suspensión de la construcción del gasoducto, justamente por medio de un amparo agrario, que es ahora la jurisdicción que puede suspender proyectos energéticos porque, al igual que el proyecto energético, el ejido también es de interés social. Entonces, la justicia agraria se ha vuelto una de las herramientas de los pueblos para luchar contra estos megaproyectos.

Es complicada, es difícil y costosa, pero es una estrategia que se lleva a cabo gracias a la cooperación financiera de la misma comunidad, y también a la solidaridad y el trabajo comprometido de los abogados. En nuestro caso, especialmente, el jurista Juan Carlos⁶ ha hecho un trabajo muy importante con la correspondencia de la comunidad.

Ahora, si hablamos de la cuestión de los derechos humanos de los pueblos indígenas, también hay graves problemas en nuestro país respecto a ellos. El derecho a la consulta es uno de nuestros principales problemas. De los 82 pueblos afectados por el PIM, en ninguno se ha realizado la consulta indígena, no se les ha informado libre y previamente sobre el megaproyecto y, mucho menos, se buscó el consentimiento de las comunidades. Ha habido, desde entonces, una serie de violaciones a los derechos humanos, por lo que exigir el derecho a la consulta ha sido una de las estrategias más importantes de los movimientos indígenas.

Pero lo que está pasando ahora con este nuevo gobierno de Manuel Andrés López Obrador es que hay una cooptación de esta demanda y una perversión de esta. Se ha generado una nueva herramienta desde el gobierno que es la realización de consultas que no son ni consultas populares (art. 35, VIII de la CPEUM) ni tampoco consulta indígena, porque no se realiza conforme a los preceptos del Convenio 169 de la OIT o de los lineamientos que ha planteado la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Con esta nueva figura que ha inventado el gobierno actual no se nos permite comprender cuál es la metodología para la medición de la consulta, ni saber quienes, realmente, cuentan estos votos. Por tanto, se trata de una herramienta para imponer, disfrazada de democracia. En el discurso se decía que se iba tomar en cuenta la opinión de la población, pero en los hechos hubo una serie de graves violaciones tanto a los derechos humanos como a la legalidad del proceso de consulta.

Este fue nuestro caso. El año pasado se impulsó este tipo de consulta, que fue hecha a pueblos directamente afectados pero también a otras ciudades, como la capital del Estado de Morelos, Cuernavaca. En los medios de comunicación salieron sólo los beneficios del megaproyecto y no los impactos sobre la vida, el agua y el territorio para las comunidades. Fue un proceso irregular, no había un control de cuántas veces cada ciudadano podía votar, no había una rigidez científica para medir los resultados, había preguntas muy amañadas para que la población votara por el “sí” al megaproyecto. Lo interesante en este proceso de consulta fue que en las poblaciones afectadas ganó el “no”, aunque sumando los votos de otras comunidades/ciudades no afectadas ganó el “sí”. E, infelizmente, este no ha sido sólo nuestro caso, esto está pasando con otros

6.- Juan Carlos Flores Solís es integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua (FDTA-MPT) y abogado. Trabaja con las comunidades náhuatl para proteger los derechos de las comunidades que son afectadas por los desarrollos a gran escala propuestos para el área, incluyendo el PIM.



megaproyectos como el Tren Maya y el Corredor Transístmico de Tehuantepec, que son los principales megaproyectos de este gobierno siguiendo con la estrategia extractivista y utilizando la demanda de los pueblos de derecho a la consulta para disfrazar de democracia procesos de imposición.

En este contexto de la consulta realizada por el nuevo gobierno, ¿cuáles eran las demandas de la comunidad que terminaron provocando la violación del derecho a la vida en la comunidad con el asesinato del líder comunitario Samir Flores?

Cuando el presidente se percató que el megaproyecto no avanzaba, realizó un mitin en el estado de Morelos y diversos líderes comunitarios asistieron para solicitar que se cancelara el megaproyecto, como era la demanda de los pueblos afectados, y nos contestó: “regreso en un mes y les traigo una respuesta”. Luego de un mes regresó con la decisión de realizar una consulta en las siguientes tres semanas sobre el proyecto y que la gente decidiera. Nosotros planteamos que, antes de realizar la consulta, era necesario realizar reuniones entre especialistas –vulcanólogos, biólogos, ingenieros y demás– y gente de la comunidad, para averiguar los impactos del megaproyecto e informar a los pueblos no sólo los aspectos positivos del proyecto, sino también sus consecuencias para la vida comunitaria en los pueblos. Pedimos reuniones amplias donde pudieran participar los pueblos afectados, científicos, el gobierno y, también, organizaciones de derechos humanos. No obstante, la respuesta desde el gobierno fue negativa, dijeron que iban realizar foros para informar, pero solamente informaban sobre los beneficios del proyecto energético para la región y no sobre los reales impactos socioambientales.

Diferentes compañeros de las comunidades asistieron a estos foros con la intención de reclamar su derecho a una verdadera consulta indígena y dar también la información que conocían sobre los impactos negativos del megaproyecto. Uno de ellos, Samir Flores, empezó a refutar la información que se difundía en estos foros. Justamente un día antes de su asesinato, él confrontó verbalmente al representante del gobierno federal en el estado de Morelos, Eric Flores,⁷ con datos e información que el delegado no tuvo forma de responder. Al día siguiente fue asesinado en la puerta de su casa. En este contexto de violencia, de imposición y de mentiras, se realizó la consulta unos días después que lo asesinaran, justo después que los pueblos hubiesen exigido al presidente la suspensión de la consulta por el contexto de violencia generado. Los pueblos exigían también el derecho a la expresión en los medios de comunicación para dar informaciones sobre el proyecto y su versión de los hechos ocurridos, pero no sólo les fue negado este derecho, sino que, además, desde el gobierno federal surgieron rumores de que el asesinato de Samir había sido orquestado para impedir la consulta, insinuando incluso la responsabilidad de los mismos compañeros de Samir en la lucha.

La serie de violencias no se ha terminado con el asesinato de Samir, sino que se ha venido incrementando con el desprestigio hacia las comunidades, pues el presidente nos ha llamado “radicales de izquierda”. Con este tipo de mensajes de odio que provienen desde el órgano máximo del gobierno federal generan un clima de mayor violencia hacia los pueblos que estamos en defensa del territorio.

7.- Hugo Eric Flores Cervantes es el actual delegado de los programas federales de bienestar en Morelos.



Hace más de un año del asesinato de Samir y sigue en la impunidad. Delante de esta injusticia, los pueblos han convocado las Jornadas en defensa del Territorio y la Madre Tierra “Samir somos todas y todos”,⁸ y de entre las diferentes acciones, ustedes han planteado un viaje a Europa. ¿Nos puede explicar por qué han desarrollado esta nueva estrategia?

Llevamos más de siete años luchando y hemos agotados todos los canales en el medio local, estatal y federal, además de los procesos legales que todavía no han funcionado, para intentar paralizar el proyecto. Todo esto en medio de las dificultades que enfrenta el país de dilatación de los procesos legales, la violencia, la agresión. En siete años de lucha ha habido gente detenida y violentada; en varios pueblos ha llegado la policía, ha habido desalojo de plantones, amenazas y hostigamiento. También, con este nuevo gobierno a nivel federal, hemos agotado todas las instancias para intentar detener el proyecto, pero hemos llegado a un tope. Hace un par de años se sentía la necesidad de ir a España y a Italia, pues es en estos dos países donde están los otros autores de este megaproyecto, que son las empresas. Finalmente, la lucha contra los megaproyectos se da en los pueblos, entre los pueblos y el gobierno, es decir, el Estado, y pocas veces se da contra las empresas. Entonces, esta es otra estrategia, generar otras líneas de lucha, directamente hacia las empresas. Las españolas Elecnor, Abengoa y Enagás, y la italiana Bonatti.

Se veía la importancia también de ir a España porque la construcción del gasoducto por estas empresas estaba financiada por el Fondo para la Internacionalización de la Empresa (FIEM), que está bajo el Ministerio de Industria Turismo y Comercio, a través de la Secretaría de Estado de Comercio. Este fondo es del Estado español, por lo que era importante dar a conocer a la población qué es lo que se está haciendo con los recursos públicos, además de denunciar la responsabilidad del Estado español sobre la serie de violaciones de derechos humanos que provoca en nuestro país. No es posible que el Estado español diga que es un defensor de derechos humanos para su sociedad, cuando invierte en megaproyectos que violan los derechos humanos en otros Estados y pueblos. Nos pareció importante dar visibilidad a la denuncia y poner en la agenda pública europea esta situación que estamos viviendo, buscar agencia política por parte de las empresas y del Estado español, informar a la población española lo que está sucediendo con sus impuestos y la responsabilidad de los impactos de estos proyectos financiados por el Estado español.

Además, se buscó generar articulación con otras organizaciones de derechos humanos, movimientos sociales y otras luchas que hay allá también en contra de los megaproyectos en sus territorios, muchos son de las mismas empresas que desarrollan el PIM acá. Nos encontramos con mucha solidaridad por parte de las organizaciones, movimientos y de las otras luchas hacia nuestra lucha y lo que estamos viviendo en México, hacia la injusticia e ignominia por el asesinato de Samir. Pero, por supuesto, nos encontramos también con que el Estado español, y en específico este Fondo, no tienen ningún mecanismo o metodología para dar seguimiento sobre el aspecto de los derechos humanos en las inversiones en megaproyectos, a pesar de que en sus lineamientos se establece que deben respetar los derechos humanos.

8.- La jornada empezó el 20 de febrero de 2020, fecha del asesinato de Samir Flores, y fueron realizadas diversas acciones localizadas y globales.



Evidenciamos esto, tuvimos una reunión con los directivos de este Fondo y lo que nos respondieron fue que no tienen ninguna medida de seguimiento, bien como no tenían ninguna información sobre lo que estaba sucediendo en México con el megaproyecto. Cuando les ofrecimos dejar información de todo esto, nos dijeron que no podían recibirlo, porque si recibían los documentos de nosotras tendrían que recibir documentos de todos los demás afectados por los proyectos que financien. Esto habla de la falta de seguimiento que dan a estos fondos a pesar de que sus lineamientos establecen que tienen que hacerlo.⁹

Entonces, creemos que fue una oportunidad para nuestra lucha, pero también para otras luchas contra megaproyectos que son financiados por el Estado español y otros Estados de la Unión Europea, de denunciar la violación de los derechos humanos que se da en nuestros pueblos. No es posible solamente considerar los Estados nacionales como responsables por los megaproyectos cuando hay una complicidad, presión internacional y obediencia por parte de los países del Sur hacia estas inversiones internacionales, por esto consideramos que hay responsabilidad también de los Estados del Norte en muchos casos. Es importante poner en la escena pública los nombres de los responsables de estos proyectos que hay en nuestros países.

¿Cómo evalúan este viaje? ¿Cuáles fueron los principales obstáculos y avances de la lucha contra el PIM en el marco de los encuentros que tuvieron allá en Europa? ¿Qué lecciones traen de este viaje para la lucha de los pueblos de América Latina contra los megaproyectos?

Creo que ha sido un viaje muy fructífero por las nuevas alianzas que se están desarrollando con otras organizaciones que, esperamos, que puedan avanzar, ya que fueron un poco detenidas por lo que está pasando en todo el mundo con esta pandemia, que también ha frenado nuestro viaje.

Un proceso que nos tardó ocho años, un proceso que no ha sido fácil pero que, gracias a la colaboración entre diversas organizaciones, nos ha permitido llegar a Europa. Es claro que el colonialismo permanece; fuimos a las instalaciones de la empresa Elecnor y ellos no tienen ni idea de cómo recibirnos, estaban tan nerviosos que hasta llegó la policía; es decir, en su lógica no contemplan la posibilidad de que los pueblos afectados lleguen a sus oficinas y entreguen documentos. Por ejemplo, llevamos un documento escrito, queríamos que nos firmaran de recibido, como en cualquier oficina, y nos dijeron que este es un método arcaico, que sólo recibían documentos por correo electrónico; y más cosas así de absurdas. A nosotros no nos asustan estas formas de tratarnos, pues ha habido un desprecio desde siempre hacia los pueblos indígenas, incluso en nuestro país, de los gobiernos, empresas locales, de la gente mismo, el racismo es permanente. Tenemos claro que esto es parte de su poder y su lógica de dominación. Por nuestra parte, nosotras tenemos claros los objetivos y las causas de nuestra lucha; llegamos allá con esta claridad y por esto no nos afectó; por el contrario, la fuerza que sentimos en la posibilidad de estar allá tiene que ver también con la fuerza que tienen nuestros pueblos, el conocimiento que tenemos y que ha permanecido por tantos siglos, y estamos dispuestos a hablar de la lucha desde la visión integral de la vida y no desde una visión conservadora, sino de la vida de la humanidad que está vinculada con la lucha por los territorios y los recursos y que están amenazados. Entender que no es nada más apoyar una lucha, sino comprender la necesidad de que luchemos todos para

9.- Véase <<https://www.ico.es/documents/19/14629/POL-23+Pol%C3%ADtica+Medioambiental.pdf/ad4ba6b8-a8da-45a4-a35a-6d586fcd8261>>



defender la vida, más en estos momentos tan difíciles para la toda la humanidad. Defendamos nuestro derecho de tener un futuro como humanidad, un futuro que sea digno. A nosotras nos llenó mucho de fuerza el apoyo de las organizaciones, pero también en los foros en donde participamos, la gente con la que hablábamos. De alguna forma, creo que pusimos nuestro granito de arena para llamar a esta lucha por defender la vida, que tiene que ser en todas partes, en todos los territorios, cada uno desde su trinchera, pero defendiendo lo que es de todos, lo común, lo que es la vida misma para todos. Creo que es importante generar estos lazos; nos encontramos también con pueblos que están defendiendo sus territorios contra otros megaproyectos.

También en Europa hay proyectos que están dañando sus poblaciones rurales y también hay megaproyectos que provocan la gentrificación y el desalojo en las ciudades. Allá, la gente tampoco tiene recursos para pagar las altas tarifas de luz; es decir, allá también hay pobreza e injusticias; por esto fue importante conocer este otro lado de Europa. Además de la parte de la población que está luchando, también nos encontramos con la otra parte de la población que es solidaria, que tiene claro que estas formas tienen que cambiar. Es difícil generar lazos, pero creo que se ha logrado y esto también gracias a organizaciones acá en México que nos fueron apoyando en tejer este telar para poder llegar hasta allá y poder hacer todo lo que hicimos. La solidaridad internacional es algo muy importante, no podemos entender nuestra lucha sólo desde el contexto local, debemos entender que lo que está pasando es una afrenta a todos los pueblos del mundo, que el neoextractivismo está provocando una guerra en varios pueblos del mundo. Por esto es importante que los pueblos nos abracemos, intercambiemos y luchemos para defendernos.

Para finalizar, ustedes han regresado de Europa justo en medio una pandemia. ¿Cómo evalúan la lucha y la resistencia al PIM ahora en este nuevo contexto mundial? ¿Los desafíos de acceso a la justicia han cambiado desde entonces? ¿Los desafíos para la autonomía comunitaria han cambiado con el aislamiento social?

Los pueblos todavía no han hecho una evaluación de lo que está ocurriendo realmente porque el problema de salud aún no ha llegado a las comunidades. En este momento la pandemia se concentra en las ciudades, creo que poco a poco se irá analizando más a nivel comunitario. Lo que sí hemos evaluado es la necesidad de pensar la cuestión económica, porque este problema sí ya ha llegado a las comunidades. La gente o ya no tiene empleo o ya no puede vender sus productos, y esto está empezando a generar una preocupación sobre qué va pasar con la economía familiar.

No obstante, han surgido algunas estrategias para empezar a minorar los impactos de la pandemia en la economía familiar de los pueblos. También se han generado algunos talleres que se transmiten por la radio para fortalecer el sistema inmunológico, desde el conocimiento sobre medicina natural que tenemos. En lo que dice respecto a la lucha y la resistencia, estamos en un momento muy complicado, porque muchas de las estrategias tienen que ver con la denuncia y la visibilización en el espacio social y, en estos momentos, ocupar el espacio público está vetado justificadamente por la pandemia. Entonces, para nuestras luchas se va a ver un poco más adelante cómo la pandemia va afectar; por ejemplo, ahora hemos visto que, a pesar de todo lo que está pasando, el Tren Maya sí va avanzar. Creo que están aprovechando este momento de pandemia también para avanzar, acosar a los pueblos, seguir con los megaproyectos y violar derechos humanos de las comunidades de una manera impositiva. Pero en el



camino vamos a tener que ir generando nuevas estrategias; esto también es muy nuevo para nuestra lucha en los pueblos, es un nuevo momento para la lucha, muy diferente, que se irá construyendo en el camino mientras avanzamos.

La única certeza que tenemos en las comunidades es que nos tenemos a nosotros mismos como comunidad y que, en muchas ocasiones, hemos demostrado que logramos salir adelante estando juntos y organizados, estando unidos.





**NUESTRA
PRAXIS**
Reseñas

PENSAR ALTERNATIVAS COMO POSIBILIDADES DE CAMBIO¹

**Autor: Thelma Zuleyma
Pineda García**

Egresada de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro fundador de la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica (ANEICJ A.C). Líneas de trabajo: filosofía latinoamericana, epistemología, historia de las ideas en América Latina, filosofía de la educación, feminismos latinoamericanos/estudios de género, pedagogías críticas latinoamericanas (educación popular).

Contacto:

strellinap8_filos@comunidad.unam.mx

Twitter: @strellina_filos.

Luis Villoro Toranzo (Barcelona, 1922- Ciudad de México, 2014) fue un filósofo que reflexionó sobre las implicaciones de pensar alternativas y posibilidades de cambio a partir del vínculo que mantuvo durante los últimos veinte años con el movimiento zapatista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), donde se mantuvo crítico y activo. La última de esas reflexiones se encuentra en *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, una publicación post mortem editada por el Fondo de Cultura Económica en el año de 2015.

Si bien es cierto, el filósofo mexicano osciló entre pensar, en un primer momento, que la vía de la transformación podría lograrse en la política institucional –donde también tuvo incidencia con algunas posturas de izquierda de la partidocracia– y simpatizar con el EZLN; fue hasta 2012 cuando él concluye que la política izquierdista (partidocracia) no es un camino viable para la transformación.

Otra cuestión que conviene resaltar es que Don Luis (como lo llamaron los zapatistas) tuvo interés sobre los pueblos indígenas en sus inquietudes intelectuales y ello lo podemos vislumbrar en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicado en 1950 por el Fondo de Cultura Económica. Si bien, en ese texto hace un análisis histórico y filosófico sobre tres momentos cumbre de las representaciones de lo indígena en la conciencia mexicana y sus distorsiones ideológicas; muchos años más tarde –y a partir de la experiencia zapatista– Villoro pudo ver la otra cara de la moneda: una crítica radical, emprendida por los zapatistas, en donde el indigenismo como política de Estado no cabe en la empresa transformadora.

La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio se divide en dos partes. En la primera se articula una serie de ensayos compilados donde se revisan y problematizan conceptos, como revolución, democracia, pluralidad y nuevo proyecto desde un análisis histórico-político y filosófico. En cuanto a la segunda, se presenta el intercambio epistolar que Don Luis mantuvo con el finado

1.- Reseña del libro: Villoro Toranzo, Luis (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: Fondo de Cultura Económica. 142pp.



Subcomandante Insurgente Marcos durante 2011 e inicios de 2012 con temas de interés político y nacional desde un análisis crítico y radical.

Para comenzar, retomamos el sentido de alternativa, el cual es parte del título de esta publicación. Por un lado, nos dice que puede entenderse como la aceptación de lo que existe, tomando una actitud conservadora; por el otro, como intento de transformar lo existente, tomando una actitud disruptiva con la situación actual para cambiar la realidad (Villoro, 2015: p. 19). Es en este segundo sentido que se destaca como eje de reflexión.

Las perspectivas de cambio: reflexiones hacia la construcción de alternativas

En el primer ensayo, revisa el sentido y el papel histórico de lo que lleva por título, Revolución. Para Villoro,² éste es un concepto clave para comprender la época moderna y sus implicaciones en el cambio total en la sociedad que se manifiesta en distintos niveles: a) en el ámbito internacional, en forma de independencia frente a otras naciones; b) en el ámbito interno de una nación, entre grupos dominadores y dominados, los cuales se manifiestan en la dimensión social, política y jurídica. En cuanto a su papel histórico, destaca su carácter de reacción colectiva en contra de una privación, opresión y/o violencia que responde a una estructura de opresión.

Asimismo, distingue los diversos sentidos de las transformaciones revolucionarias en la historia –independencia frente a otras naciones– a partir de ejemplos como el de Cromwell (Inglaterra), Robespierre (Francia), Miguel Hidalgo (Nueva España), Lenin (URSS), Fidel Castro (Cuba), Nehru (India), Mandela (Sudáfrica) y contemporáneamente en Bolivia y Chiapas (México), destacando que la revolución puede entenderse como una acción colectiva que puede ser violenta o no violenta, la cual señala un corte histórico en el orden social y jurídico, fruto de antecedentes a partir de su contexto que “exige una revisión del pasado como una proyección de un futuro mejor”.³

Es así que, un proceso revolucionario –señala Villoro–⁴ plantea el carácter de ese corte histórico y responde a una ruptura radical con el pasado, o bien, un nuevo episodio en la evolución hacia otro tipo de Estado, ya sea que se trate de “una resistencia contra el proyecto de un nuevo Estado, o bien para darle un nuevo curso al Estado anterior.”

Por último, Don Luis destaca un aspecto importante sobre este concepto planteando que la racionalización es lo que distingue a una revolución de una sublevación, y define: “una revolución es la ‘racionalización’ del impulso colectivo originado por una indignación existente en toda una sociedad. Por eso, una revolución obedece al orden de la razón, aunque unido a un impulso colectivo.”⁵ Y más adelante aclara que la función de la razón consiste en “la introducción de un orden y una armonía en el caos”.⁶

En su segundo ensayo, “Democracia”, apela a su definición etimológica, “poder del pueblo”, del cual se desprenden dos tipos de poder real a saber: la liberal y la republicana o también llamada

2.- Ibidem, p. 23

3.- Ibidem, pp. 26-27.

4.- Ibidem, p. 28.

5.- Ibidem, p. 29.

6.- Ibidem, p. 31.



comunitaria.⁷ Por un lado, la democracia liberal es el modelo más común dentro de los países occidentales –asociado con el modelo económico capitalista–, el cual legitima “la sobreexplotación de los trabajadores, las amenazas del medio ambiente natural y las injusticias globales”;⁸ por el otro, la democracia republicana alude a un aspecto comunitario que puede conciliar diferentes posiciones políticas –opuestas al individualismo liberal.⁹ Una de las diferencias entre estos dos tipos es la forma en que definen al sujeto moral y su relación con las normas.

En la democracia liberal, el sujeto moral es un agente libre que no está coaccionado, ya que goza de autonomía¹⁰ –en un sentido kantiano de darse normas a sí mismo– mientras que, en la democracia republicana, el sujeto moral elige y persigue el bien común, el cual está ligado al *telos* –en sentido aristotélico– que retoma el concepto de la vida humana como una unidad que da identidad y sentido a la persona.¹¹ Estas diferencias para Villoro hacen visibles dos sentidos de justicia: mientras que la democracia liberal privilegia a la justicia como igualdad en la medida en que todos tienen la misma dignidad y los mismos derechos; la democracia republicana destaca a la justicia como reconocimiento de la identidad de cada quién a partir de sus necesidades; asume que las personas son insustituibles.¹²

Vale la pena ahondar en las diferencias de ambas concepciones para discutir el posicionamiento de Don Luis que, como bien expone, “la oposición entre las posturas no sólo tiene consecuencias teóricas, sino que puede repercutir también en programas políticos.”¹³

En su tercer ensayo, “Pluralidad”, Villoro reflexiona sobre las posibilidades de pensar un Estado plural en contraposición a un Estado homogéneo. Parte de una reflexión sobre la realidad nacional, en donde se aprecia una desigualdad profunda que amenaza con la ruptura del tejido social. En este sentido, se vislumbra la necesidad de plantear una alternativa –de carácter disruptivo– para caminar hacia un nuevo tipo de nación.¹⁴

¿Qué implicaciones tendría plantear este tipo de alternativa? Bien, en un primer momento, como lo plantea Villoro, aceptar la imperfección de la actual democracia y, por ende, del sistema económico mundial: el neoliberalismo. En un segundo momento, sería plantear otro tipo de democracia –opuesta a la vigente– la cual tiene su origen en la democracia liberal. Para ello propone una *democracia participativa republicana*, que tiene como directrices regulativas los derechos de la comunidad sobre los derechos individuales, la realización de un bien común que garantice la participación de todos en la vida pública y el consenso como forma de toma de decisiones; este último retomado de una democracia participativa.¹⁵

Para llegar al planteamiento de una alternativa, Don Luis hace la distinción de dos tipos de Estado-nación: el Estado homogéneo, aquel que se funda a partir de una Constitución rígida, la cual no reconoce la pluralidad de pueblos y culturas que conforman la nación real y, por el contrario,

7.- Ibidem, p. 33.

8.- Ibidem, p. 32.

9.- Ibidem, p. 34.

10.- Ibidem, p. 35.

11.- Op. cit.

12.- Ibidem, p. 36.

13.- Ibidem, p. 38.

14.- Ibidem, p. 39.

15.- Ibidem, p. 39.



el Estado plural, que plantea una estructura multicultural en donde “se propician los espacios de poder autónomos; subordinados al poder del Estado pero diferentes entre sí, aceptando una pluralidad de sistemas jurídicos en una diversidad de territorios.”¹⁶

El Estado plural que propone Luis Villoro se construye dentro de una democracia participativa republicana en donde ésta garantice la no exclusión, la escucha a sectores de ciudadanos y en donde la participación y la obligación se impliquen recíprocamente.¹⁷ El rechazo a un Estado homogéneo –a partir del establecimiento de un Estado plural– da apertura a un movimiento de resistencia, como el inicio de todo cambio. La resistencia “no conduce necesariamente a una revolución violenta: “Puede ser un movimiento plural, múltiple, abierto a la aceptación de varias ideologías [...] a una pluralidad de creencias o cualquier otra concepción [...] puede no seguir doctrinas preconcebidas, sólo dice no a la dominación que se ejerce en el sistema”.¹⁸

Cabe hacer alusión a la distinción que realiza Don Luis entre resistencia y revolución. Mientras la revolución se efectúa –la mayoría de las veces– con una ruptura violenta, la resistencia puede rechazar la violencia. Otra diferencia que señala es que una resistencia no necesariamente se manifiesta a partir de una ideología política, sino en una actitud colectiva de rechazo a la injusticia, actitud de indignación perenne ante un sistema desigual.¹⁹

Otras de las distinciones –que nos parece importante destacar– es la que realiza en torno a poder y dominación. Para Villoro,²⁰ el poder “es la capacidad de algo o alguien de causar efectos alterando la realidad”, mientras que la dominación “es el poder que se ejerce sobre otros hombres. Implica entonces una relación de dominio sobre los demás.” En este sentido, para nuestro autor se puede ejercer el poder sin la necesidad de dominación en un Estado plural –multicultural– en la medida en que hay ideas reguladoras, como la admisión de la pluralidad de culturas, de formas de vida; lo que lo diferencia del Estado homogéneo en la medida en que no hay una primacía cultural, de orden legal y de poder político. Por ello, para Don Luis,²¹ el Estado plural reconoce la pluralidad de formas de vida, lo que da cimientos a una renovada forma de democracia –radical, en la medida en que se basa en la raíz de toda democracia “el control del pueblo”–, generando así una alternativa al individualismo que ejerce la democracia liberal: la comunidad; para lo cual retoma los ejemplos las culturas de los pueblos indígenas de América en donde él considera que se desarrolla una democracia republicana –en términos aristotélicos de bien común–, cuyos principios estén basados en la no desigualdad, la complementariedad y la reciprocidad dentro de una economía distributiva.

Y es así que, en su cuarto y último ensayo, “Nuevo proyecto”, sintetiza todo lo que hemos estado siguiendo, a fin de pensar ¿cuáles son las implicaciones de realización de un nuevo proyecto a raíz de las irrupciones históricas que dan pauta a una revolución? Los procesos revolucionarios –para Don Luis–²² existen en dos niveles: 1) el de las ideas y las prácticas que se combinan entre creencias –entendidas como ideologías– y 2) las acciones que buscan la realización de las primeras. El

16.- *Ibidem*, p. 40-41.

17.- *Ibidem*, p. 41.

18.- *Ibidem*, p. 42.

19.- *Ibidem*, p. 43.

20.- *Ibidem*, p. 44.

21.- *Ibidem*, p. 45-47.

22.- *Ibidem*, p. 50.



contexto de esta síntesis se da a partir de la detección de una situación de opresión que se busca revertir, acudiendo a una ideología específica para su realización. Para dar cuenta de ello, retoma como ejemplos la revolución norteamericana, la francesa, la sudamericana, la rusa y la mexicana, de donde destaca la semejanza de ideas provenientes de la Ilustración europea, pero con un matiz especial a partir de su contexto, además de que emplearon la violencia para aspirar al fin último. En este sentido –apunta Villoro, aludiendo a los ejemplos que presenta–, “todo proceso revolucionario desemboca en una distinción entre la realidad social y su expresión en el derecho. Porque puede haber derechos individuales [revolución norteamericana y francesa] y derechos colectivos [revolución rusa y mexicana].”²³

En el caso de México, para Villoro, es evidente que, después de los dos procesos revolucionarios (1810 y 1910, respectivamente), aún subsisten las desigualdades sociales, lo cual retrata la visión de los dos Méxicos de Bonfil Batalla: el superficial y el profundo, que muestran los dos tipos de democracia existentes, en donde el primero alude a una democracia nacional –excluyente y de tendencia homogeneizadora– y el segundo a las democracias comunitarias.²⁴

Ante esta situación, Villoro reconoce que el camino de un nuevo proyecto para la realización de una nueva nación es el que abrió el movimiento zapatista –propuesta que se ha venido construyendo y renovando constantemente a partir de aciertos y desaciertos que han llevado a la afinación de una política comunitaria que se ha solidificado desde 2003– en donde destaca los fines de su propuesta democrática: la autonomía de los pueblos que componen la nación, el reconocimiento de la pluralidad social real a partir del derecho a la diferencia, la preservación de los espacios ecológicos y la no explotación de los recursos naturales, la solidaridad y la libertad en todas sus formas como valores universales comunitarios.

“El cambio [sí] es posible”: el intercambio epistolar

Después de esta exposición teórico-conceptual que realiza Villoro en sus ensayos, la segunda parte de este texto aborda un intercambio de ideas y experiencias a partir de la lucha zapatista –en voz del finado Sup Marcos– en donde se reflexiona sobre la política nacional excluyente, el capitalismo como sistema económico-político depredador y cómo la propuesta zapatista –ética y política– ha dado la lucha por construir caminos que permiten una vida comunitaria en donde caben muchos mundos y donde el Buen Gobierno es una realidad.

La primera carta (enero-febrero de 2011) abarca aspectos de la ética y la política en la resistencia –desde lo general a lo particular–, así como la realidad nacional e internacional viviente en 2011 la cual, en palabras del Sup, se resume como la guerra de arriba y la muerte de abajo. A lo que Villoro responde que “la ética y la justicia han de estar en el centro de la vida social. No debemos permitir que políticos de todo espectro ideológico [referida a la partidocracia] las expulsen de ahí y las conviertan en frases de discurso.”²⁵ Asimismo, reconoce el papel que tienen las Juntas del Buen Gobierno (JBG) en los Caracoles zapatistas, desde 2003, de desarrollo de los valores éticos colectivos –opuestos al capitalismo– en la política zapatista dentro de la “ética del bien común”.²⁶

23.- Ibidem, p. 54.

24.- Ibidem, p. 55.

25.- Ibidem, p. 86.

26.- Ibidem, p. 87.



En la segunda carta (abril de 2011), muy al estilo del Sup, se destaca sobre las consecuencias de la partidocracia –de derecha y de izquierda– en la injusticia y asesinatos a partir del emprendimiento de lo que denomina guerra de arriba. Destaca la poca importancia que existe para debatir y construir cambios sustanciales y la necesidad de quedarse en el discurso de campaña –ya que el contexto de esta misiva se dio en 2011, año electoral– y en artificios para la subsistencia individual. Para ello, el Sup cuestiona: “¿O no se han dado cuenta de hasta qué punto están destruidas las bases de ese Estado? ¿Cómo mantener, rescatar o renovar un cadáver?”²⁷ Para los zapatistas, “las soluciones sólo pueden nacer desde abajo, desde una propuesta radical que no espera un consejo de sabios para legitimarse, sino que ya se vive, es decir, se lucha en varios rincones de nuestro país.”²⁸ En este sentido, se destaca que la lucha es colectiva. En cuanto a la respuesta de Villoro, respecto a la tarea de reconstituir al país, “es necesario elaborar una propuesta que pase de la resistencia a la acción, con miras a una verdadera organización [...] que reúna a todos los pueblos y sectores sociales afectados por el incumplimiento de sus derechos [...] una organización desde abajo y a la izquierda [...] que tome en cuenta el rescate de la ética [...]”.²⁹

Respecto a la partidocracia, Villoro apunta que:

el individuo se ve limitado a optar por uno de los partidos políticos existentes [...] Es indispensable, por tanto, una reforma radical según la cual cualquier ciudadano pueda expresar su voluntad, con su voto, sea cual fuere su preferencia o rechazo de algún partido político. Esa es la verdadera democracia que daría lugar a la expresión de las personas y grupos sociales más allá de la “partidocracia”.³⁰

Si bien, el papel de la democracia y el reconocimiento de los derechos sociales (colectivos), como bien lo veníamos viendo en su exposición teórica, es el pilar de la construcción de una nueva forma de sociedad, en donde para detener la guerra de arriba se requiere de la colectividad nosótrica –retomando a Carlos Lenkersdorf– en la lucha.³¹ Añade el problema en la relación de la injusticia y el poder, así como la noción de poder y contrapoder, para la cual la renuncia de la voluntad de poder es la vía de escape a la rueda de la violencia.³²

La tercera carta (julio-agosto de 2011) aborda la necesidad de bajar la teoría, la política y la ética al análisis y anclarla en la práctica. Para ello, el Sup hace un análisis de la situación política en Chiapas, en particular, y en el país, en general, destacando el papel que ha tomado la partidocracia para jugar al gatopardo en la resolución de los grandes problemas y destacando las graves consecuencias que la guerra de los de arriba trae en víctimas. Para ello, apunta “la injusticia reinante no sólo funciona para garantizar impunidad a funcionarios gubernamentales de todo tipo, federales, estatales y municipales. También agobia a las familias y amistades de las víctimas.”³³

27.- Ibidem, p. 97.

28.- Ibidem, p. 98.

29.- Ibidem, p. 103.

30.- Ibidem, p.104.

31.- Ibidem, p. 105

32.- Ibidem, p. 106.

33.- Ibidem, p. 115



En este sentido, también se articulan movimientos que exigen justicia para las víctimas –tal es el caso del Movimiento de Paz con Justicia y Dignidad encabezado por Javier Sicilia– en donde se visibilizan a partir de su nombre e historia. De igual manera, a partir de las historias expuestas por el Sup en la misiva, se puede vislumbrar que la lucha por un cambio implica la convicción, el compromiso hasta arriesgar la vida por generar cambios. Ante los planteamientos que realiza el Sup, Don Luis destaca el bosquejo de las posibles bases para generar un pacto nacional a fin de destacar y llevar a la realidad la democracia directa que se ejerce en tierras zapatistas:

1. democracia directa más allá de los partidos políticos, 2. defensa de la soberanía nacional, las garantías individuales y los derechos sociales y comunitarios, 3. reconocimiento y apoyo a los derechos de los pueblos y sus autonomías, 4. impulso de la educación nacional, salud pública y la seguridad social [y, por último] 5. impulsar el ejercicio de la ética al lado de la política.³⁴

Y – por último– en su cuarto intercambio epistolar, el Sup retoma el tema del poder que ejercen los de arriba, en donde cuestiona:³⁵

¿Es el poder –o su cercanía– el gran corruptor? ¿Llegan a él hombres y mujeres con grandes ideales y es el accionar perverso y pervertidor del poder el que los obliga a traicionarlos hasta llegar a hacer lo contrario y contradictorio? [...] ¿Es el poder el que corrompe o se debe ser un gran corrupto para acceder al poder; para mantenerse en él... o para aspirar a él?³⁶

En este sentido –en palabras de Tomás Segovia citadas por el Sup–, se destaca el papel de la partidocracia en donde no hay distinción entre derecha e izquierda:

Hoy está claro, [...] que la izquierda no es el otro de la derecha, situadas ambas en una relación opuesta pero simétrica respecto al poder: la izquierda es ante todo el otro del poder, el otro ámbito y el otro sentido de la vida social, lo que queda sepultado y olvidado en el poder constituido, la vuelta de lo reprimido, la voz de la vida en común ahogada por la vida comunitaria, la voz de los desposeídos antes que la de los pobres (y la de los pobres sólo porque son mayoritariamente, pero no exclusivamente, los desposeídos) –la izquierda es la Voz de los muertos.

34.- Ibidem, p. 125

35.- Ibidem, pp. 129-130.

36.- Siete años después, este cuestionamiento fue respondido a partir del proceso de postulación a la candidatura independiente de la compañera María de Jesús Patricio en representación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG). Como bien sabemos, después de muchas trabas administrativas por no pertenecer a la partidocracia y no incurrir en actos de corrupción en los registros necesarios para aspirar a la candidatura, la compañera no logró llegar a los comicios; lo cual deja en manifiesto que la conquista por una democracia directa sigue siendo una de las conquistas por alcanzar. Es preciso aclarar que la finalidad no era ingresar al proceso, sino buscar articular las luchas de los pueblos a nivel nacional y denunciar las malas prácticas políticas que no permiten avanzar en cambiar los grandes problemas.



Asimismo, también retoma el poder y la práctica de la resistencia en el movimiento zapatista a partir de la historia del Comandante Moisés, quien desde 1984-1985 se incorporó a la organización y desde ese entonces fue compañero en activo en el levantamiento de 1994, en la construcción de la autonomía zapatista, en la representación de su comunidad (a partir de los siete principios zapatistas) en donde el pueblo manda y el gobierno obedece. De aquí es claro que el poder en el zapatismo no se ejerce para subordinar o someter, sino para organizar, transformar y construir una vida digna; mientras el Poder que ejercen los de arriba—en términos de la distinción que hace Don Luis en sus ensayos— puede ser entendido como dominación.

Luis Villoro cierra este intercambio epistolar retomando el tema de los procesos revolucionarios como apertura hacia un cambio, pero también como un tendiente ejercicio autoritario del poder que desemboca extremos como las dictaduras, en donde no hay alternativa para el ejercicio del poder.³⁷ Ante esta doble posibilidad, lo que destaca Don Luis es la alternativa que plantea el movimiento zapatista, en donde su oposición ante el Poder de los de arriba está basada en la organización que posibilitó un camino opuesto a la partidocracia, en donde el Poder no es una opción sino que lucha por el cumplimiento de los derechos básicos de los pueblos por una vida digna y la realización de los valores como la Justicia, la Libertad, la Democracia y la Dignidad, los cuales son universales en su propuesta política. Y reconoce que el zapatismo ha ido construyendo, a partir de su autonomía, una vida más humana.³⁸

Si bien, estas ideas clave que nos ofrece Villoro —tanto en sus ensayos como en el intercambio que sostuvo con el finado Sup Marcos— nos sirven para reflexionar los nuevos procesos revolucionarios y discutir sobre posibles diferencias y discrepancias para tomar postura, algunas de las interrogantes que surgen a partir de los procesos autonómicos que este dossier presenta son: ¿qué implicaría pensar en autonomías no subordinadas a un Estado regulador?, ¿basta con el reconocimiento de su existencia en un papel?, ¿qué implicaría pensar en muy otras formas de construir nuevas realidades frente a la hidra capitalista?, ¿será posible construir otras formas políticas que no se funden en el seno de una idea democrática occidental?... Parece que hay muchos más aportes de los procesos autonómicos, desde nuestra América para seguir construyendo los debates sobre posibles alternativas para transformar una realidad aún doliente, pero combativa en pensamiento y acción.

37.- Ibidem, p. 141.

38.- Ibidem, p. 142.



**NUESTRA
PRAXIS**
Gráfica

Autor: Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

La digna rabia de las mujeres zapatistas

Miembro del parte de colectivo: COTRIC Colectivo
Transdisciplinario de Investigaciones Críticas





**NUESTRA
PRAXIS**
Literaria

AMANECER EN LA MONTAÑA

Autor: Leticia Ruiz Arroyo

Hija del clima extremo del desierto de Ciudad Juárez, Chihuahua. Forjada entre el calor delirante, el frío que se entierra hasta los huesos y los vientos que rompen hasta el alma. Habitante de un cuerpo que se desgaja por dentro y gotea trozos de entraña, piel, rabia, impotencia en la arena que se desmorona con las tolvaneras. Socióloga, maestra de nivel básico y activista. Autora de los libros Juárez vive, resiste, ama (2012), Una y el Sexo (2017).
Correo electrónico
esperanzajusta54@gmail.com

*Con los pies partidos por el tiempo
caminaron muertas sin llegar a ninguna parte,
siendo tierra, las dejaron sin fragancia,
antes del alba les suprimieron las bromelias
de las blusas, les anclaron la opresión
en los telares y el silencio se ató en sus cabellos.*

*Su carne ancestral que llora siglos de despojo,
se desmoronó en el olvido de las miserables,
de las que se fueron sin ser nadie, las que
amarradas al destino
derramaron un suspiro insuficiente, sin impactar
las estadísticas siquiera se desvanecieron sin
haber vivido,
sin haber contado, sin existir tan solo.*



*Rotas desde siempre, solo se demolían
 en el fragmento donde rondaron sus angustias,
 una tras otra regresaron a ser polvo,
 mientras sus tristezas giraban en la espiral de lo indecible
 las que florecían, se marchitaron dobladas en la penumbra.*

*Ajadas entre las espinas torcidas con el viento
 transitaron invisibles entre el rojo oscurecido de los cedros
 para no incomodar a los civilizados,
 a los que les lustran los zapatos en la molicie
 de las mañanas limpias de insolencia.*

*Atravesaron indelebles los instantes quebrados de sus pasos
 para no alterar a los hambrientos, los depredadores
 de la selva y los cuerpos que la habitan.*

*Acostumbradas a ser sombra anidaron el follaje
 siempre verde, siempre vivo tras el reflejo de la luna,*



*tras las constelaciones persiguiendo las montañas,
mientras los refinados respiraban la malicia de la noche.*

*En el sigilo construyeron luz y amanecieron horizonte,
se izaron en la cima y el eco de su voz anuló la servidumbre.
Ellas, las ignoradas, las excluidas, las impalpables, las incorpóreas
tejieron en su rostro la injusticia y lo cubrieron con la dignidad
de su piel anochecida en armonía con las estrellas.*

*Los atildados voltearon a verlas para poblarles de oprobios,
con la ira de los amos incendiar la primavera y extinguirlas,
pero ya eran montaña, selva, huerte con historia propia.
Con el poder en la mirada se quedaron a germinar en suelo libre
alejadas de la rabia de quienes las compraban a destajo.*

