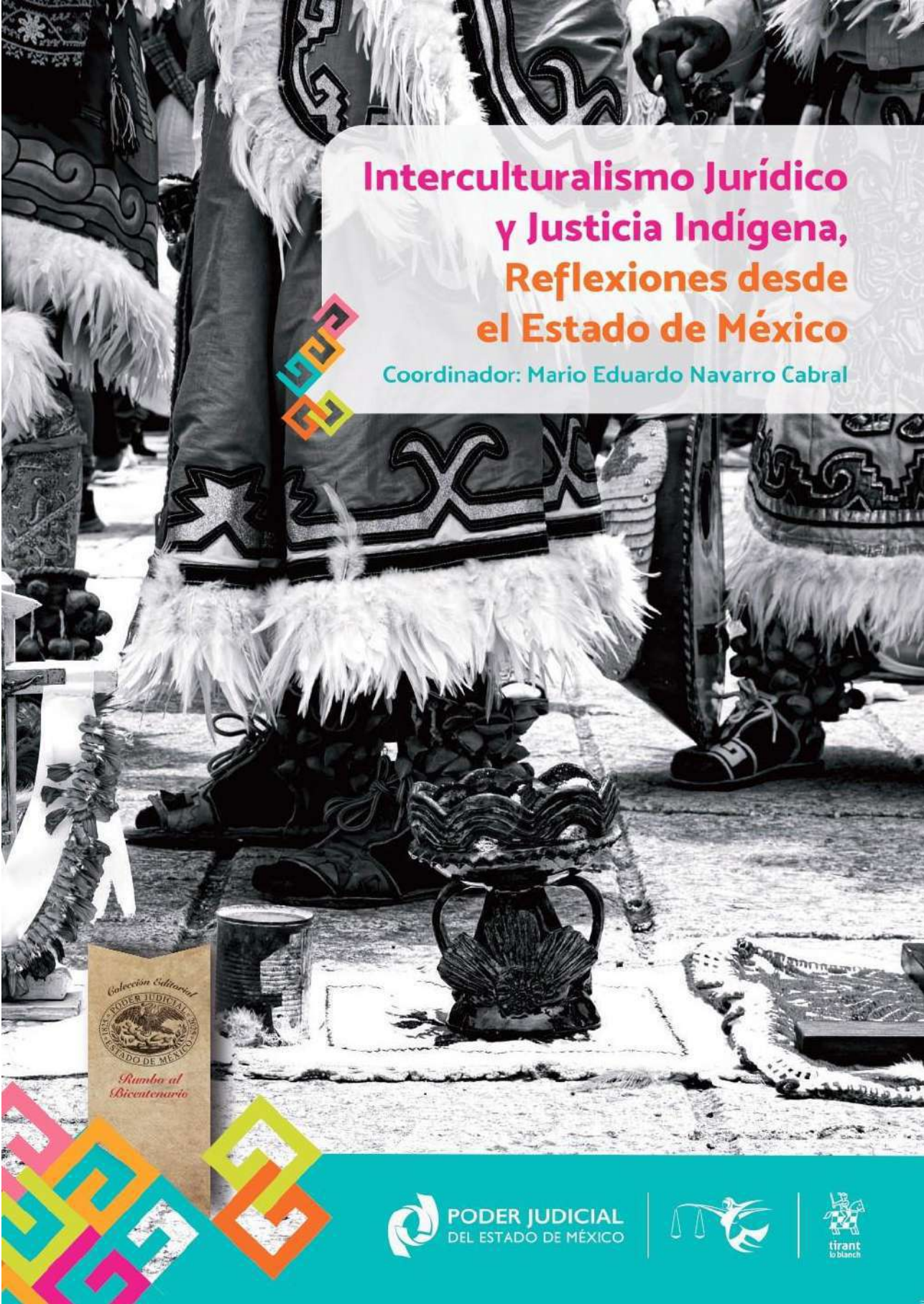




Interculturalismo Jurídico y Justicia Indígena, Reflexiones desde el Estado de México

Coordinador: Mario Eduardo Navarro Cabral



PODER JUDICIAL
DEL ESTADO DE MÉXICO



ACCESO GRATIS a la *Lectura en la Nube*

Para visualizar el libro electrónico en la nube de lectura envíe junto a su nombre y apellidos una fotografía del código de barras situado en la contraportada del libro y otra del ticket de compra a la dirección:

ebooktirant@tirant.com

En un máximo de 72 horas laborables le enviaremos el código de acceso con sus instrucciones.

La visualización del libro en **NUBE DE LECTURA** excluye los usos bibliotecarios y públicos que puedan poner el archivo electrónico a disposición de una comunidad de lectores. Se permite tan solo un uso individual y privado

**INTERCULTURALISMO JURÍDICO
Y JUSTICIA INDÍGENA, REFLEXIONES
DESDE EL ESTADO DE MÉXICO**

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT LO BLANCH

MARÍA JOSÉ AÑÓN ROIG

*Catedrática de Filosofía del Derecho
de la Universidad de Valencia*

ANA CAÑIZARES LASO

*Catedrática de Derecho Civil de
la Universidad de Málaga*

JORGE A. CERDIO HERRÁN

*Catedrático de Teoría y Filosofía de Derecho.
Instituto Tecnológico Autónomo de México*

JOSÉ RAMÓN COSSÍO DÍAZ

*Ministro en retiro de la Suprema
Corte de Justicia de la Nación y
miembro de El Colegio Nacional*

MARÍA LUISA CUERDA ARNAU

*Catedrática de Derecho Penal de la
Universidad Jaume I de Castellón*

MANUEL DÍAZ MARTÍNEZ

Catedrático de Derecho Procesal de la UNED

CARMEN DOMÍNGUEZ HIDALGO

*Catedrática de Derecho Civil de la
Pontificia Universidad Católica de Chile*

EDUARDO FERRER MAC-GREGOR POISOT

*Juez de la Corte Interamericana
de Derechos Humanos
Investigador del Instituto de
Investigaciones Jurídicas de la UNAM*

OWEN FISS

*Catedrático emérito de Teoría del Derecho
de la Universidad de Yale (EEUU)*

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-CRUCES GONZÁLEZ

Catedrático de Derecho Mercantil de la UNED

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ CUSSAC

*Catedrático de Derecho Penal de
la Universidad de Valencia*

LUIS LÓPEZ GUERRA

*Catedrático de Derecho Constitucional
de la Universidad Carlos III de Madrid*

ÁNGEL M. LÓPEZ Y LÓPEZ

*Catedrático de Derecho Civil de
la Universidad de Sevilla*

MARTA LORENTE SARIÑENA

*Catedrática de Historia del Derecho de
la Universidad Autónoma de Madrid*

JAVIER DE LUCAS MARTÍN

*Catedrático de Filosofía del Derecho y
Filosofía Política de la Universidad de Valencia*

VÍCTOR MORENO CATENA

*Catedrático de Derecho Procesal de la
Universidad Carlos III de Madrid*

FRANCISCO MUÑOZ CONDE

*Catedrático de Derecho Penal de la
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*

ANGELIKA NUSSBERGER

*Catedrática de Derecho Constitucional e
Internacional en la Universidad de Colonia
(Alemania). Miembro de la Comisión de Venecia*

HÉCTOR OLASOLO ALONSO

*Catedrático de Derecho Internacional de la
Universidad del Rosario (Colombia) y
Presidente del Instituto Ibero-Americano
de La Haya (Holanda)*

LUCIANO PAREJO ALFONSO

*Catedrático de Derecho Administrativo
de la Universidad Carlos III de Madrid*

CONSUELO RAMÓN CHORNET

*Catedrática de Derecho Internacional
Público y Relaciones Internacionales
de la Universidad de Valencia*

TOMÁS SALA FRANCO

*Catedrático de Derecho del Trabajo y de la
Seguridad Social de la Universidad de Valencia*

IGNACIO SANCHO GARGALLO

*Magistrado de la Sala Primera (Civil)
del Tribunal Supremo de España*

ELISA SPECKMANN GUERRA

*Directora del Instituto de Investigaciones
Históricas de la UNAM*

RUTH ZIMMERLING

*Catedrática de Ciencia Política de la
Universidad de Mainz (Alemania)*

Fueron miembros de este Comité:

Emilio Beltrán Sánchez, Rosario Valpuesta Fernández y Tomás S. Vives Antón

Procedimiento de selección de originales, ver página web:
www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

INTERCULTURALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA INDÍGENA, REFLEXIONES DESDE EL ESTADO DE MÉXICO

MARIO EDUARDO NAVARRO CABRAL

(Coordinador)



tirant lo blanch
Ciudad de México, 2023

Copyright © 2023

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web tirant.com/mx.

Este libro será publicado y distribuido internacionalmente en todos los países donde la Editorial Tirant lo Blanch esté presente.

Esta obra pertenece a la Colección Editorial Rumbo al Bicentenario. Centro de Investigaciones Judiciales de la Escuela Judicial del Estado de México. Calle Leona Vicario núm. 301, Col. Santa Clara C.P. 50090, Toluca, Estado de México Tel. (722) 167 9200, Extensiones: 16821, 16822, 16804. Página web: <http://www.pjedomex.gob.mx/ejem/>

Editor responsable:

Dr. Juan Carlos Abreu y Abreu
Director del Centro de Investigaciones Judiciales

Editora ejecutiva:

L. en D. María Fernanda Chávez Vilchis

Equipo editorial:

L. en D. Jessica Flores Hernández
L. en D. Orlando Aramis Aragón Sánchez

Diseño de portada:

Coordinación General de Comunicación Social
del Poder Judicial del Estado de México

La edición y el cuidado de esta obra estuvieron a cargo del Centro de Investigaciones Judiciales del Poder Judicial del Estado de México.

© Poder Judicial del Estado de México

© TIRANT LO BLANCH
DISTRIBUYE: TIRANT LO BLANCH MÉXICO
Av. Tamaulipas 150, Oficina 502
Hipódromo, Cuauhtémoc,
CP 06100, Ciudad de México
Telf: +52 1 55 65502317
infomex@tirant.com
www.tirant.com/mex/
www.tirant.es
ISBN: 978-84-1056-304-9
MAQUETA: Innovatext

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro Procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: <http://www.tirant.net/Docs/RSC Tirant.pdf>

AUTORES

JUAN CARLOS ABREU Y ABREU

MARÍA LEDIT BECERRIL GARCÍA

DANIELA CARRASCO ORELLANA

ERIKA ICELA CASTILLO VEGA

RITA MARGARITA JIMÉNEZ SÁNCHEZ

ARTURO MÁRQUEZ GONZÁLEZ

ARNULFO DANIEL MATEOS DURÁN

EDGAR HERNÁN MEJÍA LÓPEZ

CLAUDIA A. MENDOZA ANTÚNEZ

MARIO EDUARDO NAVARRO CABRAL

EVA LETICIA ORDUÑA TRUJILLO

ASHANTI AXAYÁCATL SEGUNDO GARCÍA

SILVANA CITLALLI TORRES CAMPOY

**CONSEJO DE LA JUDICATURA
DEL ESTADO DE MÉXICO**

MAGISTRADO DR. RICARDO ALFREDO SODI CUELLAR

Presidente

MAGISTRADO DR. EN D. RAÚL AARÓN ROMERO ORTEGA

Consejero

MAGISTRADO DR. EN D. ENRIQUE VÍCTOR MANUEL VEGA GÓMEZ

Consejero

JUEZA DRA. EN D. C. ASTRID LORENA AVILEZ VILLENA

Consejera

JUEZA M. EN D. P. P. EDNA EDITH ESCALANTE RAMÍREZ

Consejera

M. EN D. A. CRISTEL YUNUEN POZAS SERRANO

Consejera

M. EN D. PABLO ESPINOSA MÁRQUEZ

Consejero

JUNTA GENERAL ACADÉMICA

DR. RICARDO ALFREDO SODI CUELLAR

*Presidente del Tribunal Superior de Justicia y del Consejo de la Judicatura
del Estado de México*

DR. CÉSAR CAMACHO QUIROZ

Profesor-Investigador de tiempo completo de El Colegio Mexiquense

DR. JOSÉ RAMÓN COSSÍO DÍAZ

*Ministro en retiro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación
y Miembro de El Colegio Nacional*

DR. SERGIO GARCÍA RAMÍREZ

*Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones
Jurídicas de la UNAM*

DR. JUAN LUIS GONZÁLEZ ALCÁNTARA CARRANCÁ

Ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación

DR. GERARDO LAVEAGA RENDÓN

*Profesor del ITAM y Coordinador de la Comisión de Ciencia, Cultura y Derecho
de la Barra Mexicana Colegio de Abogados*

DR. DIEGO VALADÉS RÍOS

*Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones
Jurídicas de la UNAM*

ESCUELA JUDICIAL DEL ESTADO DE MÉXICO

DR. JAIME LÓPEZ REYES

Director General

DRA. MARÍA DE LA LUZ RUIZ BELTRÁN

Coordinadora de Enlace Académico

DR. JUAN CARLOS ABREU Y ABREU

Director del Centro de Investigaciones Judiciales

CONSEJO EDITORIAL

DR. EN D. JUAN CARLOS ABREU Y ABREU

Poder Judicial del Estado de México

LIC. EN D. MATEO MANSILLA-MOYA

Revista Abogacía

MTRA. EN D. MARÍA JOSÉ BERNÁLDEZ AGUILAR

Universidad Autónoma del Estado De México

DRA. EN D. E. Y S. MARÍA SOLANGE MAQUEO

Universidad La Salle

DR. EN J. C. Y D. F. RODRIGO BRITO MELGAREJO

Universidad Nacional Autónoma de México

LIC. EN H. IVÁN MARTÍNEZ AGUIRRE

Universidad Autónoma del Estado de México

DR. EN D. MANUEL JORGE CARREÓN PEREA

Instituto Nacional de Ciencias Penales

DR. EN D. JOSÉ RAMÓN NARVÁEZ

HERNÁNDEZ

DR. EN D. HÉCTOR CARREÓN PEREA

Instituto Nacional de Ciencias Penales

Poder Judicial de la Federación

LIC. EN D. MARÍA FERNANDA CHÁVEZ VILCHIS

Poder Judicial del Estado de México

DRA. EN D. FABIOLA MARTÍNEZ RAMÍREZ

Tecnológico de Monterrey

DR. EN D. JAVIER ESPINOZA

DE LOS MONTEROS SÁNCHEZ

Universidad Anáhuac México

DR. EN C. S. LUIS RAÚL ORTIZ RAMÍREZ

Universidad Autónoma del Estado de México

DRA. EN D. YARITZA PÉREZ PACHECO

Universidad Internacional de la Rioja en México

DR. EN D. JOSÉ ANTONIO ESTRADA MARÚN

Academia Interamericana de Derechos Humanos

DR. EN D. HIRAM RAÚL PIÑA LIBIEN

Universidad Autónoma del Estado de México

DR. EN D. RAFAEL ESTRADA MICHEL

Poder Judicial del Estado de México

DR. EN D. FRANCISCO RUBÉN QUIÑÓNEZ

HUÍZAR

DR. EN C. P. Y S. ALFREDO GARCÍA ROSAS

Universidad Autónoma del Estado de México

Universidad Nacional Autónoma de México

DR. EN D. JUAN JESÚS GARZA ONOFRE

Universidad Nacional Autónoma de México

LIC. EN D. MARÍA GABRIELA STRAMANDINOLI

Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de México

DR. EN C.P. Y P.C. ELISEO LÁZARO RUÍZ

Instituto Nacional de Ciencias Penales

DR. EN D. JORGE ALEJANDRO VÁSQUEZ

CAICEDO

Universidad Autónoma del Estado de México

Índice

PRESENTACIÓN	17
NOTA DEL COORDINADOR	21

ESTUDIO PRELIMINAR: JUZGAR CON PERSPECTIVA DE INTERCULTURALISMO JUAN CARLOS ABREU Y ABREU

I.	UNA NOCIÓN GENERAL DEL INTERCULTURALISMO	28
II.	EL MARCO NORMATIVO DEL INTERCULTURALISMO.....	29
	II.1. El referente constitucional.....	29
	II.2. El ámbito internacional.....	32
III.	SOBRE LA PLURALIDAD MEXIQUENSE Y SU RECONOCIMIENTO	36
	III.1. La nación mazahua.....	37
	III.2. La nación otomí.....	38
	III.3. La nación náhuatl.....	39
	III.4. La nación tlahuica	40
	III.5. La nación matlazinca.....	40
IV.	APROXIMACIONES CONCEPTUALES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA INTER- CULTURAL.....	42
V.	PRINCIPIOS PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS, PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS.....	44
VI.	DIRECTRICES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA DE INTERCULTURALISMO JURÍDICO	46
VII.	ALGUNAS REFLEXIONES A MODO DE CIERRE.....	49
	SUGERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	51

LAS MUJERES INDÍGENAS EN RECLUSIÓN: UNA DEUDA CON LA PERSPECTIVA DE GÉNERO MARÍA LEDIT BECERRIL GARCÍA

I.	INTRODUCCIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA SITUACIÓN DE LAS MUJE- RES EN EL SISTEMA PENITENCIARIO	54
II.	DISEÑO ANDROCÉNTRICO DE LOS CENTROS PENITENCIARIOS Y LA INVISI- BILIZACIÓN DE LA MUJER	55
III.	REFLEXIONES SOBRE SISTEMA PENITENCIARIO.....	56
	1. La necesidad de un cambio en la infraestructura y políticas penitenciarias	56
	2. Recomendaciones de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y su relevancia	57
	3. Los fines del sistema penitenciario mexicano	59
IV.	SISTEMA PENITENCIARIO Y LA JUSTICIA PENAL CON PERSPECTIVA DE GÉ- NERO	61

V.	ALTERNATIVAS A LA PRISIÓN Y LA IMPORTANCIA DEL INTERCULTURALISMO JURÍDICO.....	62
VI.	CONCLUSIÓN: HACIA UN SISTEMA PENITENCIARIO QUE GARANTICE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN RECLUSIÓN	65
VII.	BIBLIOGRAFÍA	65

**JUSTICIA INDÍGENA: EL CASO DE SAN FELIPE DE LOS HERREROS.
CONFLICTOS AGRARIOS COMO CATALIZADORES DE PROCESOS
DE AUTOGOBIERNO**

DANIELA CARRASCO ORELLANA

I.	INTRODUCCIÓN: LA SITUACIÓN AGRARIA DE SAN FELIPE DE LOS HERREROS	68
II.	LA COMUNIDAD DE HECHO: LOS BENEFICIOS DE NO TENER RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN DE BIENES COMUNALES	73
III.	DEL PRESUPUESTO DIRECTO: UN ARMA DE DOBLE FILO	78
	1. La obtención del presupuesto directo en San Felipe.....	80
	2. El presupuesto directo en San Felipe: ¿la manzana de la discordia?	83
IV.	CONSIDERACIONES FINALES.....	91
V.	BIBLIOGRAFÍA	92

**FORTALECIENDO LA JUSTICIA INDÍGENA EN EL ESTADO DE MÉXICO:
VENTAJAS Y DESAFÍOS DESDE EL DERECHO COMPARADO**

ERIKA ICELA CASTILLO VEGA

I.	INTRODUCCIÓN	98
II.	SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE MÉXICO, SU IMPORTANCIA.....	99
III.	PERSPECTIVA COMPARADA: SISTEMAS DE JUSTICIA INDÍGENA EN OTROS PAÍSES.....	102
	1. Bolivia.....	103
	2. Colombia.....	104
	3. Ecuador	105
IV.	VENTAJAS Y DESAFÍOS DE LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO, CONFORME A LA EXPERIENCIA INTERNACIONAL	106
	1. Oaxaca	106
	2. Estado de México	108
V.	CONCLUSIÓN	110
VI.	BIBLIOGRAFÍA	110

**SENTIDOS DE JUSTICIA INDÍGENA SOBRE LA PROPIEDAD Y EL USUFRUCTO
DE LA TIERRA. EL CASO DEL EJIDO DE PILATENO, XILITLA 1920-2020**

RITA MARGARITA JIMÉNEZ SÁNCHEZ

I.	DEL CASO DE ESTUDIO Y EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN	114
II.	DEL SENTIDO DE JUSTICIA INDÍGENA EN EL ÁMBITO JURÍDICO DURANTE EL CONTEXTO DEL REPARTO AGRARIO	116

1.	Problemas de límites	122
2.	Problemas de insuficiencia de tierras: Ampliación ejidal	122
III.	EL SENTIDO DE JUSTICIA DE LA <i>COMUNIDAD INDÍGENA</i> SOBRE LAS TIERRAS	124
IV.	LA EXPERIENCIA DE LA IDENTIDAD. MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS JURÍDICAS DE LA INDIGENEIDAD	126
V.	CONCLUSIONES	132
VI.	BIBLIOGRAFÍA	133

**LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS:
EL CAMINO HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD**
ARTURO MÁRQUEZ GONZÁLEZ

I.	INTRODUCCIÓN	136
II.	LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO	137
III.	EL ARTÍCULO 2 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS	138
1.	Primera reforma	139
2.	Segunda reforma	142
3.	Tercera reforma	142
4.	Cuarta reforma	143
5.	Quinta reforma	144
IV.	CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE MÉXICO	145
V.	LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA DEL ESTADO DE MÉXICO	146
VI.	CÓDIGO NACIONAL DE PROCEDIMIENTOS PENALES	147
VII.	LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS	148
1.	Caso comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005	149
2.	Caso Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, sentencia de 27 de junio de 2012	149
3.	Caso Pueblo indígena Xucuru y sus miembros vs Brasil, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costa, del 5 de febrero de 2018	150
4.	Caso Norín Catrimán y otros, sentencia del 29 de mayo de 2014	151
5.	Opinión consultiva 29/22 enfoques diferenciados de determinados grupos de personas privadas de la libertad	152
VIII.	LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO	153
1.	Interculturalismo jurídico	153
2.	Competencias de la Sala de Asuntos Indígenas	154
IX.	CONCLUSIÓN	156
X.	BIBLIOGRAFÍA	156

**LA RECONSTRUCCIÓN DOGMÁTICA DE LOS DERECHOS
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL SISTEMA CONSTITUCIONAL MEXICANO**
ARNULFO DANIEL MATEOS DURÁN

I.	INTRODUCCIÓN	160
II.	LA AUTONOMÍA DE LAS COMUNIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS	161

III.	EL PAPEL DEL ESTADO COMO GARANTE DE LOS DERECHOS Y BIENES DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS	162
IV.	LA COSTUMBRE, GOBIERNO Y CULTURA INDÍGENA COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL.....	163
V.	EL ESQUEMA DE INTERVENCIÓN-RESTRICCIÓN Y EL MODELO DOGMÁTICO DEL DERECHO FUNDAMENTAL HÍBRIDO.....	167
1.	Ámbito de protección	169
a.	Ámbito de protección personal.....	169
b.	Ámbito de protección material	172
2.	Intervenciones	176
3.	Restricciones (justificación constitucional)	176
VI.	CONCLUSIONES.....	180
VII.	BIBLIOGRAFÍA	181

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA JUSTICIA PLURICULTURAL MEXIQUENSE ANTE LA COMPLEJIDAD DEL SIGLO XXI

EDGAR HERNÁN MEJÍA LÓPEZ

I.	INTRODUCCIÓN	184
II.	DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES	187
III.	CONSTRUYENDO LA JUSTICIA PLURICULTURAL EN EL ESTADO DE MÉXICO	193
IV.	CONCLUSIONES.....	197
V.	BIBLIOGRAFÍA	197

EL DERECHO INDÍGENA Y EL PARADIGMA DEL CONSTITUCIONALISMO INTERCULTURAL EN MÉXICO

CLAUDIA A. MENDOZA ANTÚNEZ

I.	INTRODUCCIÓN	202
II.	ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE PLURALISMO JURÍDICO	205
III.	DERECHO INDÍGENA: DE LOS VALORES, PRINCIPIOS COMUNITARIOS Y LA RESPONSABILIDAD COMPARTIDA	207
IV.	EL PLURALISMO JURÍDICO: UN RETO PARA EL DERECHO MODERNO	212
V.	INTERCULTURALIDAD CRÍTICA: DIATÓPICA Y DIALÓGICA.....	217
VI.	CONCLUSIONES.....	220
VII.	BIBLIOGRAFÍA	221

LA INTERCULTURALIDAD EN EL ESTADO DE DERECHO

MARIO EDUARDO NAVARRO CABRAL

I.	ANTECEDENTES.....	226
II.	CONCEPTOS FUNDAMENTALES PARA COMPRENDER LA INTERCULTURALIDAD	228
1.	Multiculturalidad.....	228
2.	Pluriculturalidad.....	229

3.	Interculturalidad en México	229
4.	Pluralismo jurídico	231
III.	SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS	233
IV.	JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA	234
V.	IDENTIDAD Y AUTOADSCRIPCIÓN	236
VI.	CONCLUSIONES	238
VII.	BIBLIOGRAFÍA	238

LAS COMUNIDADES Y PERSONAS INDÍGENAS ANTE LOS PROCESOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL DE GUATEMALA

EVA LETICIA ORDUÑA TRUJILLO

I.	INTRODUCCIÓN	242
II.	LA VERDAD	243
III.	LA JUSTICIA	247
IV.	LA SENTENCIA DE SEPUR ZARCO	250
V.	LA RESILIENCIA Y LA ORGANIZACIÓN	259
VI.	CONCLUSIONES	262
VII.	BIBLIOGRAFÍA	266

COLONIALIDAD JURÍDICA Y SUBALTERNIDAD EN LA JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO

ASHANTI AXAYÁCATL SEGUNDO GARCÍA

I.	INTRODUCCIÓN: EL LEGADO COLONIAL	270
II.	COLONIALIDAD, RECONOCIMIENTOS Y ALTERIDADES DEL DERECHO	273
III.	DE ESO QUE LLAMAN USOS Y COSTUMBRES	276
IV.	LA JUSTICIA MAYA DE QUINTANA ROO	279
V.	COLONIALIDAD JURÍDICA: DISCURSOS Y CONTRADISCURSOS	286
VI.	CONCLUSIONES	289
VII.	BIBLIOGRAFÍA	291

DERECHO A LA SALUD: DISCURSOS DE UNIVERSALIZACIÓN Y DIVERSIDAD. CASO DE DISCRIMINACIÓN A LA PARTERA TRADICIONAL EN MÉXICO

SILVANA CITLALLI TORRES CAMPOY

I.	INTRODUCCIÓN	296
II.	LA PARTERÍA EN MÉXICO, SU REGULACIÓN Y DESPLAZAMIENTO	299
III.	LA PARTERÍA, VIOLENCIA OBSTÉTRICA Y EL DERECHO A LA SALUD	305
IV.	UNIVERSALIZACIÓN DEL DERECHO A LA SALUD FRENTE A LA PARTERÍA EN MÉXICO	311
V.	LA PARTERÍA EN MÉXICO DESDE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA INTERSEC- CIONALIDAD: UN POSIBLE CAMINO A SEGUIR	316
VI.	CONCLUSIONES	320
VII.	BIBLIOGRAFÍA	320

PRESENTACIÓN

En el estado de México se vive un contexto social ampliamente diverso y pluralista, en donde se hace posible que a lo largo de su territorio se albergue una rica amalgama de culturas, tradiciones, usos, costumbres y cosmovisiones pertenecientes a los pueblos originarios reconocidos desde la Constitución local, pese a ello, también se vive un proceso globalizador tendiente a difuminar las fronteras entre los habitantes y su cultura.

Frente a ello, se promovió una reforma integral a la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México el 6 de octubre de 2022, que contemplaba la creación de una Sala de Asuntos Indígenas. En atención a ello, se llevó a cabo una consulta previa en aras de salvaguardar los derechos de las personas indígenas, realizado en conjunto con el Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. El objetivo fue claro, escuchar las inquietudes y necesidades de los pueblos indígenas en materia de interculturalismo jurídico, para poder crear una Sala de Asuntos Indígenas.

El 6 de diciembre de 2022, hice el anuncio de los resultados alcanzados por esta consulta, en presencia de los representantes de los pueblos tlahuica, matlazinca, otomí, mazahua y náhuatl y, de esta forma, incorporar la Sala de Asuntos Indígenas al Tribunal Superior de Justicia de nuestra entidad mexicana. Este ejercicio, pionero en su rubro, tuvo como invitada de honor a la Dra. Rigoberta Menchú Tum, premio Nobel de la Paz, 1992. Posteriormente, la instalación de la Sala se efectuó el 30 de marzo de 2023, fecha en la cual se tomó protesta a quienes llevarían la batuta de la ardua tarea de crear puentes que conecten al sistema jurídico tradicional y la visión de justicia de los pueblos originarios con el propósito de gestionar un interculturalismo jurídico respetuoso de sus usos, costumbres, tradiciones e idioma.

Cinco son las y los magistrados —dos en materia penal, dos en materia familiar y uno en materia civil— encargados de armonizar los usos y costumbres y acercarlos al sistema de impartición de justicia mediante criterios judiciales y jurisprudenciales que definan qué está bien y qué está mal de su cosmovisión, dentro del marco protector de derechos humanos reconocido en nuestra norma máxima. Dicho en otras palabras, sacar sus prácticas del limbo de lo «no jurídico» para otorgar certeza a las personas y comunidades indígenas cuando enfrenten un problema, cualquiera sea su tipo.

En el seno de sus actividades, se aprobó por unanimidad un Protocolo de Juzgamiento con Perspectiva de Interculturalismo, fundamentado en principios de jurisdicción indígena, interseccionalidad, transversalidad, enfoque de perspectiva de género, derechos de la niñez y afrodescendientes, presentado el 22 de septiembre de 2023. Su función es brindar justicia desde una perspectiva intercultural, tomando la riqueza de las tradiciones, usos y costumbres indígenas, con el objetivo de reconocer y valorar las diferentes formas de concebir el derecho y la justicia, así como los sistemas normativos y de resolución de conflictos propios de las comunidades indígenas.

La importancia de este protocolo radica en promover un diálogo intercultural entre los impartidores de justicia que permita encajar la normativa estatal con los valores, principios y prácticas de los diversos grupos étnicos presentes en el estado de México. Con lo anterior, es mester garantizar la igualdad de acceso a la justicia y el ejercicio pleno de los derechos de todas las personas, independientemente de su origen cultural.

Es bajo este abanico de actividades tendientes a la tutela y reconocimiento de los derechos humanos de las personas y comunidades indígenas en el estado de México, que se realiza la publicación de esta obra para contribuir al desarrollo de una disciplina jurídica novedosa, que se encuentra en un momento de franco crecimiento y desenvolvimiento, con miras a la inclusividad de la diversidad, sensibilidad a las diferentes formas de ver la justicia, la promoción de la igualdad y justicia para todos. En lugar de adherirnos a los enfoques tradicionalistas y rígidos de hacer justicia, buscamos ser propositivos y creativos en nuestra aproximación de justicia indígena. Creemos, con convicción, que es necesario romper los clásicos moldes de justicia, salir de la caja y pensar de manera diferente.

Por ello, hoy se presenta una gama de ensayos nacidos del genio de especialistas del interculturalismo jurídico, pues si algo nos ha demostrado la experiencia, es que este tema ofrece una variada fuente de conocimientos y perspectivas que pueden enriquecer profundamente nuestra comprensión del derecho y la justicia cotidiana. Los textos aquí integrados, son el subterfugio ideal para construir nuevas formas de abordar los desafíos legales contemporáneos y fortalecer un sistema jurídico más equitativo, humano y de fácil acceso para todas las personas.

Con lo anterior, vale destacar que la perspectiva intercultural en el ámbito jurídico no solo enriquecerá nuestro sistema jurisdiccional con visiones diversas, sino que también robustece el tejido social al fomentar la integración e inclusión de todas las identidades culturales en la construcción de un Estado de Derecho más sólido y democrático.

Espero con grandes expectativas que este libro inspire debates provocadores, reflexiones revolucionarias, pero, sobre todo, acciones significativas en beneficio de los justiciables de las comunidades originarias mexiquenses. Agradezco profundamente a Mario Eduardo Navarro Cabral, presidente de la Sala de Asuntos Indígenas por su ingente labor en la coordinación de esta obra, la que, sin duda, nos desafiará y hará cuestionar nuestras suposiciones, nos invitará a explorar nuevas posibilidades y a trabajar juntos para construir un mundo más justo y compasivo.

Por último, expreso mi agradecimiento al equipo editorial por su trabajo y dedicación. Espero que esta obra sea recibida con el mismo entusiasmo y aprecio con el que ha sido concebida y elaborada. Gracias.

Ricardo Alfredo Sodi Cuellar

*Magistrado Presidente del Tribunal Superior de Justicia
y del Consejo de la Judicatura del Estado de México*

NOTA DEL COORDINADOR

La adopción del interculturalismo en la impartición de justicia, como un paradigma emergente en respuesta al creciente reconocimiento de la diversidad cultural vigente en la sociedad mexiquense, resulta la opción clara para la construcción de un modelo de gestión de la diversidad cultural, en donde se propone que el interculturalismo jurídico represente un horizonte de respeto, diálogo y convivencia entre la tradición jurídica positiva y los usos y costumbres de los pueblos originarios. Con ello, es indispensable la promoción de un mayor grado de convivencia entre los diversos grupos sociales, por medio de la comunicación, el respeto mutuo, las interacciones pacíficas, el aprendizaje entre partes y el enriquecimiento cultural de todos los involucrados.

En este orden de ideas, el interculturalismo jurídico no busca simplemente la tolerancia de las diferencias, va un paso más allá, aspira a establecer una relación de simetría que garantice un trato igualitario y justo para todas las personas, independientemente de su origen cultural. Por lo tanto, la integración de los principios interculturales en el marco legal constituye un paso crucial hacia la formación de una sociedad mexiquense inclusiva y respetuosa de la pluriculturalidad. El interculturalismo jurídico se toma como una herramienta necesaria para superar barreras en el sistema de justicia y promover una mayor armonización y reconocimiento de la diversidad jurídica contenida en un marco de igualdad y equidad para todos los grupos sociales.

Las actividades lideradas por el Magistrado Ricardo Alfredo Sodi Cuellar han hecho posible la coordinación de esta obra intitulada *Interculturalismo jurídico y justicia indígena, reflexiones desde el estado de México*, como consecuencia de la voluntad para brindar herramientas académicas a partir de una autoevaluación producida desde nuestra entidad, dirigida a todas y todos los juzgadores y agentes involucrados en la impartición de justicia estatal, pero también, para todas y todos aquellos estudiantes, postulantes, profesores, servidores públicos, interesados o población en general que deseen formar parte de una nueva manera de hacer justicia en beneficio de todas y todos. Para concretar tal empresa, se han reunido personas que, desde sede judicial y académica, conocen de primera mano la importancia, implementación, resultados y perspectivas propias del interculturalismo jurídico.

Para incoar este compendio, se desarrolla un ensayo sobre «Las mujeres indígenas en reclusión: una deuda con la perspectiva de género», con el objetivo de arrojar luz sobre las condiciones vida de las mujeres pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas privadas de su libertad en establecimientos penitenciarios del estado de México. Con miras a desentrañar la triple discriminación que viven por ser indígenas, mujeres y el estigma de haber sido condenadas por la comisión de un delito, María Ledit Becerril García pone de manifiesto las problemáticas de abandono por parte de sus familias, su vulnerabilidad dentro del sistema carcelario por su estructura predominantemente androcéntrica y la falta de atención a sus necesidades específicas. Los aprendizajes obtenidos aquí son valiosísimos; crean reflexiones que incentiven la implementación de políticas y medidas que promuevan una verdadera reinserción social para las mujeres indígenas.

Los estudios de casos siempre serán material de análisis, por esta razón, se presenta «Justicia indígena: el caso de San Felipe de los Herreros. Conflictos agrarios como catalizadores de procesos de autogobierno», en donde se proporciona un análisis histórico de las movilizaciones y demandas territoriales de San Felipe de los Herreros, comunidad P'urhépecha asentada en la Meseta Tarasca, que llevaron a irrumpir en la esfera pública por una demanda presentada ante el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán y ganada en 2017. Tales acciones derivaron en la obtención de presupuesto directo. Su logro suscitó discursos en torno a la autonomía, el autogobierno y la libre determinación de su comunidad. Daniela Carrasco Orellana hace gala de su pluma para reflexionar sobre las dinámicas comunitarias en la región.

Desde el seno de actividades de la Sala de Asuntos Indígenas, Erika Icela Castillo Vega propone un análisis profundo de la génesis, estructura, funcionamiento y objetivos de la Sala mexiquense, tomando como puntos de referencia las experiencias internacionales de naciones como Bolivia, Colombia y Ecuador y a nivel nacional, los resultados de la Sala de Justicia Indígena de Oaxaca, en el escrito «Fortaleciendo la justicia en el estado de México: ventajas y desafíos desde el derecho comparado». Su autora no escatima en sus reflexiones, pues aborda la revisión de la estructura normativa, la capacitación de los agentes de los tribunales, la promoción del diálogo, la inclusión efectiva de los pueblos indígenas en las políticas públicas, los desafíos, la asignación de recursos y el establecimiento de mecanismos de coordinación.

A estos pensamientos se suma un profundo estudio jurídico-etnográfico sobre la configuración del ideario del sentido de justicia indígena desarrollado durante la cimentación de la organización territorial de la población náhuatl de Pilateno, Xilitla, San Luis Potosí, desde los años de 1920 a 2020. Para lograr

su objetivo, Rita Margarita Jiménez Sánchez desglosa su análisis en «Sentidos de justicia indígena sobre la propiedad y el usufructo de la tierra. El caso del ejido de Pilateno, Xilitla 1920-2020» repartido en varias secciones, en las cuales aborda diversos aspectos relevantes para una comprensión de la situación, y proporciona una visión general y matizada de la geografía, historia, identidad y justicia en Pilateno.

Bajo el nombre «La Sala de Asuntos Indígenas: el camino hacia la consolidación de la interculturalidad», Arturo Márquez González inspecciona el desarrollo del artículo 2 de nuestra ley máxima, precepto que tiene como propósito primordial reconocer y proteger los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Como trasfondo, subraya la implementación de la Sala de Asuntos Indígenas en el Poder Judicial mexiquense a la par de un protocolo de juzgamiento con perspectiva intercultural. La intención es evidente, generar una recapitulación detallada que ilustre cómo el país ha progresado en su reconocimiento y protección de los derechos de las personas indígenas, mediante una visión crítica y reflexiva del panorama actual de sus derechos en México.

Deliberar sobre el reconocimiento armonioso de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas con el derecho positivo constitucional e internacional, es la excusa empleada por Arnulfo Daniel Mateos Durán para traernos a cuenta una sistematización clara y concisa de las aspiraciones subyacentes a estos derechos en el sistema jurídico mexicano. «La reconstrucción dogmática de los derechos de los pueblos indígenas en el sistema constitucional mexicano» contribuye a la comprensión de los desafíos y oportunidades con los que se enfrentan los pueblos indígenas en México, así como reflexiones sobre la promoción de un diálogo constructivo y acciones concretas destinadas a garantizar su pleno reconocimiento y protección jurídica.

Mario Hernán Mejía López, en «Hacia la construcción de la justicia pluricultural mexiquense ante la complejidad del siglo XXI», entreteje una reflexión sobre los derechos humanos y fundamentales de las comunidades indígenas a la luz del derecho internacional de los derechos humanos. No omite destacar el desafío que representa la aplicación de parámetros pluriculturales en el ámbito judicial, enfatizando la necesidad de que las personas juzgadoras adopten un enfoque plural y culturalmente sensible a su labor. Concluye con un llamado a la acción, para que los actores judiciales construyan una sociedad más inclusiva y respetuosa de la diversidad en el estado de México.

«El derecho indígena y el paradigma del constitucionalismo intercultural en México» se presenta como un análisis exhaustivo que, en palabras de su autora, Claudia A. Mendoza Antúnez, narra las implicaciones del pluralismo

jurídico desde una perspectiva intercultural, diatópica, dialogal y crítica. Este trabajo ofrece una amplia reflexión sobre los retos y oportunidades inherentes al pluralismo jurídico en contextos interculturales. Invita a repensar las relaciones entre el derecho estatal y los sistemas normativos indígenas desde una óptica más inclusiva y dialógica.

A continuación, ofrezco un estudio de mi autoría que pretende indagar sobre el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación en nuestro país, colocando especial atención, a partir del año 2001. Para ello, en «La interculturalidad en el Estado de Derecho» se propone una exploración de conceptos clave como multiculturalidad, pluriculturalidad, interculturalidad, identidad y autoadscripción. Lo contenido en este apartado, contribuye al campo del derecho y a los estudios interculturales en el panorama mexicano.

Entrando a la recta final de esta obra, Eva Leticia Orduña Trujillo presenta un salto al país vecino de Guatemala con una vertiente de justicia transicional y el papel que han jugado las comunidades y poblaciones indígenas. Para complementar esta disertación, se emplea el estudio de caso de la sentencia Sepur Zarco emitida en el año 2016. No cabe duda que «Las comunidades y personas indígenas ante los procesos de justicia transicional de Guatemala» construye una excelente narrativa sobre cómo las comunidades y personas indígenas en este país han contribuido al proceso de justicia transicional en un camino hacia la reparación y la reconciliación nacional.

Para comprender cómo la presencia de la colonialidad y sus implicaciones jurídicas en el Sistema de Justicia Indígena de Quintana Roo han irrumpido en sus sistemas, Ashanti Axayácatl Segundo García propone un análisis con un magistral uso de las palabras, mediante un enfoque decolonial y crítico, para explorar aspectos esenciales como el discurso de los reconocimientos, la invisibilización estructural, la subalternidad del término «usos y costumbres», las contradicciones inherentes en la centralidad del poder en el ejercicio judicial, la exposición de las realidades asimétricas, las actividades de los jueces mayas y las cargas ideológicas hacia los jueces tradicionales sobre el Sistema de Justicia Indígena de este estado, en «Colonialidad jurídica y subalternidad en la justicia indígena de Quintana Roo».

Por último, como propuesta para abordar la discriminación hacia la partería tradicional en el sistema nacional e internacional de salud, «Derecho a la salud: discurso de universalización y diversidad. Caso de discriminación a la patera tradicional en México» de Silvana Citlalli Torres Campoy, desenreda los discursos que encierran una voz de discriminación y consideran riesgosa la partería. Conexo a este análisis, se forma un proyecto de política pública para

México, dirigido a profesionales médicos en áreas de salud sexual, reproductiva, materno-infantil y neonatal.

En síntesis, esta obra invita a reflexionar sobre nuestro papel como ciudadanos y actores sociales en la promoción de una justicia intercultural, insta a trabajar para construir un sistema judicial que refleje y celebre la diversidad pluriétnica de la entidad. La cultura mazahua, matlazinca, tlahuica, otomí y náhuatl, son merecedores del respeto, igualdad y acceso a la justicia y, solo en la medida que adoptemos un compromiso colectivo con la interculturalidad en la justicia, podremos aspirar a alcanzar una sociedad más inclusiva, equitativa y pacífica.

Mi respeto y admiración a quienes aceptaron el reto de participar en estas reflexiones, cuyo invaluable conocimiento y experiencia enriquecen cada una de estas páginas. De igual forma, agradezco al equipo editorial por hacer posible este proyecto y traerlo a buen puerto.

Mario Eduardo Navarro Cabral

*Magistrado Presidente de la Sala de Asuntos Indígenas
del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México*

ESTUDIO PRELIMINAR: JUZGAR CON PERSPECTIVA DE INTERCULTURALISMO

Juan Carlos Abreu y Abreu*

RESUMEN: El presente estudio preliminar indaga la relevancia de la perspectiva intercultural en el ámbito jurisdiccional, centrándose en el contexto nacional, internacional y el del estado de México. Se examina el sólido marco normativo que respalda esta perspectiva, así como el reconocimiento de los pueblos originarios en la región. Se analizan diversas aproximaciones conceptuales para juzgar con perspectiva intercultural y se destacan los principios fundamentales para la protección de los derechos de las personas, pueblos y comunidades indígenas. Finalmente, se presentan directrices para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico, con especial énfasis en los procesos y controversias que involucran a estos grupos. Este estudio da pauta a una visión integral y fundamentada para abordar cuestiones jurídicas desde una perspectiva intercultural en el contexto de lo global a local, fomentar una comprensión más profunda de las dinámicas interculturales en el sistema jurídico y contribuir al desarrollo de prácticas judiciales más inclusivas y equitativas.

Palabras clave: Perspectiva intercultural, marco jurídico, pueblos originarios, derechos indígenas, interculturalismo jurídico.

ABSTRACT: *The present preliminary study investigates the relevance of intercultural perspective in the jurisdictional domain, focusing on the national, international, and state of Mexico contexts. It examines the robust normative framework supporting this perspective, along with the recognition of indigenous peoples in the region. Various conceptual approaches for judging with an intercultural perspective are analyzed, highlighting the fundamental principles for protecting the rights of indigenous individuals, peoples, and communities. Finally, guidelines for judging with a perspective of legal interculturalism are presented, with special emphasis on processes and controversies involving these groups. This study provides a comprehensive and informed vision to address legal issues from an intercultural perspective in the context from global to local, fostering a deeper understanding of intercultural dynamics in the legal system, and contributing to the development of more inclusive and equitable judicial practices.*

* Director del Centro de Investigaciones Judiciales del Poder Judicial del Estado de México.
ORCID: 0000-0002-1397-2592. juan.abreu@pjedomex.gob.mx

Keywords: *Intercultural perspective, legal framework, indigenous communities, indigenous rights, legal interculturalism.*

SUMARIO: I. UNA NOCIÓN GENERAL DEL INTERCULTURALISMO. II. EL MARCO NORMATIVO DEL INTERCULTURALISMO. II.1. El referente constitucional. II.2. El ámbito internacional. III. SOBRE LA PLURALIDAD MEXIQUENSE Y SU RECONOCIMIENTO. III.1. La nación mazahua. III.2. La nación otomí. III.3. La nación náhuatl. III.4. La nación tlahuica. III.5. La nación matlazinca. IV APROXIMACIONES CONCEPTUALES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA INTERCULTURAL. V. PRINCIPIOS PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS, PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. VI. DIRECTRICES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA DE INTERCULTURALISMO JURÍDICO. VII. ALGUNAS REFLEXIONES A MODO DE CIERRE. SUGERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

I. UNA NOCIÓN GENERAL DEL INTERCULTURALISMO

En la constante búsqueda de equidad y justicia, el ámbito jurídico se configura como un eje esencial para salvaguardar los derechos inherentes a toda persona. No obstante, la sola existencia de un marco legal no garantiza la efectividad en la impartición de justicia y, particularmente, adquiere complejidad al enfrentarse a la riqueza cultural y étnica que da identidad a nuestras sociedades.

Por ello, en este estudio preliminar exploramos la relevancia de la perspectiva intercultural en el ámbito jurisdiccional, a partir de: (i) el robusto marco normativo que le arropa; (ii) los pueblos originarios reconocidos en la entidad mexiquense; (iii) algunas aproximaciones conceptuales para juzgar con perspectiva intercultural; (iv) los principios para la protección de los derechos de las personas, pueblos y comunidades indígenas; para concluir en (v) las directrices para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico, con especial atención en los procesos y controversias que involucran a personas, pueblos y comunidades indígenas.

El término *interculturalismo jurídico* no sólo constituye un enfoque innovador en el escenario judicial, sino además, se establece como un imperativo ético y legal que debe ser incorporado al sistema jurídico mexicano, ante la disparidad histórica en el tratamiento diferenciado y —en ocasiones— preponderadamente discriminatorio a este grupo social, caracterizado por una falta de profunda comprensión de sus valores y tradiciones, aparejado a la prolongación de una brecha insostenible en el acceso a la justicia en óptimas condiciones. La imposición de estándares y enfoques ajenos a sus realidades, demanda la adopción ineludible de una perspectiva intercultural por parte de

los juzgadores para, con ello, superar las barreras culturales y, en consecuencia, abrazar la diversidad como un elemento imperante en la construcción de cuerpos normativos y procesos que respondan al auténtico sentido de justicia.

La adopción de un modelo intercultural se nos presenta como la clave para desbloquear el exigible potencial de un sistema jurídico que abarque, comprenda y respete las diversas manifestaciones culturales presentes en nuestra sociedad. Así pues, su implementación conlleva, no sólo, un cambio de paradigma en la interpretación y aplicación del derecho, sino también un compromiso firme con los derechos humanos.

Esto nos insta a la reflexión sobre las decisiones que, en su conjunto, dan forma y estructura a la impartición de justicia, con la convicción de que la aplicación de esta perspectiva no sólo fortalecerá los cimientos del sistema jurídico, sino que los enriquecerá. Su implementación eficaz y ponderada abordará las vulnerabilidades históricas de los pueblos indígenas frente al sistema jurídico, e impulsará la aplicación del derecho, acorde con los principios de igualdad, no discriminación y respeto a la diversidad cultural.

El punto coyuntural entre la tradición normativa y la riqueza jurídica de nuestro país, encierra la respuesta para fortalecer aún más el acceso a la justicia mediante el reconocimiento de los sistemas jurídicos propios de los pueblos originarios. Desde esta óptica, la apreciación y respeto mutuo son fundamentales para lograr un equilibrio entre sistemas y sociedades para permitir el cierre de una brecha de desigualdad que ha perdurado a lo largo de la historia.

II. EL MARCO NORMATIVO DEL INTERCULTURALISMO

El reconocimiento y salvaguarda de los derechos de personas, pueblos y comunidades indígenas ha experimentado una serie de avances a nivel nacional como internacional, que han estimulado la construcción de un vigoroso compendio jurídico internacional. En el caso de México, la reforma constitucional de 10 de junio de 2011, fortaleció significativamente el reconocimiento y protección de los derechos fundamentales de este colectivo históricamente excluido.

II.1. El referente constitucional

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 1, consagra el derecho a la no discriminación por motivos de origen étnico o

nacional, garantizando a todas las personas los derechos reconocidos en la Constitución y tratados internacionales. Esta disposición impone a todas las autoridades gubernamentales la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, fundamentándose en los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. Consecuentemente, el Estado tiene el deber insoslayable de prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, de acuerdo con lo establecido por la ley.

En su artículo 2, reconoce la composición pluricultural del país, abandonando la visión de una sociedad homogénea. Establece una serie de principios rectores tales como: (i) la autoadscripción o conciencia de identidad indígena; (ii) la libre determinación; y, (iii) la autonomía. En su conjunto, consienten a las personas, pueblos y comunidades indígenas resolver sus formas internas de convivencia, organización social, económica, política y cultural, sin excluirlos del acceso a la jurisdicción propia del Estado y respetando la propia.

«La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas».

Artículo 2, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Dentro de las directrices normativas que integran los derechos indígenas, el *principio de autoadscripción* hace posible que los individuos externen su identificación como personas indígenas, dicho en otras palabras, que se reconozcan a sí mismos como poseedores de los atributos, rasgos sociales y pautas culturales inherentes a sus comunidades. Con lo anterior, se afianza como principio imprescindible que da origen el ejercicio de sus demás derechos.

Por su parte, la *libre determinación*, tiene la característica de ser atribuible a colectividades mas no a individuos, lo cual implica la facultad de participar activamente en la toma de decisiones que afecten sus asuntos internos, que puede abarcar aspectos que van desde: (i) lo social — *v. gr.*, administración de justicia—; (ii) económico —*v. gr.*, gestión de recursos—; (iii) político — *v. gr.*, forma de gobierno—; y, (iv) cultural — *v. gr.*, prácticas espirituales—. Por tal motivo, los Estados tienen la obligación de consultar a las naciones autóctonas en la toma de decisiones legislativas o administrativas que puedan afectarles directamente. En este orden de ideas, la consulta previa se presenta como

una herramienta indispensable para el buen ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

En este contexto, el *principio de autonomía* emana como expresión concreta de la libre determinación, mediante la cual se busca respetar y reconocer su cultura de tal forma que las comunidades indígenas tomen decisiones bajo su visión de entorno y de realidad en las cuales se han desenvuelto de generación en generación. Los derechos derivados de esta autonomía incluyen: (i) la capacidad de decidir sus formas internas de gobierno y justicia; (ii) aplicar sus propios sistemas normativos; (iii) elegir sus autoridades; (iv) acceder a la jurisdicción estatal; y, (v) contar con representantes propios. Implican, luego entonces, derechos esenciales para preservar su identidad, autenticidad y el reconocimiento a la validez de sus sistemas en la medida que no contravengan los derechos fundamentales.

En concordancia con lo anterior, el artículo 2 constitucional, otorga un amplio margen de respeto, que se traduce en la protección no exclusivamente del individuo, sino también de sus particularidades culturales y de su acceso efectivo a la justicia en igualdad de condiciones en la ley y ante la ley. Esto último, contemplando la existencia de la jurisdicción especial indígena, que busca armonizar las normas indígenas con los derechos humanos y normativa que le es ajena, es decir, contextualiza el caso concreto a través del diálogo entre los sistemas normativos, lo que resulta elemental para lograr interpretaciones que salvaguarden con efectividad los derechos humanos reconocidos fuera del sistema normativo indígena, así como aquellos protegidos por sus propias creencias, prescindiendo de imposiciones estatales.

Lo estipulado por el mismo artículo, requiere a los estados la obligación de promover la igualdad de oportunidades, contar con instituciones y políticas públicas que garanticen los derechos indígenas y el desarrollo integral de sus comunidades, siempre derivado del diálogo, acompañamiento y considerando a las propias comunidades. A su vez, destaca la responsabilidad de impulsar el respeto y consciencia de las diversas culturas existentes en la nación. Es un hecho que la ignorancia a esta diversidad perpetúa los estereotipos, prejuicios y discriminación, mientras que el conocimiento fomenta la empatía, entendimiento mutuo y enriquecimiento cultural.

«B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos».

Artículo 2, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Este enfoque no sólo reconoce derechos diferenciados, sino, además, aborda el conjunto de desventajas sociales derivadas de nociones comprendidas erróneamente como «raza» y «etnicidad», así como la diversidad política y cultural con la que cuentan los pueblos originarios. En su integridad, estamos ante una estructura regulatoria revestida de grandes avances rumbo a la protección integral de sus derechos, que se seguirá nutriendo conforme evolucione el contexto de las comunidades indígenas en nuestro país y su consciencia social.

II.2. El ámbito internacional

La normatividad en el rubro internacional que comprende la protección y promoción de los derechos de las personas, pueblos y comunidades indígenas, ha tomado un papel relevante por razones tan variadas como la efectividad de su protección en controversias, su pleno entendimiento o la conservación de la diversidad cultural en una sociedad tendiente a la globalización. Este marco se sustenta en un arco de instrumentos internacionales, que más allá de simples declaraciones, busca la armonización de derechos y una integración de las perspectivas de los pueblos indígenas en los procesos de desarrollo.

Algunos instrumentos relevantes como muestra del compromiso de las naciones y organismos, son: (i) el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); (ii) la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial; (iii) las Declaraciones de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; (iv) la Declaración y Programa de Acción de Durban; (v) la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; y, (vi) las Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad.

El Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes —México y Dinamarca participaron de forma activa en las negociaciones que facilitaron su adopción y aprobación— se adoptó el 27 de junio de 1989, en Ginebra, Suiza, en medio de la Septuagésima Sexta Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Es reconocido como el instrumento por excelencia proteccionista de las personas, pueblos y comunidades indígenas al integrarse de dos premisas esenciales: (i) el derecho de estos pueblos para mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones; y, (ii) el derecho a participar de forma activa y efectiva en las determinaciones que les afecten. Al ratificarlo el 5 de

septiembre de 1990, México adquirió la obligación y compromiso de crear condiciones propicias para el ejercicio igualitario de los derechos indígenas. En su contenido se reconoce:

«Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación [...]».

Artículo 3, Convenio N° 169 de la OIT.

Este convenio —estructurado con un enfoque diferenciado— abarca, entre otros aspectos esenciales: (i) los derechos de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente han ocupado; (ii) protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo; (iii) el principio de no discriminación; (iv) respeto a su integridad, sus culturas e instituciones; (v) respeto a la determinación de su propia forma de desarrollo, de participar directamente en la toma de decisiones acerca de políticas y programas que les interesen o les afecten; y, (vi) ser consultados sobre las medidas legislativas o administrativas que las puedan afectar, asegurando una protección integral.

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CEFDR), se adoptó en el seno de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 21 de diciembre de 1965, entró en vigor el 4 de enero de 1969. Es un instrumento conformado por veinticinco artículos, abocados a: (i) proyectar su influencia directa sobre las personas, pueblos y comunidades indígenas; (ii) al reconocimiento de que la discriminación persiste; y, (iii) la exigencia a los Estados de tomar las medidas necesarias para eliminarla en todas sus formas, interpretando su contenido a la luz de contextos específicos. Su contenido ilustra con la definición de *discriminación racial* como:

«[...] toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública».

Artículo 1, Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.

En el mismo marco internacional, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial se construye como órgano supervisor de la implementación de la CEFDR, encargado de brindar recomendaciones a los Estados parte, para mejorar la protección contra la discriminación racial. Dicha igualdad ante la ley, resulta ser el principio rector para el pleno goce de derechos en sus esferas política, económica, social, cultural y personal.

Adoptada el 13 de septiembre de 2007, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas —aunque no vinculante—, funge como apoyo para los juzgadores en la resolución de controversias en donde alguna de las partes pertenezca a un pueblo o comunidad indígena. Establece estándares mínimos para proteger, preservar y fortalecer las instituciones, cultura y tradiciones que los identifican y preceden, tanto individual como colectivamente, relevantes en la promoción y protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Los puntos más sobresalientes incluyen: (i) derecho a la autodeterminación; (ii) derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales; (iii) derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni destrucción de su cultura; (iv) no ser desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios; y, (v) derecho a la reparación por acciones que puedan afectar a los pueblos negativamente. Su artículo 2 nos plantea:

«Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas».

Artículo 2, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La Declaración y Programa de Acción de Durban recibe su nombre por la ciudad sudafricana de Durban, lugar sede de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que tuvo verificativo del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001. Es el resultado de los compromisos asumidos por los participantes para afrontar estos tópicos, tanto a nivel nacional como internacional. Dirige medidas específicas para contrarrestar el racismo y actúa como guía para los Estados en la implementación de políticas antirracistas. En la declaración se expresa la preocupación sobre algunas estructuras o instituciones políticas y jurídicas:

«[...] algunas de ellas heredadas y que hoy persisten, no corresponden a las características multiétnicas, pluriculturales y plurilingües de la población y, en muchos casos, constituyen un factor importante de discriminación en la exclusión de los pueblos indígenas; [...]»

Cuestión general 1, Declaración de Durban.

Ahora bien, desde un ámbito continental, a este marco normativo se suma la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la tercera sesión plenaria de 15 de junio de 2016. Es el primer instrumento emitido por la Organización de los Estados Americanos en el rubro de

promoción y protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas en América que, en armonía con los instrumentos antes descritos, propicia la participación de los pueblos indígenas en temas relacionados al desarrollo. Se encamina como instrumento orientador, estableciendo directrices para que los Estados implementen acciones para la protección y promoción de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas enfocada en América, en el pleno reconocimiento de los derechos individuales y colectivos. Realiza aportaciones relacionadas al derecho de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario o en contacto inicial, de permanecer en dicha condición y vivir libremente de acuerdo a sus culturas, a ejercer libremente su espiritualidad y creencias, preservar sus propios sistemas de familia o derecho a no ser objeto de forma alguna de genocidio.

«La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, mantener y promover sus propios sistemas de familia».

Artículo XVII, Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En el mismo plano, se encuentran las Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad, que se instauran como una fuente de reflexión sobre los problemas de acceso a la justicia de determinados grupos y recopila una serie de recomendaciones para los impartidores de justicia.

Como concepto de personas en situación de vulnerabilidad nos arroja:

«(3) Se consideran en condición de vulnerabilidad aquellas personas que, por razón de su edad, género, estado físico o mental, o por circunstancias sociales, económicas, étnicas y/o culturales, encuentran especiales dificultades para ejercitar con plenitud ante el sistema de justicia los derechos reconocidos por el ordenamiento jurídico.

(4) Podrán constituir causas de vulnerabilidad, entre otras, las siguientes: la edad, la discapacidad, la pertenencia a comunidades indígenas o a minorías, la victimización, la migración y el desplazamiento interno, la pobreza, el género y la privación de libertad» (el resaltado es propio).

Apartado 1, sección 2, capítulo 1, Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad.

Aporta reglas que delinean los parámetros donde se insertan los derechos de las comunidades indígenas, asegurando una interpretación adecuada y justa. Concretamente, nos explica cómo las personas integrantes de las comunidades indígenas se pueden encontrar en una situación especial de vulnerabi-

lidad al momento de ejercer sus derechos en los sistemas de justicia estatales, por lo que se deberán promover:

«[...] condiciones destinadas a posibilitar que las personas y los pueblos indígenas puedan ejercitar con plenitud tales derechos ante dicho sistema de justicia, sin discriminación alguna que pueda fundarse en su origen o identidad indígenas. Los poderes judiciales asegurarán que el trato que reciban por parte de los órganos de la administración de justicia estatal sea respetuoso con su dignidad, lengua y tradiciones culturales».

Apartado 4, sección 2, capítulo 1, Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad.

Como se observa, son un conjunto de instrumentos entrelazados por el principio de respeto a la diversidad cultural, los cuales conforman un elaborado tejido protector y promotor de los derechos de las comunidades indígenas en todo el mundo, desempeñan un papel crucial en su fortalecimiento y proporcionan un enfoque integral que aborda aspectos tan amplios como los culturales, económicos, sociales, jurídicos, educativos, de salud, propiedad o dignidad, en diferentes dimensiones —individuales y colectivas—. Estos documentos reflejan el compromiso internacional de los Estados para construir sociedades más inclusivas, justas y respetuosas de la pluralidad cultural, al establecer un marco legal integral y coherente que aborde las particularidades, exigencias y contextos de cada parte.

III. SOBRE LA PLURALIDAD MEXIQUENSE Y SU RECONOCIMIENTO

Los pueblos indígenas se caracterizan porque: (i) son poseedores de una herencia atávica respecto a su organización; (ii) por la gestión de sus asuntos —los cuales llevan a cabo de distinta manera al resto del país—; (iii) por las autoridades tradicionales que toman decisiones y resuelven conflictos según sus propias pautas culturales; y, (iv) en esencia, por vivir bajo prácticas mayoritariamente ancestrales que se han diluido a través del tiempo, pero que permanecen vivas entre ellos. La autonomía de estos pueblos no sólo se manifiesta en la definición de su concepto de desarrollo, sino también en la preservación de sus tradiciones regidas por patrones culturales distintos.

La Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México, reconoce en su artículo 17, que nuestra entidad posee una composición pluricultural y pluriétnica, la cual se sustenta originalmente en sus pueblos indígenas. Mediante esta Constitución, se reconocen como pueblos indígenas en el territorio mexiquense a los mazahua, otomí, náhuatl, matlazinca, tlahuica y aquellos

que se autoadscriban integrantes de algún otro pueblo indígena. Asimismo, la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, amplía la concepción sobre pueblos y comunidades indígenas al establecer que sus *«raíces históricas y culturales se entrelazan con las que constituyen las distintas civilizaciones prehispánicas; hablan una lengua propia; han ocupado sus territorios en forma continua y permanente; han construido sus culturas específicas. Son sus formas e instituciones sociales, económicas y culturales las que los identifican y distinguen del resto de la población del Estado. Dichos pueblos y comunidades existen desde antes de la formación del Estado de México y contribuyeron a la conformación política y territorial del mismo»*.

III.1. La nación mazahua

La denominación «mazahua», es un término de origen náhuatl, el cual se traduce como «gente del venado», remonta sus raíces a la amalgama racial y cultural de las comunidades tolteca-chichimecas. En la actualidad, este pueblo encuentra su territorio en localidades reconocidas legalmente, por la costumbre o la conciencia de identidad, principalmente en los municipios de Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtapan del Oro, Ixtlahuaca, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Temascalcingo, Valle de Bravo, Villa de Allende y Villa Victoria. Como es evidente, en la extensa zona de influencia que abarca los valles de Toluca y de Ixtlahuaca, así como parte del estado de Michoacán, los mazahuas han forjado su identidad.

En cuanto a sus características lingüísticas, el mazahua presenta dos variantes: el mazahua del oriente, denominado «*jnatrjo*», y el mazahua de occidente, conocido como «*jnatjo*». Ambas variantes, parte de la familia *oto-mangue*, son habladas en el estado de México y en Michoacán. Por otro lado, su economía se sustenta en diversas actividades productivas, desde el cultivo de maíz, frijol, chícharo, hasta la extracción de aguamiel y la elaboración de productos artesanales destinados a la venta, como fajas, cobijas o cojines, entre otros. Cabe resaltar que la especialización en la producción artesanal varía según la región, con ejemplos notables como la elaboración de cepillos y escobas de zacatón en San Felipe del Progreso y Villa Victoria, o la producción de ollas y cazuelas de barro rojo en Temascalcingo.

En el ámbito normativo, las autoridades civiles de los mazahuas derivan de los ayuntamientos convencionales, donde se identifican los delegados municipales, también llamados «jueces», así como jefes de seguridad y policías. La organización social destaca figuras vinculadas a prácticas religiosas, como mayordomos y fiscales, elegidos conforme a sus costumbres. La *faena*, como

forma de organización social para trabajos de beneficio comunitario, también constituye una característica fundamental de este pueblo.

El símbolo del venado ocupa un lugar destacado en la mitología mazahua, considerado el protector del pueblo *natrjo*. El Consejo Supremo Mazahua, liderado por un presidente y un secretario elegidos mediante votación a mano alzada, encarna la máxima autoridad, según sus usos y costumbres. En cuanto a su religión, los mazahuas practican una combinación de elementos católicos y prehispánicos, manifestándose en ceremonias como el culto a los difuntos y la expresión de sus ideas cosmogónicas mediante actos de agradecimiento a entidades cósmicas como el sol, la tierra y la luna. Este conjunto de elementos cohesiona la identidad y las prácticas de los mazahuas, creando una rica y compleja red de tradiciones arraigadas en su historia y cosmovisión.

III.2. La nación otomí

El término «otomí», de origen náhuatl, lleva consigo el significado de «quien camina con flechas» o «flechador de pájaros», haciendo referencia a la destacada actividad de caza que históricamente practicaban. No obstante, ellos mismos se autodenominan «*hñänñu*», que significa «los que hablan otomí», variando la palabra según la región. Se encuentran asentados principalmente en los municipios de: Acambay de Ruiz Castañeda, Aculco, Amanalco, Capulhuac, Chapa de Mota, Jilotepec, Jiquipilco, Lerma, Metepec, Ocoyoacac, Otzolotepec, Morelos, Soyaniquilpan, Temascalcingo, Temoaya, Tianguistenco, Timilpan, Toluca, Villa del Carbón, Xonacatlán y Zinacantepec, contando incluso, con mayor concentración en el estado de Hidalgo.

En lo que hace referencia a sus características lingüísticas, el otomí se agrupa con lenguas hermanas como el mazahua, el matlatzinca y el tlahuica, presentando nueve variantes con distintos endónimos, dicho en otros términos, el nombre con el cual los hablantes identifican su propia variante lingüística. Su economía tradicional se centra en la agricultura, con énfasis en el cultivo de maíz, frijol, chile y otros productos para autoconsumo. Además, destacan en la producción artesanal, elaborando tapetes, molcajetes, metates, sombreros, sillas, ayates, textiles y otros productos utilizando técnicas y herramientas tradicionales.

Su sistema normativo se organiza en torno al ayuntamiento constitucional, con roles jerárquicos que incluyen desde mensajero hasta presidente municipal. Por su parte, la organización política se basa en el ayuntamiento, con jerarquías como mensajero, alguacil, policía, secretario y juez auxiliar. A pesar de la migración, la *faena* comunitaria sigue siendo una actividad obligatoria,

aunque aquellos que están fuera pueden contratar a otros para realizarla. En cuanto a la religión, los otomíes practican una combinación de elementos católicos y prehispánicos, con un sincretismo evidente en el culto a los muertos, creencias en enfermedades, sueños y anécdotas, que permea la vida cotidiana.

El quexquémitl, es una prenda símbolo de la indumentaria otomí, un tipo de capa o manto rectangular que se coloca por encima de los hombros y por lo general, los patrones empleados son a menudo elementos de la naturaleza o caracteres significativos de su cultura. En la entidad, su elaboración se acostumbra de lana y destacan como productores de este textil, los municipios de San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Villa de Allende, Ixtlahuaca, Ozumba y Xonacatlán.

III.3. La nación náhuatl

Náhuatl, nombre que significa «hablar con claridad o conocimiento», es un pueblo originario que se encuentra asentado en municipios como Amecameca, Capulhuac, Joquicingo, Malinalco, Sultepec, Tejupilco, Temascaltepec, Tenango del Valle, Texcoco, Tianguistenco y Xalatlaco.

Desde el punto de vista lingüístico, el náhuatl, perteneciente al tronco *yuto-nahua*, ha sido históricamente una de las lenguas más habladas en México, con registros desde el norte hasta el sur del país. En cuanto a la economía, el maíz destaca como principal producto agrícola, mientras que la ganadería se enfoca en la producción ovina. La floricultura y diversas ocupaciones, como la elaboración de pan de fiesta, la música y la artesanía, contribuyen a la actividad económica.

El sistema normativo se organiza mediante cargos civiles que abarcan comités, delegados y comandantes, con periodos de servicio de tres años. El delegado, cargo clave, resuelve conflictos y sanciona a quienes no colaboran. Los cargos religiosos, como fiscal, mayordomo y campanero, tienen jerarquías y un periodo de servicio de un año, el cual da inicio el 2 de febrero.

La simbología náhuatl tiene raíces en la fauna local, con animales como la serpiente, el águila, el perro, el tigre, entre otros, que se convierten en símbolos relevantes. La elección de los jefes supremos y del consejo municipal se realiza según usos y costumbres, mediante votación a mano alzada.

Su cosmovisión se basa en la dualidad, un principio fundamental que rige su sistema de representaciones. Esta divergencia se refleja en conceptos opuestos como frío/caliente, día/noche, masculino/femenino. La tierra, considerada de género masculino y femenino, es esencial para la vida, siendo el maíz su fruto más importante. La divinidad celeste es el sol, asociado a Cris-

to, y diversas festividades, como *Corpus Christi* y la Santa Cruz, las cuales están relacionadas con el ciclo agrícola y se celebran con ofrendas y rituales para pedir buenas cosechas.

III.4. La nación tlahuica

Tlahuica, cuyo nombre proviene a su vez del náhuatl, significa «personas de Tlahuico», llaman a su lengua «*pjiekakjoo*», que en su propia lengua significa «nuestra lengua» o «los que hablamos», se encuentran asentados principalmente en el municipio de Ocuilan, abarcando comunidades como Ahuatenco, San Juan Atzingo, Santa Ana, Lomas de Teocalzingo, Santa Lucía, Col. Dr. Gustavo Baz, San José Totoc y Santa María Nativitas.

Según las características lingüística inherentes, el pueblo tlahuica habla una lengua perteneciente a la familia lingüística *oto-mangue*. En términos económicos, la población tlahuica se dedica principalmente a actividades agropecuarias. Sus cultivos de temporal, centrados en maíz y frijol, son destinados al autoconsumo, mientras que productos como haba, zanahoria, chícharo y papa se destinan tanto al consumo interno como a la venta local y regional. La población también se dedica a la crianza de aves y ganado menor, complementando sus ingresos con la emigración temporal a las ciudades.

Su sistema normativo incluye las Varas de Justicia, utilizadas por los delegados municipales para impartir justicia, cada una asignada según la categoría del delegado. Y, en el ámbito de liderazgo, tanto el jefe supremo como el consejo municipal son elegidos según usos y costumbres, mediante votación a mano alzada por los habitantes de las distintas comunidades. En cuanto a la religión, los tlahuicas practican la católica, y la celebración del Día de Muertos desempeña un papel fundamental en el sistema de cargos en San Juan Atzingo, donde los difuntos supervisan las actividades comunales.

III.5. La nación matlazinca

Los matlatzincas, cuyo término significa «los señores de la red», o «los que hacen redes», remitiendo a su habilidad en la fabricación de redes utilizadas para diversas actividades, como cargar maíz, emplear hondas durante la caza y posiblemente en contextos bélicos, se encuentran asentados principalmente en el municipio de Temascaltepec.

En lo respectivo a las características lingüísticas, el matlatzinca o «*bot'una*» pertenece a la familia *oto-mangue*, siendo genéticamente cercano al tlahuica.

Sin embargo, es un hecho lamentable que en la actualidad sea una lengua en alto riesgo de desaparición, como consecuencia del pequeño número de hablantes y factores histórico-socioculturales, en los que se destaca la asimilación por una lengua dominante como el español, la migración, pérdida de sus tierras y la falta de transmisión intergeneracional.

Desde el punto de vista económico, la población matlatzinca se sustenta en actividades del sector primario. La unidad económica doméstica se fortalece con actividades agropecuarias, destacando la agricultura de temporal y riego con cultivos predominantes como maíz, frijol, haba y chícharo. La tecnología empleada es rudimentaria, utilizando herramientas como arado de tracción animal, segadera, pala y azadón. Además, la ganadería, especialmente ovina, bovina, vacuna, porcina y equina, es una actividad relevante, y las mujeres participan en la elaboración artesanal de blusas, faldas y morrales, elementos del vestido tradicional.

En el ámbito normativo, se destacan los capitanes de faena en el sistema de cargos civiles, organizando grupos de ayuda mutua. La organización social está vinculada a aspectos religiosos, con figuras como mayordomos, fiscales, fiscalitos y topiles, encargados de organizar y financiar celebraciones religiosas y festividades.

En San Francisco Oxtotilpan, la autoridad tradicional máxima es el Jefe Supremo, ocupando el cargo por tres años y siendo elegido por prestigio en la comunidad, mediante usos y costumbres y votación a mano alzada por los habitantes.

En lo religioso, predomina la fe católica, pero una parte significativa de la población es protestante o adventista. La intensa vida ceremonial incluye fiestas, rituales y procesiones que refuerzan la cohesión grupal. Destaca el culto al Xinantécatl o Nevado de Toluca, considerado sagrado, y realizan peregrinaciones en tiempos de sequía para propiciar lluvias necesarias para las labores agrícolas.

Es preciso extender un amplio reconocimiento a cada uno de estos pueblos indígenas como antecesores de la esencia de la sociedad mexiquense. Su presencia se remonta a tiempos ancestrales, lo cual proporciona una identidad única y profundamente arraigada a nuestra historia. A través de la cultura, la riqueza de sus tradiciones, lenguas, espiritualidad y prácticas se forma un complejo entrelazado de perspectivas identitarias desde: (i) lo económico, los pueblos indígenas han mantenido y desarrollado actividades como la agricultura, la cría y cultivo que nos enseñan una visión alterna de la relación entre las personas y la tierra, sin dejar de lado el valor de sus aportes a la economía y comercio del estado; o, (ii) desde lo social, las comunidades indígenas han

desarrollado sistemas de organización y valores que son muestra de una profunda conexión con la colectividad y relaciones interpersonales basadas en principios como el respeto, la solidaridad y reciprocidad.

En su conjunto, sus contribuciones son un entretejido de diversidad cultural, económica y social invaluable para el patrimonio cultural del estado de México, y por tal motivo, es deber del Estado garantizar su preservación, progreso, y protección.

IV. APROXIMACIONES CONCEPTUALES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA INTERCULTURAL

La intersección entre el derecho, la diversidad cultural y la justicia, ha generado un vasto panorama de conceptos y principios fundamentales para comprender la complejidad de las relaciones humanas, en esta tesitura, la noción de etnia, el combate contra la discriminación y la importancia de la perspectiva intercultural en el ámbito judicial adquieren un papel central.

Históricamente, las personas, pueblos y comunidades indígenas se han enfrentado al problema de la discriminación aparejado a una vulneración directa en el ejercicio de sus derechos. Estas prácticas se manifiestan informal o institucionalmente mediante un trato desigual, ocasionando un menoscabo en su acceso a la justicia. Por lo que, sus consecuencias, se observan más allá de la obstaculización de los derechos humanos individuales, extendiéndose a la desigualdad social en general.

Estructuralmente, y de conformidad con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), este fenómeno se manifiesta en las normas, reglas, rutinas, patrones, actitudes y pautas de comportamiento, tanto jurídicas como de hecho, tendientes a fomentar un ambiente generalizado de sumisión y exclusión hacia un conjunto de individuos, esto es, se forman desventajas comparativas para ciertos colectivos y privilegios para otros. Por su parte, la discriminación institucional se cristaliza en las normativas de las organizaciones, ya sean públicas o privadas, relacionándose con normas arraigadas socialmente, y en ocasiones puede pasar desapercibida bajo el pensamiento de su inexistencia.

La comprensión de esta realidad permeada de discriminación es esencial para abordar las inequidades sistémicas y trabajar hacia la construcción de sociedades más inclusivas y respetuosas de la diversidad cultural, contrarrestando la visión de sociedades hegemónicas.

El entendimiento de los sistemas indígenas es premisa fundamental para el reconocimiento integral de los elementos clave que configuran la identidad y

dinámicas de estas comunidades. Por lo tanto, explorar el funcionamiento de los sistemas indígenas, implica, por un lado, un compromiso con el estudio de elementos como: (i) etnia; (ii) cosmovisión; (iii) interculturalismo; (iv) multiculturalismo; (v) derecho indígena; y por el otro: (i) los alcances terminológicos de la jurisdicción especial indígena; y, (ii) sus principios y características, sin ser limitativos y en aras de contar con una aproximación más completa y respetuosa a las dinámicas culturales y jurídicas de estos pueblos. Es menester transformar la línea monojurista predominante de los últimos años e incorporar una visión encaminada al interculturalismo jurídico.

A decir de la Corte IDH, la *etnia* hace referencia a las comunidades de personas que comparten tanto características socioculturales, como afinidades culturales, lingüísticas, espirituales y orígenes históricos y tradicionales.

Lo que atañe a la *cosmovisión* indígena, engloba la imagen o perspectiva característica de un pueblo, manifestándose en el pensamiento, ideas y conceptos que definen a sus núcleos poblacionales. Esto permite establecer alianzas de respeto entre grupos basadas en la comprensión de sus características y las propiedades de su entorno. Esto cobra relevancia al momento de leer y aplicar nuestros cuerpos normativos, específicamente lo ya descrito en el artículo 2 constitucional, al tenor del reconocimiento pluricultural, que intrínsecamente manifiesta la relevancia del interculturalismo.

La *pluriculturalidad*, por sí misma, representa la convivencia entre varias culturas dentro de un mismo espacio territorial con una limitada convivencia, se trata de la unión de distintos grupos etno-culturales en una relación de interdependencia, igualdad y respeto mutuo al tiempo que individualmente desarrolla su propio estilo de vida y cultura, pero que conforman la población de un Estado.

Por su parte, para el *interculturalismo*, no sólo coexisten en una relación limitada, sino además, las relaciones entre culturas se tejen de manera horizontal y equitativa; el vínculo enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio que trae consigo una nueva realidad común, promueve la equidad en las prácticas y modos diversos de pensar, actuar y vivir de los grupos.

La trascendencia de juzgar con perspectiva intercultural —respaldada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)—, radica en que, este enfoque, analiza las relaciones de poder entre personas de diferentes culturas, promueve un diálogo que permita identificar demandas de derechos y condiciones que impidan su cumplimiento.

El pluralismo jurídico conlleva una concepción del derecho como un universo policéntrico donde múltiples fuentes de normativas, o de diferentes manifestaciones jurídicas, conectadas o intercaladas abordables según

su escala, alcance o significado simbólico, es decir, estas fuentes pueden interactuar y complementarse entre sí, generando un punto de equilibrio de influencia mutua, donde se aborda y da solución a las necesidades de la sociedad, y tiene como resultado enfoques más inclusivos y sensibles a las necesidades. Este reconocimiento resulta fundamental para la transformación jurídica en las actividades diarias y de los organismos que velan por la administración de justicia.

Si partimos de esa afirmación, el derecho indígena pasa a formar parte de un universo en donde cuenta con su propio conjunto de normas, autoridades y procedimientos auténticos, los cuales son aplicados en la regulación y solución de sus conflictos internos; el reconocimiento de sus sistemas involucra una evolución no únicamente en la norma, sino también en los agentes delegados a la procuración y administración de justicia de calidad.

En este espectro, se posiciona al derecho como vía auxiliar para el cierre de la brecha entre la persona, pueblo o comunidad indígena y el sistema de justicia tradicional. Retoma la incorporación del pluralismo jurídico, la importancia del derecho indígena, el reconocimiento del sistema indígena, la perspectiva intercultural en los órganos jurisdiccionales y los principios que guían todo actuar.

Ineludiblemente, del solo reconocimiento no surge la justicia, por tal motivo se opta por aplicar la norma a través de una perspectiva intercultural que permita sanar el tejido social. Su implementación se da en dos vías, en jurisdicción indígena interna, o bien en jurisdicción indígena que corre a cargo del Estado; guiadas por los principios de mayor autonomía de los usos y costumbres de las comunidades, la contextualización para armonizar normas indígenas y derechos humanos, y la minimización de restricciones a la autonomía indígena.

El conocimiento del espectro teórico-conceptual permite a la sociedad y al juzgador aplicar con eficiencia la perspectiva intercultural no exclusivamente en los procesos, sino en la totalidad del entramado normativo, en donde se propicie la escucha activa y se atienda las necesidades y exigencias sociales.

V. PRINCIPIOS PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS, PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS

En el marco de un derecho proteccionista, para alcanzar su máximo requiere de principios mínimos para la protección efectiva de los derechos humanos,

particularmente de los atribuidos a las comunidades indígenas, tendientes a propiciar un adecuado análisis jurídico, una base ética de desenvolvimiento y coherencia en las determinaciones judiciales. Entre otros, destacan: (i) el de igualdad y no discriminación; (ii) la libre determinación; (iii) la autonomía; y, (iv) la consulta previa, libre e informada.

El principio de *igualdad y no discriminación*, esencial en la protección de los derechos de personas, pueblos y comunidades indígenas, facilita a las personas juzgadoras instrumentos de estudio para abordar las desigualdades y diferencias presentes. Su observancia transversal permite detectar violaciones a las categorías sospechosas comprendidas en el precepto 1 de nuestra máxima norma y disposiciones establecidas en tratados internacionales de derechos humanos.

La SCJN ha categorizado este principio en igualdad formal o de derecho, que protege contra distinciones arbitrarias en la aplicación de la norma, y en igualdad sustantiva o, de hecho, que busca remover obstáculos sociales, políticos, culturales o económicos para garantizar la efectividad de los derechos humanos. De esta manera, aquellos actos que, por su naturaleza sean discriminatorios en relación con el ejercicio de cualquiera de los derechos salvaguardados por la Constitución, son inherentemente contrarios e incompatibles con la misma.

La *libre determinación*, como criterio interpretativo, guía la ejecución plena de los derechos de los pueblos indígenas. Se despliega en la capacidad de estas poblaciones para establecer de forma libre su estado político y promover su mejora en dimensiones tanto internas como externas.

En sentido amplio, la libre determinación comprende derechos como: (i) la autoadscripción, que les permite identificarse como integrantes de un pueblo o comunidad indígena y asumir propios las características culturales que definen a dichos individuos; (ii) la identidad cultural, que surge como diferenciación y reafirmación frente a otra persona o grupo de personas, ya sea interna o externamente; (iii) el derecho propio a tierras y territorios, recursos naturales, participación política; y, (iv) su derecho a la consulta y consentimiento libre, previo e informado.

La *autonomía*, voz clave de la libre determinación, permite a personas, pueblos y comunidades indígenas tomar decisiones autónomas en conformidad con el orden jurídico. Sus potestades incluyen: (i) la regulación de formas internas de convivencia; (ii) aplicación de sistemas normativos propios; (iii) elección de autoridades; y, (iv) acceso a la jurisdicción estatal.

Finalmente, con relación a la *consulta previa, libre e informada*, se consagra como derecho que implica la participación de los pueblos indígenas en asun-

tos que afectan sus derechos e intereses. Los procedimientos de consulta, diferenciados por la naturaleza de los intereses particulares, deben ajustarse a las características específicas de la medida propuesta y su impacto en los pueblos indígenas.

VI. DIRECTRICES PARA JUZGAR CON PERSPECTIVA DE INTERCULTURALISMO JURÍDICO

El interculturalismo jurídico, como ya se ha planteado, es entendido como una herramienta esencial en la administración de justicia, que proporciona el marco necesario para comprender y aplicar la ley de manera justa e imparcial en contextos caracterizados por la pluralidad cultural y la convivencia de distintas tradiciones, costumbres y valores. La adopción de este paradigma apoya la premisa fundamental de que la diversidad cultural no debe ser ignorada ni subordinada, sino integrada de manera efectiva en la actividad jurisdiccional.

En ese sentido, resultan de gran trascendencia la existencia de directrices que guíen la labor jurisdiccional diaria, en aras de reforzar nuestro compromiso con la defensa de los derechos fundamentales de todas las personas, sin distinción de su origen cultural, así como con la construcción de un sistema judicial que no sólo interprete y aplique la ley, sino que también promueva la equidad y la justicia en un mundo diverso y dinámico.

Estas directrices ofrecen una estructura normativa que comprende y aplica el derecho en un sentido de respeto a las identidades culturales que participen en el sistema judicial. Entre los deberes generales de todo juzgador se encuentran: (i) garantizar que el tratamiento a comunidades indígenas por parte de las instancias de administración de justicia estatal sea congruente con los preceptos de respeto hacia su dignidad, lengua y riqueza de tradiciones culturales; (ii) apartarse de las prácticas basadas en concepciones racistas o discriminatorias; (iii) reconocer que las culturas arraigadas en los diversos pueblos y comunidades indígenas son homogéneos, de tal manera que no pueden observarse desde un único estandarte, sino que, en su diversidad, presentan un vasto espectro de particularidades de características lingüísticas y culturales; y, (iv) entender la relevancia de la comunidad desde la perspectiva de las comunidades indígenas para poder aterrizar según sea el caso, los conflictos intracomunitarios que busca resolverse.

En ese tenor, surge también la obligación de ponderar los derechos colectivos y el reconocimiento de la relevancia que determinadas cuestiones tienen para la comunidad con relación a los derechos individuales. Para cumplimentar el objetivo el juzgador tendrá que: (i) examinar la influencia de las carac-

terísticas culturales en la percepción de los acontecimientos y en la ejecución de la norma, con la finalidad de asegurar la plena realización de los derechos individuales en un entorno de equidad y no discriminación; (ii) optar por un diálogo para armonizar los sistemas normativos; (iii) ofrecer recursos esenciales para promover la resolución de disputas y, en su eventualidad, una interpretación que tome en cuenta el marco normativo inherente a las comunidades indígenas, sin menoscabar el rol de las autoridades tradicionales, las cuales ostentan la responsabilidad de arbitrar y no pueden ser suplantadas en la búsqueda de una resolución que carezca del consenso de la comunidad; (iv) maximizar la jurisdicción indígena con la mayor protección a la perspectiva de género, interés superior de la niñez cuando atenten contra la integridad y dignidad humana; (v) resolver cualquier controversia que pueda surgir sin incurrir en la imposición arbitraria de una perspectiva que menoscabe la equidad intercultural; y, (vi) orientar su decisión a la maximización de la autonomía indígena.

En el ejercicio de la función judicial, la responsabilidad de los juzgadores abarca no sólo el momento formal del proceso, sino también el periodo que precede y acompaña su desarrollo, en consecuencia, surgen los deberes del juzgador: (i) antes de un proceso; y, (ii) durante el proceso.

Respecto a lo que antecede a un proceso, el juzgador tiene el deber de: (i) identificar si en el asunto interviene o se puede ver afectada una persona, pueblo o comunidad indígena, en caso de no ser expresa, debe allegarse de cualquier elemento que auxilie en la acreditación de la pertenencia, arraigo, identidad y/o asentamiento físico a la comunidad indígena; (ii) reconocer la autoadscripción de una persona indígena cuando esta señala que forma parte de una comunidad indígena, situación que podría presentarse en cualquier momento del proceso; (iii) generar un análisis sobre la existencia de estereotipos arraigados en la concepción de individuos y colectividades indígenas, así como en la asignación de sus roles sociales y en la percepción de sus modos de vida, con la intención de eliminarlos de la actividad judicial, tanto en aspectos procesales como sustantivos; y, (iv) someter a escrutinio previo a cualquier proceso, la pertinencia de adjudicar la controversia a las comunidades implicadas o a la jurisdicción estatal.

La jurisdicción puede ser considerada la parte esencial en el desarrollo óptimo de un proceso en donde se involucre una persona, pueblo o comunidad indígena, por lo cual precisa especial cautela por parte del juzgador, y para ello deben considerarse: (i) el marco general de interpretación del derecho a la jurisdicción indígena; (ii) los componentes personales, territoriales, objetivos e institucionales; (iii) la posible fricción entre derechos humanos; y,

(iv) los impactos derivados de determinar si un caso incumbe a la jurisdicción indígena.

Respecto a los deberes del juzgador en el proceso resaltan los de: (i) verificar que no exista una diferencia de trato y en caso de presenciar una categoría sospechosa, aplicar una prueba o prueba de igualdad correspondiente, aplicando un escrutinio estricto; (ii) hacer uso de un enfoque diferenciado, mediante la contemplación minuciosa de sus singularidades y requerimientos, a partir de sus necesidades; (iii) adoptar un enfoque interseccional para identificar y reconocer cuáles son los estándares jurídicos nacionales e internacionales aplicables al caso concreto; (iv) escuchar activamente dentro de un marco de inclusión y reconocimiento de la diversidad cultural, las voces emanadas de las comunidades y personas indígenas en aras de comprender las instituciones y formas organizativas autóctonas, es decir, indagar en sus sistemas jurídicos, autoridades, tradiciones y actividades económicas y sociales; (v) respetar los principios y valores sobre los que se edifica el derecho indígena; (vi) estudiar el contexto en el que ocurren los hechos de los asuntos que conocen con la finalidad de identificar situaciones de discriminación, violencia o desigualdad; (vii) examinar la razonabilidad de las demandas procedimentales, abordando las normas de proceso con el propósito de facilitar la accesibilidad a la justicia de estas personas, lo que implica la adopción de medidas organizativas y de gestión judicial apropiadas para este propósito, a fin de proporcionar acceso a la justicia, sin menoscabar la intervención de otras entidades que puedan coadyuvar en la protección de los derechos humanos de las personas indígenas a la par de mitigar los retrasos en la tramitación de los asuntos judiciales, asegurando una pronta resolución por parte del sistema judicial, estableciendo prioridad a la atención, resolución y ejecución de los casos que así lo requieran, a aquellos grupos poblacionales que se encuentran en zonas geográficas remotas o enfrenten dificultades particulares de comunicación; (viii) de ser necesario, flexibilizar las reglas procesales cuando sea necesario para impedir que las exigencias técnicas o desproporcionadas obstaculicen el acceso a la justicia; (ix) evaluar la necesidad de recabar elementos de prueba de manera oficiosa tomando en cuenta las normas propias de los sistemas indígenas para efectos de apreciar la conducta imputada desde un enfoque culturalmente adecuado; y, (x) ponderar los derechos humanos involucrados a través de los principios de legitimidad, idoneidad, necesidad y proporcionalidad.

Atendiendo la guía de deberes durante el proceso la resolución, debe darse en atención a un estudio minucioso tanto del caso concreto como de las costumbres y especificidades culturales, pero siguiendo las siguientes deter-

minaciones: (i) confirmar la presencia y pertinencia de la costumbre aducida en proceso; (ii) tomar en cuentas las particulares necesidades de protección de la persona y el contexto cultural que enmarca su desenvolvimiento; (iii) considerar las características propias de las personas indígenas involucradas al tiempo que se interpreten los derechos que las asisten; (iv) evaluar la validez de una costumbre documentada, para asegurar que no trasgreda alguna prohibición en materia de derechos humanos, pues se demanda una escrupulosa consideración para evitar que dicha costumbre, por su mera existencia, imponga restricciones ilegítimas que carezcan de justificación en el seno de la una sociedad pluralista; y, (v) precisar el rol que una costumbre desempeña en el ámbito del proceso judicial, lo cual depende del tipo de asunto analizado.

Como se observa, tomar como base de las decisiones judiciales una perspectiva intercultural, genera un espacio de derecho que garantiza un acceso a la justicia equitativo que busca superar las dificultades que puedan obstruirlo. La efectividad de estas medidas radica en su oportunidad, en la capacitación del personal judicial para su implementación y en su vigencia durante el tiempo necesario para atender las necesidades de la sociedad. Conocer, comprender y aplicar estas directrices no sólo se convierte en una necesidad, sino en una responsabilidad para mejorar la calidad del proceso judicial que no sólo atienda las generalidades de estas comunidades, sino también, cada una de sus particularidades.

Al reconocer la diversidad cultural y promover un diálogo respetuoso entre sistemas normativos, se contribuye a superar estereotipos, prejuicios y discriminaciones en el ámbito judicial creando una justicia inclusiva y libre de sesgos culturales. A esto se suma la posibilidad de abordar inequidades históricas y saldar deudas con los pueblos originarios.

VII. ALGUNAS REFLEXIONES A MODO DE CIERRE

En virtud del imperativo de incorporar la perspectiva intercultural en el ámbito judicial, se observa un compromiso institucional que, a lo largo de la historia, ha comenzado a saldar la deuda inaplazable con nuestros pueblos originarios. Este compromiso, lejos de ser meramente retórico, se manifiesta como un acto sustantivo de reparación histórica y de reconocimiento en la normatividad, por ello:

- (a) resultan evidentes los avances logrados en los últimos años para el fortalecimiento de los marcos normativos estatales, nacionales e internacionales encaminados a la salvaguarda de los derechos humanos de los pueblos originarios.

El reconocimiento y la comprensión de las diferencias culturales, intrínsecas a la vida de las personas, pueblos y comunidades indígenas, no sólo representan un acto de justicia, sino también un reconocimiento de la riqueza y diversidad que conforman la matriz cultural de nuestra nación, tan es así que:

- (b) reconocerse como un estado con una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, permite avanzar hacia una sociedad orgullosa de su identidad compuesta por mazahuas, otomíes, náhuatl, matlazincas, tlahuicas y aquellos que se autoadscriben integrantes de algún otro pueblo indígena. Ello contemplado en normas tales como la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México o la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México.

La importancia de poseer un amplio bagaje de conceptos y principios que enarboleden la comprensión de los actores que integran el proceso de justicia en México radica en la necesidad de promover un adecuado diálogo intercultural, basado en el respeto y la equidad, como consecuencia:

- (c) este conocimiento sienta las bases para la consolidación de una actividad jurisdiccional que refleje la riqueza de la diversidad cultural y garantice un acceso a la justicia oportuna, libre de sesgos y sin prejuicios.

La igualdad y no discriminación, la libre determinación, la autonomía y la consulta previa, libre e informada facilitan una eficiente interpretación de las prácticas jurídicas y vincula su ejercicio a perspectivas culturales diversas. Por lo que:

- (d) la adopción de estos principios para la protección de los derechos de las personas, pueblos y comunidades indígenas, y las directrices para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico al abordar casos judiciales constituye un progreso significativo hacia la equidad y la comprensión contextual de los pueblos indígenas.

Por último, las directrices para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico van más allá de la individualidad de los casos, su inclusión es imperativa toda vez que:

- (e) su aplicación no sólo contribuye a la correcta lectura de la ley, sino que enriquece una visión más amplia y sensible a la multiplicidad de realidades presentes en nuestra sociedad.

En razón de lo expuesto, el compromiso demostrado por el Poder Judicial del Estado de México ante los desafíos y oportunidades que plantea la perspectiva intercultural revela una disposición constante hacia la mejora y el perfeccionamiento. Este compromiso no se limita a la aplicación efectiva de políticas actuales, sino que implica una revisión y ajuste continuo para ase-

gurar que la administración de justicia se mantenga alineada con los valores fundamentales de igualdad, inclusión y respeto a la diversidad.

Una manifestación tangible de este compromiso se evidencia en la reforma hecha a la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México, en la cual, en concordancia con la comunicación activa con nuestros pueblos, se ha establecido la creación de la Sala de Asuntos Indígenas. Este paso crucial consolida un sistema judicial que refleja la sensibilidad y las consideraciones necesarias hacia la pluralidad cultural que enriquece nuestro país.

SUGERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México.

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial.

Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Declaración y Programa de Acción de Durban.

Declaraciones de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Juan Carlos Abreu y Abreu. «La Sala de Asuntos Indígenas, materialización del interculturalismo jurídico». En *Ensayos en torno a la nueva Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México*, coordinado por Ricardo Sodi Cuellar, 235-56. México: Poder Judicial del Estado de México, 2023.

Juan Carlos Abreu y Abreu. *Interculturalismo jurídico*. Perú: Derecho Global, 2023.

Protocolo de Juzgamiento con Perspectiva de Interculturalismo de Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México.

Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad.

LAS MUJERES INDÍGENAS EN RECLUSIÓN: UNA DEUDA CON LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

INDIGENOUS WOMEN IN INCARCERATION: A DEBT TO THE GENDER PERSPECTIVE

María Ledit Becerril García*

RESUMEN: El presente estudio pretende visibilizar las condiciones en las que se encuentran las mujeres privadas de su libertad, pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas en los espacios penitenciarios del estado de México. Estas mujeres enfrentan discriminación interseccional por su género, su pertenencia a comunidades indígenas y estigmatización derivada de haber sido sentenciadas por la comisión de delitos. Esta situación se intensifica debido al abandono y el olvido por parte de sus familias. La estructura y funcionamiento de los centros penitenciarios se basa en un modelo androcéntrico, donde el hombre con rasgos europeos es tomado como referencia. Esta orientación provoca que no se atiendan de manera adecuada las necesidades de los integrantes de los pueblos originarios y, en particular, de las mujeres indígenas en reclusión. Como resultado, la perspectiva de género no está presente en los procesos de reinserción social.

Palabras clave: Mujeres, pueblos originarios, perspectiva de género, sistema penitenciario.

ABSTRACT: *The present study aims to illuminate the conditions faced by incarcerated women from indigenous towns and communities in the penitentiary facilities of the State of Mexico. These women encounter intersectional discrimination based on their gender, their affiliation with Indigenous communities, and the stigma associated with their criminal convictions. Their plight is further intensified by neglect and abandonment from their families. The structure and operation of the penitentiary centers adhere to an androcentric model, wherein the male with European features is considered the standard. This approach inadequately addresses the needs of members from indigenous towns,*

*

Doctorante en Derecho Procesal Constitucional. Magistrada en Materia Penal, adscrita al Segundo Tribunal de Alzada de Texcoco del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, México. maria.becerril@pjedomex.gob.mx

especially those of incarcerated Indigenous women. Consequently, the gender perspective is notably absent in the social reintegration processes.

Keywords: *Women, Indigenous peoples, gender perspective, penitentiary system.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN EL SISTEMA PENITENCIARIO. II. DISEÑO ANDROCÉNTRICO DE LOS CENTROS PENITENCIARIOS Y LA INVISIBILIZACIÓN DE LA MUJER. III. REFLEXIONES SOBRE SISTEMA PENITENCIARIO. IV. SISTEMA PENITENCIARIO Y LA JUSTICIA PENAL CON PERSPECTIVA DE GÉNERO. V. ALTERNATIVAS A LA PRISIÓN Y LA IMPORTANCIA DEL INTERCULTURALISMO JURÍDICO. VI. CONCLUSIÓN: HACIA UN SISTEMA PENITENCIARIO QUE GARANTICE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN RECLUSIÓN. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN EL SISTEMA PENITENCIARIO

Dentro del sistema de justicia penal de México, hay múltiples justificaciones judiciales que resultan en la privación de libertad de las mujeres, ya sea en calidad de procesadas o sentenciadas, dentro de los centros penitenciarios y de reinserción social, en su calidad de procesadas o sentenciadas. Es preocupante el aumento en el número de mujeres recluidas, especialmente considerando el impacto negativo que esto tiene en la protección de sus derechos humanos diferenciados, que deberían ser garantizados por el Estado y sus instituciones.

Según datos proporcionados por el INEGI, al cierre de 2022, había 12,726 mujeres privadas de la libertad.¹ Si consideramos una población total de 226,112 personas en esta situación, las mujeres representan el 5.6%. Esta proporción pone de manifiesto la desventaja en la que se encuentran en cuanto a la atención diferenciada de sus necesidades.

En el Estado de México, la situación no difiere mucho. Se registran 2,043 mujeres privadas de libertad,² con un incremento del 20 % en los últimos cinco años, a pesar de ser la entidad más poblada del país. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020, en los centros penitenciarios del estado

¹ Censos Nacionales de Sistemas Penitenciarios en los ámbitos Federal y Estatal (cnsipee-f), 2023, pág. 13.

² CODHEM, Cuarto Informe Especial sobre los derechos fundamentales de las mujeres privadas de libertad en la infraestructura penitenciaria del Estado de México, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, 2020.

de México, se encontraban 19 mujeres reclusas (es correcta esta cifra) por delitos de fuero común y una por delito de fuero federal. Estas cifras nos llevan a reflexionar sobre las condiciones en las que estas mujeres experimentan la privación de su libertad. Hasta la fecha, los esfuerzos institucionales para implementar políticas públicas que aborden este fenómeno social y garanticen la dignidad de las reclusas, especialmente de aquellas pertenecientes a los pueblos originarios, han sido insuficientes.

II. DISEÑO ANDROCÉNTRICO DE LOS CENTROS PENITENCIARIOS Y LA INVISIBILIZACIÓN DE LA MUJER

Al abordar este problema, es evidente que los centros penitenciarios y de reinserción social se diseñaron y construyeron bajo un modelo androcéntrico. No se consideraron adecuadamente los derechos humanos de las mujeres en conflicto con la norma penal, quienes requieren atención diferenciada en materia de salud, educación, libertad reproductiva, diversidad sexual y atención médica adecuada durante el embarazo y puerperio.

Es esencial reconocer que «la transversalización de la perspectiva de género en el actuar, no solo policial, sino en el reconocimiento social, la perspectiva de género está basada en la teoría del género y se inscribe en el paradigma teórico histórico-crítico y en el paradigma cultura del feminismo».³ Sin embargo, esta perspectiva ha sido ignorada en el sistema penitenciario, mostrando indiferencia hacia las necesidades particulares de la población femenina, y aún más hacia las necesidades de las personas privadas de la libertad pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas.

Históricamente, se asumía que las mujeres, por naturaleza, debían ser sumisas, obedientes, buenas cuidadoras y permanecer siempre en el hogar al cuidado de los integrantes de la familia, siendo abnegadas y agradecidas con los bienes proporcionados por los hombres. Esta percepción se intensifica cuando se trata de mujeres de comunidades indígenas, como se evidencia en la obra *La mujer Azteca*, de María J. Rodríguez Shadow, en la cual se ilustra como eran visualizadas las mujeres en la cultura mexicana, una visión que persiste en muchos pueblos originarios:

El hombre era el jefe indiscutible de la familia, y ésta vivía en un ambiente completamente patriarcal... [la mexicana era] una sociedad donde el hombre dominaba... [Y aunque] En la antigüedad las mujeres habían ejercido el poder

³ Marcela Lagarde, *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*, Madrid: Horas y Horas, 1996, p. 13.

supremo... no hay duda que con el tiempo, el poder masculino se vio reforzado y que tendió a encerrar a la mujer, cada vez más, dentro de las cuatro paredes de la casa... [la mujer, sin embargo] podía ejercer algunas profesiones; sacerdotisa, partera, curandera... Durante su vida de esposa y madre, digamos entre los veinte y los cincuenta años, la mujer mexicana, por lo menos en las clases pobres y medias, tenía mucho qué hacer.

Las favoritas de los soberanos podían cultivar la poesía, pero la india en general no descansaba entre su cuidado de los niños, la cocina, el tejido y las innumerables tareas en el hogar. En el campo, también tomaba parte de las faenas agrícolas y aun en la ciudad tenía que hacerse cargo del gallinero... Los tribunales podían autorizar a un hombre a repudiar a su mujer si probaba que era estéril o descuidada de manera patente en sus tareas en el hogar».⁴

Sin embargo, estos estereotipos se desafían al considerar los roles cambiantes de las mujeres en la sociedad contemporánea. Las mujeres, incluidas las de los pueblos y comunidades originarias, ahora asumen roles más activos y diversos. Muchas son jefas de familia y proveedoras únicas, sin el apoyo de un hombre. Esta evolución en los roles ha llevado a que más mujeres actúen en contravención a la norma penal, con la consecuencia de su internamiento en los centros penitenciarios y de reinserción social.

III. REFLEXIONES SOBRE SISTEMA PENITENCIARIO

1. *La necesidad de un cambio en la infraestructura y políticas penitenciarias*

Dada la situación actual, es evidente que los centros penitenciarios carecen de la infraestructura y equipamiento adecuados para garantizar una estancia digna a las mujeres privadas de su libertad. Se requiere contar con instalaciones que aseguren su integridad física y emocional, promuevan actividades educativas y productivas, y garanticen su derecho a la vinculación social. Además, no se proporciona la atención especializada necesaria para aquellas mujeres que pertenecen a grupos minoritarios, están embarazadas, son madres o requieren cuidados médicos específicos. La razón subyacente es simple: históricamente, las cárceles se diseñaron pensando en los hombres, con una perspectiva exclusivamente masculina.

Esta realidad se refleja en el *Cuarto Informe Especial sobre los derechos fundamentales de las mujeres privadas de la libertad en la infraestructura penitenciaria del*

⁴ María J. Rodríguez S., *La Mujer Azteca*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, 39.

Estado de México, de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CODHEM). En el cual la comisión destacó:

Las evidencias recabadas en la investigación realizada por la CODHEM, a través de VSP, así como las solicitudes de información emitidas por la DGPRS permiten vislumbrar un panorama general de las condiciones en que se encuentra albergada la población penitenciaria femenil en los CPRS, observándose que la situación de discriminación por razones de género permea en los establecimientos carcelarios mixtos, los cuales fueron diseñados para el tratamiento de los varones, desde la estructura física, el funcionamiento y la operación.⁵

Este informe es particularmente preciso, porque se basa en visitas *in situ* a todos los centros penitenciarios del Estado de México. Los visitantes son acuciosos al describir las condiciones en las que se encuentra la población femenina en cada uno de estos centros. Lo más relevante es que, durante mucho tiempo, el Estado no priorizó la creación de un centro penitenciario específico para mujeres, y mucho menos para atender las necesidades de aquellas que pertenecen a grupos minoritarios.

Es crucial reconocer que las necesidades de hombres y mujeres privados de libertad son diversas, influenciadas por factores biológicos, sexuales, roles de paternidad y maternidad, cultura, lengua y cosmovisión, entre otros.

Este escenario demuestra que, en los centros penitenciarios y de reinserción social donde se encuentran las mujeres privadas de su libertad, la perspectiva de género no se ha implementado adecuadamente como una política pública esencial para garantizar los derechos de estas mujeres reclusas.

2. Recomendaciones de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y su relevancia

La Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), en su informe denominado *Análisis Situacional de los Derechos Humanos de las Personas Indígenas Privadas de la Libertad (PPIL)*,⁶ realiza una serie de recomendaciones en atención a la responsabilidad del Estado, señalando que este «debe brindar una protección especial y específica a las personas indígenas privadas de la libertad», en atención a la situación fáctica que demuestra «que no se en-

⁵ CODHEM, *Cuarto Informe Especial sobre los derechos fundamentales de las mujeres privadas de libertad en la infraestructura penitenciaria del Estado de México*, 2020, 50.

⁶ CNDH, *Análisis Situacional de los Derechos Humanos de las Personas Indígenas Privadas de la Libertad*, 2022. <<https://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=50097#lda50260>>.

cuentran en condiciones de equidad respecto a los demás miembros de la sociedad».

Por ello, la CNDH emitió recomendaciones para todas las autoridades de los centros penitenciarios, las cuales deben utilizar adecuadamente los criterios señalados en la legislación para determinar quién se considera una persona indígena. En cuyo caso deben:

- Proveer intérpretes para explicar los reglamentos y derechos a las personas indígenas.
- Establecer protocolos de atención específicos para la población indígena en prisión.
- Facilitar medios para que conserven su cultura, dentro de las limitaciones de un centro de detención.
- Combatir la discriminación hacia las personas indígenas por parte de otros internos.
- Informar sobre sus derechos humanos.
- Asegurar atención médica adecuada.
- Crear oportunidades laborales culturalmente pertinentes para su reinserción.
- Ofrecer intérpretes y traductores en su lengua durante procedimientos penales.
- Incrementar el personal que hable lenguas indígenas y conozca sus culturas en la Defensoría Pública.
- Promover la igualdad y no discriminación en la sociedad.
- Garantizar el acceso a la justicia con perspectiva de género e interculturalidad.

Los derechos fundamentales que deben ser garantizados a las personas indígenas privadas de la libertad, citados con antelación, son el mínimo que se requiere para mantener incólume su dignidad. Sin embargo, de acuerdo con los informes realizados por la CNDH, aún hay mucho por hacer. Las acciones del Estado, que se materializan a través de las autoridades encargadas de los centros penitenciarios, son evidentemente insuficientes. Pero es responsabilidad de todas las autoridades, en el ámbito de sus funciones, garantizar y generar las condiciones que permitan materializar los derechos de dichas personas.

Como hemos tratado de evidenciar, las mujeres indígenas privadas de su libertad enfrentan desafíos adicionales debido a múltiples factores que contribuyen a la desigualdad y discriminación interseccional, como ser mujeres, indígenas, en condiciones de marginación, abandonadas por sus familias, con falta de educación, con niveles altos de pobreza, con nulo conocimiento del sistema jurídico y ausencia de intérpretes en su propia lengua, entre otros. Todo ello hace más difícil su situación al interior de los centros de reclusión.

Por tanto, es improrrogable que el Estado implemente políticas públicas con perspectiva de género para mujeres indígenas privadas de su libertad que les permitan gozar de sus derechos, para lo cual se deberá considerar una nueva estrategia, en la imposición de las penas, que no establezca la prisión como el único medio para que las personas que infringen la ley penal paguen por su delito. Este cambio de paradigma, sin duda, contribuirá a reducir la violencia institucional que se ejerce contra este grupo en situación de vulnerabilidad.

3. Los fines del sistema penitenciario mexicano

El artículo 18 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) regula las bases del sistema penitenciario en el país. Establece directrices claras sobre cómo debe ser el tratamiento de las personas privadas de su libertad, priorizando el respeto a los derechos humanos y la reinserción social de los reclusos. La intención detrás de estas directrices es clara: proporcionar a los reclusos las herramientas y oportunidades necesarias para reintegrarse a la sociedad de manera efectiva y evitar la reincidencia.

El énfasis en el trabajo, la capacitación, la educación, la salud y el deporte refleja una comprensión de que la rehabilitación y la reinserción son procesos multifacéticos que requieren un enfoque holístico. No es suficiente simplemente encarcelar a las personas; es esencial proporcionarles las habilidades y el apoyo necesarios para que puedan volver a ser miembros productivos de la sociedad.

En lo que respecta a la fase procesal de ejecución de las sentencias, el artículo 18 de la CPEUM también establece: «Solo por delito que merezca pena privativa de libertad habrá lugar a prisión preventiva. El sitio de ésta será distinto del que se destinare para la extinción de las penas y estarán completamente separados». Expresamente se señala que las «mujeres compurgarán sus penas en lugares separados de los destinados a los hombres», refleja una comprensión de las vulnerabilidades y necesidades específicas de las mujeres en el sistema penitenciario. Esta disposición busca proteger a las mujeres

de posibles abusos y garantizar que sus derechos y dignidad sean respetados mientras están en reclusión.

Miguel Lorente Acosta pone de manifiesto una realidad histórica y socio-cultural que ha permeado en diversas esferas de la vida, incluidos los sistemas penitenciarios. La construcción cultural basada en referencias masculinas ha llevado a que las instituciones, estructuras y sistemas se diseñen desde una perspectiva predominantemente masculina, dejando de lado las necesidades, realidades y derechos específicos de las mujeres. El autor señala:

...lo que los hombres han hecho a lo largo de la historia ha sido construir su cultura sobre las referencias masculinas y tomarlas como universales. En cambio, lo de las mujeres lo ha dejado como algo propio de determinados contextos relacionados con lo doméstico y lo familiar.⁷

En el contexto de los centros penitenciarios y de reinserción social, esta perspectiva androcéntrica ha tenido consecuencias tangibles. Las instalaciones, programas y políticas de estos centros han sido tradicionalmente diseñados pensando en la población masculina. Esto ha llevado a que las mujeres, especialmente aquellas que pertenecen a grupos minoritarios o en situación de vulnerabilidad, como las mujeres que forman parte de los pueblos originarios y comunidades indígenas, enfrenten condiciones de reclusión que no atienden adecuadamente sus necesidades específicas, como ya hemos mencionado.

La situación descrita refleja una profunda desigualdad y discriminación estructural hacia las mujeres, especialmente hacia las mujeres indígenas, en el sistema penitenciario del estado de México. La reproducción del modelo patriarcal en estos centros, ha llevado a que las necesidades específicas de las mujeres, tanto en términos de infraestructura como de programas de reinserción, sean ignoradas o tratadas como una mera reflexión.

El hecho de que se hayan improvisado espacios para albergar a las mujeres en centros diseñados para hombres es una clara manifestación de la falta de previsión y consideración hacia las mujeres. Estas adaptaciones básicas no solo son insuficientes, sino que también son una violación a los derechos humanos de las mujeres privadas de su libertad. Las condiciones inadecuadas en las que se encuentran estas mujeres, sumadas a la falta de programas y servicios adecuados, hacen que su proceso de reinserción social sea aún más desafiante.

⁷ Liliana Hendel, *Violencias de Género, Las mentiras del Patriarcado*, pág. 19, Miguel, 2017, Lorente Acosta, Edit. Paidós.

Las mujeres indígenas enfrentan una doble discriminación: por ser mujeres y por pertenecer a un grupo étnico minoritario. Las necesidades específicas de este grupo, que incluyen el respeto a su cultura, lengua y tradiciones, son aún más ignoradas en un sistema que ya es deficiente en su atención hacia las mujeres en general. En efecto, en el citado *Cuarto Informe Especial sobre los derechos fundamentales de las mujeres privadas de la libertad en la infraestructura penitenciaria del Estado de México*, la CODHEM deja en evidencia esta situación. Por ello, resulta imperativo que las autoridades tomen medidas inmediatas para rectificar esta situación y garantizar que todas las mujeres privadas de su libertad, independientemente de su origen étnico o cultural, reciban un trato digno y justo, y que se les proporcionen las herramientas y recursos necesarios para una reinserción social efectiva.

IV. SISTEMA PENITENCIARIO Y LA JUSTICIA PENAL CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

Los órganos jurisdiccionales tienen un papel trascendental en la protección de los derechos de las mujeres indígenas en reclusión, especialmente en el momento en que se individualizan las penas. Precisamente, ese es el momento en que el juzgador considera la gravedad del delito cometido y el grado de culpabilidad en el que ubicará a la sentenciada, por ello es esencial considerar la perspectiva de género y el contexto en el cual se ha cometido la conducta delictiva.

Para el caso de las mujeres pertenecientes a pueblos o comunidades indígenas, en muchos casos, cierta estoy que, si se aplicara la perspectiva de género, varias sentencias serían modificadas en su *quantum*.

Ante las carencias evidentes del sistema penitenciario para contener a la población femenina, es factible hacerse los siguientes cuestionamientos: ¿La pena privativa de libertad cumple con los fines para los que fue creada, especialmente en el caso de las mujeres indígenas privadas de la libertad? ¿Debe revisarse el catálogo de penas que prevé el ordenamiento penal sustantivo y en su caso reformarse, considerando los efectos que las mismas tienen en las mujeres privadas de su libertad y en la sociedad? Estas preguntas son fundamentales para abordar las deficiencias del sistema penitenciario y la justicia penal en relación con las mujeres, especialmente las mujeres indígenas. A continuación, se ofrece una reflexión sobre estos dilemas.

¿La pena privativa de libertad cumple con los fines para los que fue creada, especialmente en el caso de las mujeres indígenas privadas de la libertad? La pena privativa de libertad tiene como objetivos principales la retribución, la

disuasión, la protección de la sociedad y la rehabilitación del delincuente. Sin embargo, en el caso de las mujeres indígenas, estas metas a menudo no se cumplen. Las condiciones en las que estas mujeres son recluidas, sumadas a la falta de programas de reinserción adecuados y la discriminación que enfrentan, hacen que la rehabilitación sea difícil, si no imposible. Además, la pena de prisión puede exacerbar los problemas subyacentes, como la pobreza y la marginación, que llevaron a estas mujeres a delinquir.

¿Debe revisarse el catálogo de penas que prevé el ordenamiento penal sustantivo y en su caso reformarse, considerando los efectos que las mismas tienen en las mujeres privadas de su libertad y en la sociedad? Urge revisar y reformar el catálogo de penas para garantizar que sean proporcionales, justas y efectivas. Las penas deben ser individualizadas, teniendo en cuenta las circunstancias personales del delincuente y la naturaleza del delito. En el caso de las mujeres, especialmente las mujeres indígenas, es crucial considerar factores como la discriminación, la pobreza y la violencia de género que pueden haber influido en su comportamiento delictivo.

V. ALTERNATIVAS A LA PRISIÓN Y LA IMPORTANCIA DEL INTERCULTURALISMO JURÍDICO

Resulta imperativo explorar alternativas a la prisión, especialmente para delitos no violentos o menos graves. Estas alternativas pueden incluir penas comunitarias, programas de rehabilitación, terapia, educación y otras intervenciones que aborden las causas subyacentes del delito.

También se requiere considerar el impacto social más amplio de encarcelar a mujeres indígenas, en especial a madres, y cómo esto repercute en sus familias y comunidades. La separación de las madres de sus hijos puede desencadenar consecuencias devastadoras a largo plazo, tanto para los individuos involucrados como para la sociedad en su conjunto.

En definitiva, el sistema penitenciario y la justicia penal deben adaptarse para abordar las necesidades y realidades específicas de las mujeres y, especialmente, de las mujeres indígenas. Esto no solo implica mejorar las condiciones dentro de las prisiones, sino también reconsiderar cómo y por qué se castiga a las mujeres.

Sin duda alguna, para comprender por qué las mujeres indígenas realizan conductas delictivas es imperativo analizar el contexto. Este análisis debe tener un impacto diferenciado al momento de imponer las penas, las cuales deben ser proporcionales y racionales en relación con los delitos, considerando el bien jurídico tutelado y el grado de afectación de dicho bien.

En diversos procesos penales, se evidencia que las circunstancias que motivan a las mujeres a delinquir están vinculadas a su situación de marginación, pobreza, discriminación, bajo nivel escolar, desempleo y abandono. A esto se suma el hecho de que muchas son madres solteras encargadas de proveer a sus dependientes económicos, y en ocasiones, la única vía que encuentran para acceder a recursos es a través de delitos patrimoniales. Ante delitos no graves, resulta desproporcionado e innecesario recluir a las mujeres indígenas en prisión.

Es necesario considerar otro tipo de penas, como la reparación del daño mediante trabajos que la ofensora realice a favor de la víctima, bajo los parámetros perfectamente delineados por el juez que emite la sentencia, la capacitación para el empleo y tratamientos psicológicos para reducir el riesgo de reincidencia. Es crucial abordar las causas subyacentes del delito y no solo sus consecuencias.

Cuando las instituciones muestren sensibilidad hacia la génesis de los delitos, estarán más dispuestas a considerar cuál es la mejor opción para la imposición de las penas. Las sanciones no solo deberán cumplir con el fin represivo sino preventivo de dichas conductas, reeducando a quienes han cometido los delitos y considerando, si es pertinente, los mecanismos alternativos para resolver el conflicto que aborden tanto el origen como las consecuencias ulteriores del acto delictivo. Para restablecer el orden social, se debe superar la idea de que toda conducta socialmente reproachable debe ser penalmente castigada con prisión. La realidad ha mostrado que, a pesar de la ampliación del margen punitivo, la delincuencia sigue en franco incremento. Por ello, es momento de cuestionar la eficacia del *ius puniendi*, —en las condiciones en que actualmente se concibe— para asegurar el orden social. Esta situación se refleja en la siguiente cita:

La crisis actual —considera Santos (2003)— está marcada por una transición paradigmática de las formas epistemológicas y jurídicas impuestas por la ciencia moderna y el derecho con la intención de asegurar el orden social, político, económico y cultural, misma que se ha ido resquebrajando ante la presencia de otras concepciones de derechos, conocimientos y poderes.⁸

Sin duda, el Estado y sus instituciones deben evolucionar a la par que la sociedad. Es necesario superar el paradigma que considera al derecho penal y específicamente a la pena de prisión, como la mejor solución a los problemas de delincuencia y violencia sistemática y constante que enfrenta nuestro país, en par-

⁸ Percy Calderón Concha, «Teoría de conflictos de Johan Galtung», *Revista de Paz y Conflictos*, núm. 2, 2009, 60-81.

ricular el Estado de México. A pesar de que nuestra entidad tiene las sanciones más rigurosas en su catálogo de delitos, los índices de delincuencia e impunidad no han descendido, como lo evidencia el *Índice Global de Impunidad México 2022*.⁹

Con sustento en dichos informes y estadísticas, se considera necesario proponer una alternatividad a la pena de prisión, que, de entrada, favorezca a toda la población privada de su libertad, la cual se sustente en la perspectiva de género para que tenga un impacto significativo en las mujeres reclusas, especialmente en aquellas que pertenecen a grupos originarios.

Frente a delitos no graves, es fundamental explorar soluciones alternativas que se adecuen a las realidades culturales y sociales de las comunidades involucradas. Una de estas soluciones es considerar los sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas. Esta propuesta no solo reconoce la riqueza y validez de las tradiciones jurídicas indígenas, sino que también enfatiza la necesidad de un interculturalismo jurídico que valore y respete las distintas formas de entender y administrar la justicia.

La aplicación de la perspectiva de género en la individualización de las penas es esencial para garantizar sanciones más justas y equitativas. Esta perspectiva debe tener en cuenta el contexto específico en el que las mujeres indígenas cometen delitos. Es fundamental reconocer que, en muchas ocasiones, las circunstancias socioeconómicas, las responsabilidades familiares y las experiencias de violencia pueden influir en las decisiones de estas mujeres.

La Ley Nacional de Ejecución Penal contempla diversos beneficios que, si se otorgan con una adecuada perspectiva de género, pueden tener un impacto positivo en la vida de las mujeres indígenas en reclusión. Estos beneficios no solo deben ser racionales, objetivos y proporcionales, sino que también deben ser emitidos considerando las particularidades de cada caso. Es crucial evitar generalizaciones que no tomen en cuenta las diferencias entre hombres y mujeres, así como las distintas realidades que enfrentan las mujeres indígenas en comparación con otras poblaciones.

Para garantizar un sistema de justicia más justo y equitativo, es esencial que las políticas y decisiones judiciales se basen en un profundo entendimiento de las realidades culturales, sociales y de género de las mujeres indígenas en reclusión. Solo así se podrá avanzar hacia un sistema que verdaderamente proteja y garantice sus derechos.

⁹ Universidad de Las Américas Puebla, *Índice Global de Impunidad México 2022*. <<https://www.comesco.com/publicaciones/indice-global-de-impunidad-mexico-2022>>

VI. CONCLUSIÓN: HACIA UN SISTEMA PENITENCIARIO QUE GARANTICE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN RECLUSIÓN

Al lograr la implementación efectiva de la perspectiva de género en todas las etapas del proceso penal, estaremos, sin lugar a dudas, cumpliendo con los compromisos internacionales estipulados en las Reglas de Bangkok, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, los Principios y Buenas Prácticas sobre la Protección de las Personas Privadas de Libertad en las Américas, y las Reglas Mínimas para el Tratamiento de los Reclusos de la Organización de las Naciones Unidas, entre otros instrumentos relevantes. Como resultado directo, los derechos humanos fundamentales de las mujeres indígenas en reclusión serán garantizados, no solo en términos formales sino también en su aplicación práctica por las instituciones estatales.

Por ello, es esencial reconocer que las necesidades y recursos requeridos para garantizar plenamente los derechos de un vasto grupo de reclusas no son comparables a los ajustes necesarios en los centros penitenciarios para asegurar la reinserción social de un número menor de mujeres condenadas por delitos graves, donde la alternativa a las penas tradicionales no sea viable. Es imperativo que el sistema penitenciario y las políticas públicas se adapten a estas realidades, garantizando un trato justo y equitativo para todas las mujeres en reclusión, independientemente de su origen étnico o la naturaleza de su delito.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- CNDH. ANÁLISIS SITUACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS PERSONAS INDÍGENAS PRIVADAS DE LA LIBERTAD, 2022. <<https://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=50097#lda50260>>.
- Calderón Concha, Percy. «Teoría de conflictos de Johan Galtung», *Revista de Paz y Conflictos*, núm.2, 2009, 60-81.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. *Cuarto Informe Especial sobre los derechos fundamentales de las mujeres privadas de libertad en la infraestructura penitenciaria del Estado de México*, 2020.
- Hendel, Liliana. Violencias de Género, *Las mentiras del Patriarcado*, Miguel, 2017, Lorente Acosta, Edit. Paidós.

Universidad de Las Américas Puebla. *Índice Global de Impunidad México 2022*. <<https://www.comecso.com/publicaciones/indice-global-de-impunidad-mexico-2022>>.

Lagarde Marcela. Género y feminismo, desarrollo humano y democracia, 1996.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. *Manual para juzgar con perspectiva de género en materia penal*. México: Escuela Federal de Formación Judicial, 2021.

Rodríguez S., María J. *La mujer Azteca*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

JUSTICIA INDÍGENA: EL CASO DE SAN FELIPE DE LOS HERREROS. CONFLICTOS AGRARIOS COMO CATALIZADORES DE PROCESOS DE AUTOGOBIERNO

INDIGENOUS JUSTICE: THE CASE OF SAN FELIPE DE LOS HERREROS. AGRARIAN CONFLICTS AS CATALYSTS FOR SELF-GOVERNMENT PROCESSES

Daniela Carrasco Orellana*

RESUMEN: San Felipe de los Herreros, comunidad Purépecha ubicada en la Meseta Tarasca, ha emergido en la escena pública a raíz de su victoria en 2017 al obtener el presupuesto directo mediante una demanda interpuesta ante el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán. Este logro no es aislado, se enmarca en un contexto más amplio de movilizaciones que abarcan demandas territoriales, ambientales, políticas y económicas impulsadas por diversas comunidades en la región. Con la obtención del presupuesto han florecido discursos potentes sobre autonomía, autogobierno y libre determinación en la comunidad. Dado este panorama, este artículo se propone analizar, desde una perspectiva histórica, las movilizaciones y demandas territoriales de San Felipe. Para ello, se busca comprender los conflictos agrarios que han precipitado la movilización actual y el papel que han desempeñado terceros actores en las contiendas de la región. A través de una revisión documental meticulosa y trabajo de campo, se aborda la condición de San Felipe como *comunidad de hecho*, contrastándola con la categoría de *comunidad de derecho* y, se destaca su estrategia territorial y de autogobierno para la obtención del presupuesto directo.

Palabras clave: conflicto agrario, comunidad indígena, presupuesto directo, justicia indígena, autogobierno.

ABSTRACT: *San Felipe de los Herreros, a Purépecha community nestled in the Tarascan Plateau, has come to public scene following its 2017 by obtaining a direct budget through a lawsuit filed before the Electoral Tribunal of the State of Michoacán. This achievement*

* Doctora en Ciencias Sociales. ORCID: 0000-0002-5078-665X. d.carrasco01@gmail.com

is not isolated; it is set against a broader context of mobilizations encompassing territorial, environmental, political, and economic demands championed by various communities in the region. With the acquisition of this budget, powerful discourses on autonomy, self-governance, and self-determination have flourished within the community. Given this landscape, this article aims to analyze, from a historical perspective, the mobilizations and territorial demands of San Felipe. To this end, this study seeks to understand the agrarian conflicts that have precipitated the current mobilization and the role third parts have played in the region's disputes. Through a meticulous documentary review and fieldwork, the article addresses San Felipe's status as a de facto community, contrasting it with the de jure community category, and highlights its territorial and self-governance strategy in obtaining the direct budget.

Keywords: *agrarian conflict, indigenous community, direct budget, indigenous justice, self-governance.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN: LA SITUACIÓN AGRARIA DE SAN FELIPE DE LOS HERREROS. II. LA COMUNIDAD DE HECHO: LOS BENEFICIOS DE NO TENER RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN DE BIENES COMUNALES. III. DEL PRESUPUESTO DIRECTO: UN ARMA DE DOBLE FILO. IV. CONSIDERACIONES FINALES. V. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN: LA SITUACIÓN AGRARIA DE SAN FELIPE DE LOS HERREROS

San Felipe de los Herreros, una localidad indígena p'urhépecha,¹ que pertenece al municipio de Charapan, el cual forma parte de la denominada Meseta Tarasca en el estado de Michoacán. Actualmente, la comunidad de San Felipe puede ser considerada, en temas agrarios, como una *comunidad de hecho*, dado que aún no ha obtenido la titulación, reconocimiento y confirmación de sus *bienes comunales*.² Esta indefinición sobre sus tierras comunales ha implicado,

¹ Para el 2010 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) contabilizaba 1,898 habitantes en la localidad de San Felipe de los Herreros.

² Concepto utilizado por la comunidad para referirse a los bienes y patrimonios pertenecientes al núcleo agrario que contemplan «todos los recursos renovables y no renovables que se encuentren en su territorio, así como los activos y productos en especie y en efectivo que deriven de su aprovechamiento», art. 9, título segundo «del patrimonio de la comunidad», Estatuto Comunal Comunidad Indígena San Felipe de los Herreros, Municipio de Charapan, Michoacán, 2005 Asamblea General de Comuneros, «Estatuto Comunal: Comunidad Indígena San Felipe de Los Herreros», 2005. La figura político-administrativa para representar el núcleo agrario y que tiene la facultad de administrar los bienes comunales es el representante de Bienes Comunales que es elegido mediante asamblea de comuneros cada tres años.

entre otras cosas, que se mantenga y reavive periódicamente el conflicto con la vecina comunidad de Nurio, por la disputa de un terreno de siembra conocido como Nuricho.

Al parecer, el conflicto entre San Felipe de los Herreros y Nurio dataría de la época colonial. Según Castro, basándose en documentos de archivo, en 1776 se desplegó una verdadera batalla campal «por las tierras, montes y aguas de Nuricho, en la que participaron cientos de hombres de los dos pueblos con garrotes, hachas y azuelas, con el resultado de varios descalabrados y un muerto».³ Sin embargo, la evocación del conflicto que actualmente realizan algunos pobladores de San Felipe, remite a temporalidades más recientes —segunda mitad del siglo XX— que es el periodo en el cual me enfocaré. En cuanto al conflicto de 1776, podría estar relacionado con que «en el siglo XVI-II, gran parte de los pueblos p'urhépecha obtuvieron el reconocimiento de la posesión de sus tierras mediante los títulos expedidos por las autoridades virreinales desde 1719, aunque en gran parte fueron expedidos entre 1760 y 1770».⁴ En el caso de San Felipe, la comunidad poseería títulos virreinales del año 1759,⁵ pudiendo ser esta una de las posibles fuentes de los actuales conflictos con Nurio al empalmarse los linderos de ambas comunidades.

En cuanto al proceso de Reforma Agraria en la Meseta, según Vázquez, éste operó de forma temprana en el caso de los ejidos (1930-1982), no así para las comunidades agrarias, donde el proceso comenzó en 1960. Vázquez argumenta que el retraso sólo confirma «lo tardío de la legislación discriminatoria para este grupo»,⁶ pues sería hasta el Código Agrario del 12 de agosto de 1940, y su reforma de 1942, donde «se establecieron las formas y procedimientos para llevar a cabo la acción agraria de reconocimiento, confirmación y titulación de bienes comunales».⁷ Sin embargo, el código de 1942 poseía deficiencias en cuanto al detalle de los procedimientos que debían seguir las comunidades, cuestión que se buscó subsanar mediante la Ley Federal de Reforma Agra-

³ Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 337.

⁴ Álvaro Bello, «Espacios Reconstruidos, Territorios Resignificados: Etnicidad y Lucha Por La Tierra Entre Los P'urhépechas de Nurio, Michoacán» (Tesis de doctorado, México, D.F., Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, 2006), 86.

⁵ Registro Agrario Nacional (RAN), «Sistema de Consulta Del Archivo Agrario Nacional,» 2017, <<http://sicoaga.ran.gob.mx/sicoagac/>>.

⁶ Luis Vázquez León, *Ser Indio Otra Vez: La Purepechización de Los Tarascos Serranos*, 1. ed., Regiones (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992), 115.

⁷ Zazil Sandoval et al., *Guía de Restitución y Dotación de Tierras y de Reconocimiento, Confirmación y Titulación de Bienes Comunales Del Archivo General Agrario*, 1. ed., Colección Agraria (México D.F.: Registro Agrario Nacional; CIESAS, 1999), 105.

ria de 1971 (que dejaría sin efecto el código del 42), que entre otras cosas, señalaba a las autoridades agrarias y sus funciones; establecía las formas de organización de la comunidad agraria; detallaba los procedimientos agrarios para dotación, restitución, ampliación reconocimiento y titulación de bienes comunales, y, señalaba las funciones del Registro Agrario Nacional.⁸ Además, se reconocía que «los núcleos de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o les hayan restituido o restituyeren».⁹

Esto es evidente en el caso de San Felipe de los Herreros, ya que, de acuerdo con el Sistema de Consulta del Archivo Agrario Nacional, la comunidad inició en 1930 los trámites para restitución de tierras ejidales, los cuales tuvieron, finalmente, un dictamen negativo en 1980. Por otra parte, en 1979 la comunidad realizó trámites para el proceso de reconocimiento, titulación y confirmación de bienes comunales, ante el cual habría (de parte de la comunidad) «juicios de inconformidad en contra de la Resolución Presidencial».¹⁰ Una situación similar se dio en las comunidades vecinas a San Felipe de los Herreros (como Cocucho, Pomacuarán, Angahuan y Nurio) las cuales iniciaron trámites —tanto para dotación ejidal como para reconocimiento, titulación y confirmación— posterior a 1960. De esta situación se destaca el inicio simultáneo de los trámites, lo cual se puede relacionar a una estrategia para el reconocimiento legal por cualquiera de las dos vías. Esta situación se puede analizar desde dos aristas: una es la que presenta Vázquez, quien plantea el retraso de la reforma agraria en la Meseta como una marginación legal por parte del Estado; la otra, la postula Dietz, quien ve en esta marginación una oportunidad para las comunidades, pues:

A pesar de esta subordinación política a la «revolución hecha gobierno», los comuneros p'urhépecha mantienen un grado de autonomía que los demás campesinos michoacanos van perdiendo paulatinamente. Gracias al pacto con Cárdenas y su insistencia en solicitar la restitución de tierras desamortizadas, la comunidad p'urhépecha logra «automarginarse» en gran medida del corporativismo vertical que afectaba al ejido campesino, sobre todo a partir de 1940.¹¹

⁸ *Op. Cit.* Sandoval *et al.*, 106–7.

⁹ Registro Agrario Nacional (RAN), «Ley Federal de Reforma Agraria. Libro Primero; Autoridades Agrarias y Cuerpo Consultivo». (1971), Título Cuarto, art. 267. <<http://www.ran.gob.mx/ran/dgaj/Normateca/Documentos/Leyes/Abrogadas/ley%20federal%20de%20reforma%20agraria.pdf>>.

¹⁰ Registro Agrario Nacional (RAN), «Sistema de Consulta Del Archivo Agrario Nacional».

¹¹ Gunther Dietz, *La Comunidad P'urhépecha Es Nuestra Fuerza: Etnicidad, Cultura y Región En Un Movimiento Indígena En Michoacán, México*, 1.^a ed. (Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1999), 174.

Otro factor que pudo incidir en el retraso del proceso de Reforma Agraria en la Meseta se relaciona al propio sistema de asentamiento de las comunidades, ya que la distancia que separa a una comunidad de otra es, en promedio, de 10 kilómetros, lo que genera una alta presión sobre la tierra. Además, existen al menos dos factores que contribuirían a aumentar esta presión por la tierra en la zona de la Meseta. En primer lugar, la escasez de terrenos cultivables en relación con el crecimiento poblacional. En segundo lugar, la existencia de importantes recursos forestales en los cerros y volcanes. En ese sentido:

(...) en la Meseta no hay ni ha habido tierra adicional para suplir o ampliar aquello que las comunidades dicen que les faltaba. La confirmación y la restitución se hizo sobre la misma tierra de antes, nunca hubo posibilidad de tierras nuevas, por lo tanto, la política agraria en la región de la Meseta parte ahogada desde el principio. Lo que más podían hacer las comunidades restringidas en su dotación de tierras era recuperar las que estaban en manos de otros y esos otros por lo general eran comunidades indígenas. El reparto entonces se hizo en muchos casos sacrificando no a quienes eran considerados los enemigos de la revolución, como los hacendados o rentistas, sino a quienes se calificaba como los sujetos predilectos.¹²

Esta característica regional pudo contribuir a resucitar los antiguos conflictos entre comunidades, ya que para conseguir la confirmación y restitución de tierras se debía —en muchos casos— despojar de tierra a las comunidades vecinas. Esta situación se ha convertido en una constante en la Meseta, lo que le ha valido para estar dentro del denominado *Programa de Focos Rojos*,¹³ programa en el que, de acuerdo con los datos oficiales para el año 2008, «se han

¹² Bello, «Espacios Reconstruidos, Territorios Resignificados», 157.

¹³ Con la reforma al artículo 27 Constitucional se declaró el fin del reparto agrario en México. Sin embargo, esto no implicó el fin de las disputas y conflictos por tierras en el país. Por ello, en 2003 la SRA creó el programa de Atención a Conflictos en el Medio Rural que se implementó para la resolución de «los conflictos agrarios derivados de la problemática de la tenencia de la tierra, privilegiando la vía de la conciliación en las disputas en naturaleza jurídica, administrativa y social» Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, «Programa de Atención de Conflictos Sociales en el Medio Rural Auditoría de Desempeño: 14-0-15100-07-0271», 2014, 1. <https://www.asf.gob.mx/Trans/Informes/IR2014i/Documentos/Auditorias/2014_0271_a.pdf>. Como parte de esta estrategia se crearon los llamados «focos rojos», que consistían en conflictos agrarios de más de 40 años de antigüedad; involucraban a comunidades y ejidos; representaban un riesgo para la estabilidad y paz de la región; implicaban la pérdida de vidas humanas; se localizaban en zonas de pobreza y marginación; e, implicaban incidencia en otros factores como políticos, sociales, religiosos o económicos, etc. Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, 12.

registrado 122 enfrentamientos (1,004 heridos y 300 muertos) que involucran a 17 municipios y 49 comunidades». ¹⁴

Retomando el conflicto agrario, Solís relata, a partir de datos de archivos y de la memoria histórica de pobladores de Nurio, las numerosas ocasiones en las que se ha intentado buscar conciliaciones y acuerdos entre ambas comunidades, tanto desde instancias de gobierno como desde los mismos pobladores. ¹⁵ Sin embargo, estos diálogos logrados a lo largo de los años suelen ser, más bien, treguas momentáneas, pues los conflictos vuelven a aflorar cada cierto tiempo, sobre todo en épocas de siembra o cosecha, puesto que ambos bandos desean demostrar la posesión efectiva ¹⁶ de los terrenos en disputa. Además, como señala Solís, esta indefinición de los conflictos se ve potenciado por el hecho de que las partes involucradas suelen acudir a distintas autoridades, lo cual contribuye a generar más confusión y fragmentación sobre la ya difícil situación. Lo más preocupante es que estas viejas rencillas siguen cobrando vidas de comuneros tanto de San Felipe, como de Nurio. Puede sonar contradictorio, pero es a raíz de esas numerosas muertes a lo largo de los años que el conflicto sigue vivo: el rencor se mantiene y alimenta a través de quienes pierden a sus familiares en las disputas.

Claramente, la cuestión agraria y los conflictos entre comunidades es un tema complejo y largo de abordar. Con este apartado he buscado ilustrar la situación agraria de San Felipe de los Herreros. Respecto al conflicto entre San Felipe y Nurio —y de otras comunidades de la Meseta—, coincido con Bello (2006), quien afirma que el gobierno ha contribuido a mantener y prolongar los conflictos entre las comunidades al conceder validez a los títulos virreinales, motivando a las comunidades a crear múltiples estrategias para demostrar la existencia o ausencia de éstos. En última instancia, los conflictos agrarios siguen sin solucionarse, lo que implica que San Felipe sea una *comunidad de hecho*, cuestión que abordaré en el siguiente apartado.

¹⁴ María del Carmen Ventura Patiño, *Volver a La Comunidad: Derechos Indígenas y Procesos Autonómicos En Michoacán*, Colección Investigaciones (Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán, 2010), 43.

¹⁵ Jesús Solís Cruz, *Ser ciudadano, ser indio: luchas políticas y formación del Estado en Nurio y Tirindaro, Michoacán* (Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2012).

¹⁶ La posesión efectiva en las comunidades es muy importante, ya que con ella defienden la legitimidad de las tierras, asegurando que se poseen y trabajan desde ‘tiempos inmemoriales’.

II. LA COMUNIDAD DE HECHO: LOS BENEFICIOS DE NO TENER RECONOCIMIENTO Y TITULACIÓN DE BIENES COMUNALES

La prolongada disputa agraria y territorial entre San Felipe de los Herreros y sus vecinos (entre otros factores) ha implicado que la comunidad nunca obtuviera el *reconocimiento, titulación y confirmación de bienes comunales* por parte de las autoridades agrarias. En ese sentido, la comunidad indígena de San Felipe se sitúa bajo la categoría de *comunidad de hecho*. Esto significa que no posee la titulación de las tierras usufrutuadas, pero sí guarda el *estado comunal*. Desde la perspectiva agraria, el guardar el estado comunal se entiende como:

(...) el núcleo de población que, con anterioridad a la Ley Agraria de 1915, viene poseyendo tierras, bosques y aguas y que, de hecho y por derecho, guarda el estado comunal, es decir, en donde, como en el ejido, existe un dominio eminente del núcleo de población aun cuando internamente puedan existir dominios individuales (parcelas) supeditados al anterior.¹⁷

Durante todo el periodo que duró el reparto agrario en México (1915-1992), las comunidades que, como San Felipe, intentaron titular sus tierras se ampararon en guardar el estado comunal cuando carecían de documentos suficientes que avalaran la propiedad de la tierra. Es importante aclarar que, en las distintas leyes y códigos en materia agraria en México, el estado comunal no guarda directa relación con el reconocimiento o la autoadscripción étnica. Esto se debe a que, al inicio del reparto agrario, la comunidad era vista como una corporación que hacía uso y disfrute colectivo de tierras, bosques y aguas, pudiendo ser indígenas o no.

El estatus de *comunidad de hecho* para San Felipe significa, por un lado, que los conflictos con sus vecinos continúan latentes al no estar definidos los linderos, y con ello, la posibilidad de que se produzcan nuevas muertes. Por otro, los comuneros se sienten desprotegidos al no contar con la titulación de sus bienes comunales, lo que implica no tener certeza jurídica sobre sus tierras. Pero ¿por qué es tan importante la titulación de los bienes comunales cuando, en la práctica, ejercen territorialidad sobre lo que consideran su territorio? ¿Qué significa para San Felipe ser una *comunidad de hecho*? ¿Cómo entender e interpretar el estado comunal de San Felipe?

¹⁷ Secretaría de Industria y Comercio y Dirección General de Estadística, *V Censos Agrícola, Ganadero y Ejidal 1970: Datos básicos* (México: Dirección General de Estadística, 1973), 4.

En mi opinión, debido a la centralidad de las demandas agrarias del siglo pasado, las comunidades han relegado sus reivindicaciones como comunidades indígenas debido a la invisibilización por parte del Estado. Sin embargo, también lo han hecho como parte de una estrategia jurídica donde la vía de lucha ha sido el derecho agrario. La idea de territorio impuesta por el Estado, reducida a conceptos como tierra o hábitat, limita los derechos territoriales, ambientales, culturales, sociales y políticos de las comunidades indígenas. Estas deben idear nuevas estrategias para la defensa de su territorialidad. Todo esto me lleva a proponer que la situación de San Felipe respecto a la *comunidad de hecho* puede verse como una ventaja o, incluso, como una estrategia para proteger el territorio.

Es importante recordar que la lucha por la tierra surgió como una demanda agraria, donde el elemento étnico estaba diluido entre la lucha de campesinos y peones acasillados que demandaban tierras para trabajar. Si bien, durante los años de aplicación del reparto agrario, se reconoció parcialmente el componente indígena de las tierras tituladas, se continuó hablando de comunidades agrarias y/o de ejidos y no de tierras o territorios indígenas. Esto se debe a que, hasta la fecha, se sigue suponiendo que el problema es de propiedad y no de territorios (y, por lo tanto, de autonomía y autodeterminación). En ese sentido, considero que las comunidades han buscado formas de defender sus territorios contra otras comunidades, privados, empresarios, entre otros, a través de los elementos legales que proporciona el Estado. Aunque estos son insuficientes, son los únicos disponibles.

La búsqueda de la protección de las tierras por la vía legal no es exclusiva de San Felipe. La construcción de la importancia de lo legal para las comunidades indígenas se ha desarrollado desde tiempos coloniales. Así, el ámbito jurídico se ha construido como un campo de batalla para proteger tierras, costumbres y formas de vida. Desde el siglo XV, los purhépechas se han apropiado de las formas legales impuestas por la Corona para defender sus tierras, adaptándose y adoptando los marcos normativos para lograr este propósito:

(...) los purhépechas legitiman rápidamente la dominación española. Dentro de este nuevo mundo del cual forman una parte muy importante, luchan por sus propios espacios. Luchan por obtener sus mercedes, el reconocimiento de sus tierras y aguas. Hacen uso de la burocracia y del juzgado de indios. Se apoderan de prebendas y privilegios, oponiéndolos al propio sistema colonial cuando se

sienten amenazados. Siempre enfrentan sus conflictos dentro de la arena del mismo sistema.¹⁸

Como explica Iturralde, la población indígena en México ha tenido una larga trayectoria de resistencia y lucha para defender sus derechos, donde la utilización de elementos legales ha sido un recurso ampliamente esgrimido para enfrentarse, primero, a la Corona, luego, al Estado, y, actualmente, a las nuevas formas de colonialismo.¹⁹ Las comunidades se han apropiado del lenguaje, formas, estrategias y recursos legales para defender sus tierras y territorios; una de las pocas vías que han podido utilizar. En ese sentido, las comunidades no han sido entidades pasivas que acaten, sin más, lo que se disponga sobre sus tierras y territorios. La legalidad del Estado los ha construido como marginales, los ha negado sistemáticamente y los escasos derechos otorgados se han dado a cuentagotas y por la presión nacional e internacional. A pesar de esto, las comunidades han transformado relaciones de poder utilizando los medios legales del marco jurídico o bien los vacíos de este (como las comunidades de hecho).²⁰

En el caso de las comunidades indígenas, la demanda por tierras se forjó de la mano del agrarismo mexicano, la influencia de Lázaro Cárdenas y el corporativismo indígena. Posteriormente, estas demandas desbordaron el ámbito estrictamente agrario para incluir cuestiones étnicas y territoriales de la mano de la revitalización de la comunidad indígena. Zárate señala que «en el caso de los p'urhépechas, la revalorización y el resurgimiento del 'orgullo de ser indio', (...) ha estado fuertemente ligado a reivindicaciones de lo que se reconoce como bienes de las comunidades indígenas y la revitalización de las formas comunales de cooperación».²¹ Debemos recordar que en la Meseta las disputas por la tierra se dan principalmente entre comunidades por linderos que no están definidos. La presión por las tierras de cultivos y la importancia de los bosques y manantiales hace que cada porción de terreno sea disputada. Por ello, las comunidades —como una forma de legitimar sus demandas— reivindican la posesión desde tiempos inmemoriales. En ese

¹⁸ Enkerlin Pauwells en Dietz, *La Comunidad P'urhépecha Es Nuestra Fuerza*, 116.

¹⁹ Diego Iturralde, «Movimiento Indio, Costumbre Jurídica y Usos de La Ley,» en *Entre La Ley y La Costumbre: El Derecho Consuetudinario Indígena En América Latina*, ed. Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (México; San José, Costa Rica: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990), 48.

²⁰ Para más al respecto, revisar a Aquino Centeno (2013).

²¹ José Eduardo Zárate Hernández, *Los señores de utopía: etnicidad política en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, 2. ed., Colección Investigaciones (Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, 2001), 138.

sentido, la defensa del territorio pasa a constituir, para las comunidades, un elemento cohesionador hacia el exterior, pero también como un mecanismo que crea facciones y disputas internamente.²² De allí que, la lucha desde la vía legal ha sido uno de los medios más importantes para la reivindicación de los movimientos indígenas en la Meseta P'urhépecha:

(...) la demanda principal del movimiento ha sido el respeto a la territorialidad de la comunidad indígena, lo que de jure es reconocido por el Estado mediante la forma jurídica de «Comunidad (indígena) Agraria». Este reconocimiento permite que el movimiento pueda darse en gran parte dentro de un marco legal, y de hecho los actores sociales se preocupan demasiado en destacar el aspecto legal como el nivel más evidente del movimiento, de ahí que lo primero que se anteponga para legitimarlo sea la resolución presidencial y el plano definitivo.²³

Todos estos elementos nos llevan a comprender por qué la legitimación de la propiedad de la tierra ha sido y sigue siendo una reivindicación latente para la comunidad de San Felipe de los Herreros, ya que bajo la modalidad de *reconocimiento y titulación de sus bienes comunales* se establece legalmente la posibilidad de acceso, disfrute y protección de sus tierras. Si bien la comunidad hoy tiene en posesión más de 4 mil hectáreas como parte del territorio comunal, se tiene la convicción de que solamente a través del reconocimiento y titulación, sus derechos son reconocidos por el Estado y respetados por otros, con quienes se disputa el territorio.

Si bien el horizonte para muchas comunidades —como San Felipe— ha sido la búsqueda de la certeza legal sobre la tierra y el territorio, estas ejercen territorialidad de *facto*. A este respecto, continuar como *comunidad de hecho* da a San Felipe una mayor libertad y margen de acción que aquellas comunidades que fueron dotadas o restituidas y que, posteriormente, entraron al *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos* (Procede) o el *Programa de Certificación en Comunidades* (Pocecom), lo cual devino en la parcelación, renta o incluso pérdida de sus terrenos. En ese marco, a pesar

²² En el caso de las comunidades p'urhépechas, la lucha contra un *otro* externo ya sea un encomendero, propietarios, bandoleros, propietarios particulares, etc., ha sido una forma de unir fuerzas e inclusive generar alianzas con otras comunidades. Sin embargo, la lucha por el control interno de la comunidad ha generado el surgimiento de caudillos y luchas faccionales entre la comunidad. Por ejemplo, la división partidista ha sido un común denominador en la región p'urhépecha que ha llevado a varias comunidades como Cherán o San Felipe a dar fin al sistema partidista y a marginalizarse de las elecciones municipales como una forma de terminar con las divisiones y conflictos causados por este sistema.

²³ Zárate Hernández, *Los señores de utopía*, p. 150.

de que la comunidad de San Felipe no esté regulada por instancias agrarias, ha dado más posibilidades de organizar el territorio y administrarlo bajo sus propios acuerdos y estatutos. Al mismo tiempo, este vacío permitiría incluir a las personas comuneras que bajo el modelo del Procede, no podrían acceder a tierras para trabajar y vivir.

Debido a lo anterior, postulo que las comunidades de hecho tienen más posibilidades de generar mecanismos de control y administración del territorio y sus recursos, ya que bajo la modalidad del Procede cada ejidatario o comunero puede rentar (por medio de la administración o cesión) a terceros, quienes pueden acaparar la tierra a largo plazo, a bajos costos económicos y sin una previsión del futuro. Por último, al no estar *asegurado* el territorio por la vía legal, se abre la posibilidad de buscar otras formas de resguardar el territorio, revitalizado viejas demandas por la autonomía y la autodeterminación que, por ejemplo, llevaron a San Felipe a lograr la asignación del presupuesto directo. En resumen, el ser comunidad *de hecho* entrega posibilidades como:

- Crear *sentidos de territorialidad* ²⁴ más allá de lo establecido legalmente por el derecho de Estado.
- Organizar el territorio en términos propios, abonando a nuevas formas de participación y al sentido de comunidad.
- Mantener un control colectivo del territorio por sobre intereses individuales.
- Revitalizar otras demandas indígenas (de autonomía, étnicas, lingüísticas, ambientales, entre otras) para resguardar el territorio y los sentidos de territorialidad desde otros ángulos.

Si bien, desde mi perspectiva, el ser comunidad de hecho entrega un margen de acción para la comunidad, lo cierto es que para ellos obtener el re-

²⁴ Se entiende por territorialidad a la construcción social del territorio, la cual es realizada por quienes lo habitan a través de sus prácticas cotidianas, el apego a los lugares o la memoria histórica, donde «los significados del territorio pueden circular intergeneracionalmente y así perdurar». Alicia Lindón, «La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana», *Territorios*, no. 7 (2002): 32. Desde este supuesto, la relación con el lugar (como localidad, ubicación y sentido del lugar) es primordial, donde las emociones estarían íntimamente ligadas a la construcción de memorias, saberes y prácticas vinculadas al territorio. Para más al respecto revisar a Daniela Carrasco Orellana, «Territorios de Resistencia. Lugares, Emociones y Conflictos En Los Procesos de Territorialización de La Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros». (Tesis de doctorado, Zamora, Mich., México, El Colegio de Michoacán, 2021). <<https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/1027>>.

conocimiento y titulación constituye una prioridad, no solo porque les da certeza jurídica sobre sus tierras —con todo lo deficiente de la legislación mexicana—, sino también porque es la alternativa más certera para poner fin al conflicto con Nurio y, con ello, a los enfrentamientos y muertes de ambas partes.

Prueba de los beneficios que se tienen al ser comunidad de hecho es que San Felipe ha podido gestionar un gobierno relativamente más autónomo que la mayoría de las comunidades agrarias del país, las cuales están sujetas a las estructuras administrativas de los municipios.²⁵ Este logro de San Felipe ha implicado, a su vez, una serie de desafíos y nuevos panoramas que mencionaré a continuación.

III. DEL PRESUPUESTO DIRECTO: UN ARMA DE DOBLE FILO

La historia reciente de la comunidad de San Felipe ha sido marcada por un proceso que abre la puerta a nuevos desafíos y posibilidades: la obtención del presupuesto directo. Este recurso económico se adjudicó gracias a una movilización que la comunidad emprendió en 2015, culminando con el reconocimiento por parte del Tribunal Electoral de Michoacán, del derecho de San Felipe, en su calidad de comunidad indígena, para administrar los recursos que les corresponden como parte del municipio de Charapan. Este acontecimiento marcó el inicio de una nueva etapa para San Felipe, prometiendo, en teoría, una mayor autonomía²⁶ y autodeterminación para la comunidad.

²⁵ Ventura Patiño, *Volver a La Comunidad*.

²⁶ Si bien el concepto de autonomía es complejo y puede ser entendido desde distintas perspectivas y niveles, para el caso mexicano abrego de Díaz-Polanco (1997) y de Burguete y Aragón (2008), quienes plantean la autonomía como la expresión de la libre determinación (o autodeterminación), siempre dentro de los marcos normativos, políticos, económicos y territoriales del Estado. Esto es importante señalarlo, ya que, por ejemplo, en el caso de las comunidades Mapuche existen propuestas donde la autonomía se plantea a través de la recuperación de la soberanía ante los Estados chileno y argentino; esto supone una propuesta autonómica distinta a la que plantean otras experiencias en México y Latinoamérica. Aunque el concepto de autonomía no está del todo consensuado, este implicaría el reconocimiento de un sujeto político (en este caso las comunidades indígenas) por parte del Estado, para que este pudiera determinar su condición política y las formas concretas de su desarrollo económico, social, cultural, ambiental, religioso. Díaz-Polanco (1997) sintetiza cuatro elementos esenciales con los que debe contar la autonomía a cualquier escala, que son: «1] una base *político-territorial*; 2] una *jurisdicción* propia, correspondiente al ámbito territorial indicado, en término de la cual se ejerce el gobierno y la justicia; 3] un *autogobierno* (gobierno autónomo), definido como un orden de autoridad específica y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforman la organización

Este reciente desarrollo plantea preguntas como: ¿Cuáles han sido las implicaciones de la obtención del presupuesto directo en términos de territorio y territorialidad? ¿Cómo interpretar el proceso llevado a cabo por la comunidad? En ese contexto, sostengo que, aunque para la comunidad la obtención del presupuesto directo es percibida como una lucha político-administrativa que les permite gobernarse, la dimensión territorial ha sido descuidada, aun cuando la obtención del presupuesto directo impacta en el territorio y los procesos de territorialización. Este proceso en San Felipe debe entenderse en el marco del florecimiento de las organizaciones p'urhépechas desde 1970, junto con el surgimiento de demandas autonómicas y la revitalización de la identidad p'urhépecha regional, todo lo cual ha decantado en las actuales

del Estado; 4] unas *competencias* o facultades propias, exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización *política* consustancial a cualquier régimen autonómico. Todo ello consagrado constitucional y legalmente como parte del régimen jurídico del Estado» Héctor Díaz-Polanco, *La Rebelión Zapatista y La Autonomía*, 1. ed., Sociología y Política (México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1997), 207—8. Véase también a Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, *México Diverso: El Debate Por La Autonomía*, 1. ed. (México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2002); Consuelo Sánchez, «Estados Plurinacionales y Pluriétnicos», en *La Autonomía a Debate: Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional En América Latina*, ed. Miguel González Pérez, Aracely Burguete Cal y Mayor, y Pablo Ortiz-T., 1a. ed., Foro (Quito, Ecuador; Copenhague ; México, D.F.: San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [México]: FLACSO Ecuador ; GTZ ; Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo: IWGIA ; CIESAS ; Universidad Intercultural de Chiapas, 2010), 259—88; Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, La pluralidad cultural en México (México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004); Miguel González Pérez, «Autonomías Territoriales Indígenas y Regímenes Autonómicas (Desde El Estado) En América Latina», en *La Autonomía a Debate: Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional En América Latina*, ed. Miguel González Pérez, Aracely Burguete Cal y Mayor, y Pablo Ortiz-T., 1a. ed., Foro (Quito, Ecuador: FLACSO, Ecuador; Cooperación Técnica Alemana, GTZ; Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo: IWGIA; CIESAS; Universidad Intercultural de Chiapas, 2010), 35—62; Aracely Burguete Cal y Mayor y Orlando Aragón Andrade, «Libre Determinación y Autonomía Indígena. Debates Teóricos, Legislación y Autonomías de Facto En México: Un Acercamiento», en *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En México: Un Panorama*, ed. Orlando Aragón Andrade (Morelia, Michoacán: UMICH-División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán; Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana; Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior; H. Congreso del Estado de Michoacán, 2008); Saúl Velasco Cruz, «La Autonomía Indígena En México. Una Revisión Del Debate de Las Propuestas Para Su Aplicación Práctica», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2003. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/42414>>. Para el caso Mapuche revisar los ensayos colectivos de Pablo Marimán Queménado *et al.*, *Escucha, ¡winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, 1. ed., Colección Historia (Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2006).

movilizaciones para obtener el presupuesto directo en varias comunidades de la Meseta.

1. La obtención del presupuesto directo en San Felipe

Durante mi primera visita de trabajo de campo a San Felipe de los Herreros (julio-septiembre 2017), coincidí con una coyuntura política-social importante para la localidad: habían conseguido el porcentaje de presupuesto directo que les correspondía como tenencia del municipio de Charapan. Este logro fue posible gracias a una demanda interpuesta por representantes de la comunidad ante el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán (TEEM), con ayuda del Colectivo Emancipaciones.²⁷

El proceso comenzó el 12 de julio de 2015, cuando una asamblea manifestó su inconformidad con el municipio por recursos no recibidos, obras inconclusas y trámites obstaculizados. El abandono por parte del ayuntamiento era evidente en la comunidad, no solo en infraestructura, sino también en ámbitos como educación, salud, cultura y deporte, por nombrar algunos. Esto generó sentimientos de abandono y marginación. La comunidad identificó dos principales detonadores internos que los condujeron a movilizarse para obtener el presupuesto directo: un programa de vivienda social inconcluso y la división entre los miembros de la comunidad generada por la política partidista, principalmente el Partido por la Revolución Democrática (PRD), y el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Algunos comuneros recuerdan que estos fueron tiempos difíciles; que era *muy triste ver la división* de la comunidad. Se había perdido el sentido de comunalidad²⁸ y, con ello, la participación de los comuneros en las fiestas, eventos y asambleas, ya que todo era conato de conflicto.

²⁷ Colectivo conformado en su mayoría por abogados, antropólogos e historiadores provenientes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), los cuales se han organizado para brindar asesoría legal a las comunidades como Cherán, Pichátaro, Santa fe de la Laguna, entre otros. El colectivo se define a sí mismo como «un grupo de jóvenes investigadores e investigadoras que busca construir conocimiento y prácticas del derecho y las humanidades basadas en la interdisciplina. Partimos de una posición política comprometida con movimientos sociales progresistas y desde el acompañamiento judicial de procesos sociales en donde la defensa de los derechos humanos sea relevante» Colectivo Emancipaciones, «Presentación», *Colectivo Emancipaciones* (blog), s/f. <<https://colectivoemancipaciones.org/emancipaciones/about/>>

²⁸ El concepto de comunalidad ha sido, para el caso mexicano, abordado y debatido ampliamente en el contexto de las comunidades oaxaqueñas. De acuerdo con Nava Morales, el concepto de comunalidad fue acuñado a finales de 1970 por los pensadores Floriberto

En 2015, los representantes realizaron varios intentos para obtener la firma del presidente municipal de Charapan y acceder al presupuesto correspondiente. Sin embargo, sus intentos fueron infructuosos. En febrero de 2016, ante la visita del presidente municipal a San Felipe para reunirse con el párroco en el curato de San Felipe, los comuneros decidieron reunirse en el atrio del templo para exigirle la firma del convenio. El edil decidió esconderse y evadir todo diálogo, lo que caldeó los ánimos de las personas, quienes se dispusieron a realizar un *plantón* hasta que se concertara el convenio. Varios recuerdan ese día recalcando lo rápido que la comunidad acudió al atrio, destacando el importante papel que jugaron las mujeres para incentivar a la comunidad y organizar el plantón que surgió espontáneamente.

La presión rindió sus frutos. El presidente municipal de Charapan firmó el convenio el 23 de febrero, en el que se estipuló la cesión del recurso que correspondía a San Felipe. Sin embargo, a pesar del acuerdo, el ayuntamiento se negó a cumplir su compromiso, por lo que la comunidad solicitó por escrito, en dos ocasiones, la ejecución del convenio.²⁹ Este documento fue una de las bases de la demanda que posteriormente presentó la comunidad para la obtención del presupuesto directo.

El 22 de marzo de 2017, con la asistencia del Colectivo Emancipaciones, representantes comunitarios interpusieron una demanda ante el TEEM, en la cual solicitaron hacer efectivo el convenio firmado con el ayuntamiento. Finalmente, el 27 de abril de ese mismo año, el TEEM falló a favor de San Fe-

Díaz y Jaime Martínez Luna para explicar el modo de vida de las comunidades y su modelo de organización política y social. Maldonado Alvarado señala que la comunalidad es la forma en como «se vive y organiza la vida en las comunidades» que implica una estructura, una forma de organización, una mentalidad centrada en el *ethos* comunitario. La comunalidad tiene una base territorial y una forma de ejercer autogobierno de acuerdo con las normas de la comunidad (como por ejemplo el sistema de cargos, el trabajo comunitario, las normas internas, etc.), lo cual se relaciona íntimamente a la autonomía y a la libre determinación. Para más al respecto revisar Floriberto Díaz, *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe – Ayuujksënää'yën – ayuujkwënmää'ny – ayuujk mēk'ajtēn*, ed. Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez, 1. ed., Colección La pluralidad cultural en México; Voces indígenas, núm. 14 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007); Elisa Cruz Rueda, *Derecho Indígena: Dinámicas Jurídicas, Construcción Del Derecho y Procesos de Disputa [Recurso Electrónico]*, Primera edición (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018); Maldonado Alvarado, «Perspectivas de La Comunalidad En Los Pueblos Indígenas de Oaxaca»; Nava Morales, «La Comunalidad oaxaqueña».

²⁹ Tales escritos se entregaron al Ayuntamiento de Charapan el 21 de julio de 2016 y el 27 de enero de 2017.

lipe de los Herreros para recibir el 15.6 % del presupuesto del ayuntamiento de Charapan.³⁰

La sentencia del TEEM reconoció el derecho de la comunidad a «determinar libremente su desarrollo económico, social y cultural y, específicamente, a administrar los recursos que les corresponden».³¹ El tribunal argumenta que, ante el vacío legal respecto a la administración de este tipo de recurso público por parte de comunidades indígenas, se debió recurrir —como fuente legal— a las disposiciones constitucionales, convenios internacionales y a la jurisprudencia relacionada.³² Así, se resolvió que la obtención de este recurso no constituye una amenaza para la soberanía nacional, sino que contribuye al desarrollo y bienestar de la comunidad por medio del ejercicio de la libre determinación, como se señala en la sentencia:

(...) la decisión adoptada por este órgano jurisdiccional, garantiza que la Comunidad Indígena ejerza sus formas internas de gobierno, sistemas de participación, elección y organización social, económica, política y cultural; de igual forma, privilegia el desarrollo local con identidad cultural y territorial, a partir de la administración de recursos públicos que decida San Felipe de los Herreros en su ámbito comunal; consecuentemente, el agravio es fundado.

Lo anterior, no implica fijar la independencia política ni la soberanía de la comunidad indígena en referencia, sino solo la posibilidad de elegir libremente su situación dentro del Estado mexicano, esto es, al reconocimiento de su derecho fundamental para determinar su suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional.³³

La cronología de los eventos mostró que el proceso fue relativamente rápido. Si bien las movilizaciones comenzaron el 2015, la demanda ante tribunales se dirimió en poco más de un mes. En ese sentido, los comuneros destaca-

³⁰ El presupuesto de ingresos para el ejercicio fiscal de 2019 (1 de enero a 31 de diciembre) se estimó en \$7'548,879.00. El desglose tentativo del presupuesto de administración comunal de San Felipe de los Herreros se puede revisar en el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, lunes 3 de junio de 2019.

³¹ Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, Juicio para la protección de los derechos políticos-electorales del ciudadano, No. TEEM-JDC-005/2017 (Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, Abril 27, 2017).

³² Por ejemplo, se menciona el juicio emprendido por la comunidad de San Francisco Pichátaro (SUP-JDC-1865/2015), Michoacán, para demandar el presupuesto directo. El TEEM abrevó de este caso para revisar los procedimientos consultivos que se desarrollaron para este caso, señalando lo que es aplicable, o no, para el caso de San Felipe de los Herreros, Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, Juicio para la protección de los derechos políticos-electorales del ciudadano.

³³ Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, p. 61. Énfasis del autor.

ron que la obtención del presupuesto se logró rápidamente por la vía legal sin que fuera necesario tomar medidas más drásticas, como en el caso de Cherán y su *auto-sitio*.³⁴ En ese sentido, es casi una anécdota la *encerrona*³⁵ que se hizo al presidente municipal en la comunidad en aquel febrero de 2016.

La adjudicación de este presupuesto en el 2017, supuso un cambio en la comunidad. A decir de algunos, el proceso fue tan vertiginoso que resultó incluso inesperado. La expedita resolución del TEEM los tomó de improviso, ya que, si bien la asamblea determinó que se llevara a cabo el proceso de la demanda, poco o nada habían planificado sobre lo que sucedería en caso de que fuera favorable. Esto lo pude entender durante mi periodo de trabajo de campo en la comunidad, el cual coincidió con la realización de un evento para celebrar la sentencia e inaugurar la nueva administración de la comunidad.

2. El presupuesto directo en San Felipe: ¿la manzana de la discordia?

El propósito de este apartado es compartir mi experiencia en un evento que marcó la historia reciente de la comunidad de San Felipe de los Herreros. La obtención de presupuesto directo fue un acontecimiento sin precedentes para la comunidad, por lo que fue recibido con dudas, incertidumbre e, inclusive, con algo de desconocimiento del grueso de la población. Era la primera vez que se conmemoraba públicamente la obtención de ese recurso, el cual sería administrado por autoridades comunales en un ejercicio de autogobierno.

³⁴ Como mencioné en la introducción de este trabajo, en el caso de Cherán el proceso fue más largo y difícil, ya que implicó el enfrentamiento con el crimen organizado y talamontes, lo cual desembocó en el auto-sitio de la comunidad para protegerse y como forma de protesta ante la inoperancia de las autoridades locales y estatales. Este auto-sitio duró varios meses en lo que se emprendían los mecanismos legales para hacer efectivo el autogobierno en la comunidad.

³⁵ Las denominadas *encerronas* corresponden al repertorio de protesta que comúnmente utilizan las comunidades y movimientos sociales para obligar a las autoridades a negociar. Jasso (2008) señala que esta es «una práctica para obligar a las autoridades gubernamentales a resolver y atender las peticiones de las poblaciones indígenas, han sido los ‘encerrones’ con representantes del gobierno o personas con capacidad de influencia y decisión, y que acuden a las comunidades para juntas, reuniones o actos» Ivy Jacaranda Jasso Martínez, «Perspectiva Histórica del Movimiento Indígena en Michoacán (1970-2006)», en *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En México: Un Panorama*, ed. Orlando Aragón Andrade (Morelia, Michoacán: UMICH-División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán; Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana; Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior; H. Congreso del Estado de Michoacán, 2008), 190.

El 5 de agosto de 2017, asistí a un evento extraordinario en San Felipe. Aquella brillante mañana de verano se realizó el banderazo oficial a la nueva administración local. Los organizadores del evento —el recientemente creado Concejo Administrativo—³⁶ prepararon los detalles para recibir a representantes del gobierno estatal, representantes de comunidades vecinas (como Cherán) y a colaboradores (como el Colectivo Emancipaciones). El motivo no era menor: se celebraba la obtención del presupuesto directo. Los preparativos comenzaron días antes, enviando invitaciones a algunas autoridades del Gobierno del Estado de Michoacán (como al gobernador y secretarios de distintas dependencias), elaborando gafetes de bienvenida y confeccionando flores de papel para adornar la explanada que recibiría a autoridades, invitados, comuneros y comuneras.

La explanada principal se engalanó para tan importante ocasión. Una gran lona protegía del sol de mediodía; el lugar fue adornado con papel picado y flores (también de papel); se dispusieron mesas y sillas para los comensales; hubo música para amenizar, y, se dispusieron dos lonas para señalar el evento, cuya frase principal decía: «La Comunidad Indígena de San Felipe de los Herreros Michoacán celebra la Autonomía, Autogobierno y Libre Determinación». Los organizadores y ayudantes también se prepararon para el evento vistiendo sus mejores blusas (o camisas) de deshilado —una de las artesanías tradicionales de la comunidad— o coloridos guanengos;³⁷ los hombres, además, llevaban sombreros típicos de la región.

³⁶ Los cargos de la nueva administración son: Concejero presidente, Concejera Tesorera, Concejero Secretario, Concejero de Justicia Comunal, Concejero de Medio Ambiente y Ecología, Concejero de Obras Públicas y Concejera del Desarrollo Integral de la Familia Comunal. Los cargos fungen por dos años para posteriormente elegir, mediante asamblea, al siguiente Concejo Administrativo. Sin embargo, el primer Concejo no fue sometido a votación, sino que debido a «lo apurado de los trámites» (como señalan algunos), se debió disponer de los cargos sin realizar consulta a la comunidad. Esto ha generado críticas dentro de la comunidad, que ven el proceso como poco transparente.

³⁷ Blusa típica de Michoacán. La blusa es, generalmente, de manta blanca con bordados de colores vibrantes.



Autoridades de gobierno y de la comunidad en el banderazo inicial.
Agosto, 2017.

El ambiente era de expectación. A medida que avanzaba la mañana, los invitados comenzaron a llegar. Sin embargo, observé que la asistencia de la comunidad local era menor en comparación con otras actividades. El evento se atrasó en la espera de los invitados y colaboradores. Las mesas de honor estaban dispuestas para que los invitados principales se sentaran al frente de la Jefatura de Tenencia. En un momento, noté que varios hombres de la comunidad se comenzaron a acercar para cambiar la disposición de las mesas. Ante este cambio pregunté lo que sucedía y me señalaron *es que los licenciados [del colectivo] no se quieren sentar con los del gobierno*. Una situación que me causó extrañeza, más porque este cambio se realizó momentos antes de iniciar la ceremonia. Algunas mesas fueron reacomodadas a un costado de la explanada donde se ubicaron los integrantes del colectivo junto a algunos representantes de comunidades invitadas. Posteriormente, me explicaron que los abogados del colectivo no estaban de acuerdo con que se invitara a las autoridades del gobierno.

El evento inició con la presentación de las autoridades e invitados. Los discursos narraron el proceso que emprendió la comunidad para lograr el tan anhelado recurso. Se dio la oportunidad para que autoridades de gobierno, el Colectivo Emancipaciones y comunidades invitadas pudieran utilizar el espacio para brindar palabras a la comunidad. Uno de los discursos principales lo realizó Carlos Gutiérrez —comunero notable que ha ocupado distintos cargos en la comunidad—, quien señaló:

(...) se nos dio la oportunidad de encontrar a estos buenos amigos y licenciados que están aquí presentes, de la cual se demandó ante las autoridades, para llevar ese caso en la cual salió a favor de la comunidad de San Felipe. Ese juicio salió a favor de la comunidad de San Felipe por parte de la Protección de los derechos Políticos y electorales del ciudadano. De ahí iniciamos con el expediente TEMJDC-0005/2017. Posteriormente, estos licenciados nos apoyaron en las reuniones en la cual, basados en el juicio, empezamos a este nuevo, nuevo amanecer de nuestra comunidad, en la cual, junto con los asesores del presidente municipal y con los licenciados por parte de la comunidad, se llevó a cabo diálogos y acuerdos en la cual se le otorgaba a la comunidad de San Felipe de los Herreros ejercer su recurso directo a partir del primero de junio. Es en esta forma como San Felipe adquirió esa nueva historia. Quisiéramos comentarles mucho más, regalarles nuestra experiencia basada en la unidad de nuestra comunidad.³⁸

Posteriormente, se entregaron reconocimientos al Colectivo Emancipaciones por el apoyo que brindó para la realización de la demanda ante el TEEM. Este reconocimiento se materializó por medio de regalos y agasajos que transmitieron el aprecio y gratitud de la comunidad. Para amenizar la jornada, se presentó una de las bandas de música de la comunidad y un grupo bailó la danza de los *sherekis*³⁹ en la explanada. Y para cerrarla se realizaron dos actos simbólicos: el primero fue inaugurar las obras de restauración del edificio de la Jefatura de Tenencia; el segundo, fue poner la primera piedra para la construcción de aulas para el centro de educación inicial *Xanharu Xerakua*. Ambos realizados a partir del presupuesto directo obtenido por la comunidad. Para finalizar el evento se festejó compartiendo churipo y corundas a los invitados y a la comunidad.

Durante la jornada, pregunté a distintas personas de la comunidad qué significaba obtener el presupuesto directo; pregunta que realicé porque en ese momento no entendía bien que lo implicaba. Sin embargo, no todos sabían a ciencia cierta qué significa ni qué implicaciones tenía el acceder al presupuesto directo. Algunos me señalaron que serían un nuevo municipio; otros, que recibirían recursos *como un municipio* para usarlo en la localidad; algunos señalaban que eran autónomos del municipio de Charapan. Las opiniones

³⁸ Discurso del comunero Carlos Gutiérrez Fuentes en el banderazo inicial de la nueva administración de San Felipe de los Herreros. 5 de agosto de 2017 (énfasis mío).

³⁹ Danza tradicional que en San Felipe, señalan, deriva de la danza de los viejitos. Para más al respecto, revisar *Conoce Cómo es la Danza de Los Sherekis. En La Comunidad de San Felipe de los Herreros, Michoacán*, 2020. <<https://www.youtube.com/watch?v=s6t19wonaog>>.

eran diversas. Había incertidumbre en cómo operaría la administración de la comunidad desde ese momento y los chismes no se hicieron esperar.

También pregunté respecto a la reorganización de los invitados que prefirieron separarse de la mesa principal en la cual se ubicaban las autoridades del gobierno estatal. Uno de los comuneros, en una plática informal, me señaló que posterior al evento se celebró una reunión con el colectivo, me comentó que habían sido *regañados como niños chiquitos* por los licenciados. De acuerdo con lo señalado, a los licenciados les molestó que la comunidad invitara a representantes de gobierno, ya que contravenía los planteamientos de autonomía y autodeterminación que se pretendía impulsar para la comunidad.

Respecto de la obtención del presupuesto directo, los primeros meses fueron de ajustes y organización para la comunidad, la cual aún mantenía dudas sobre cómo funcionaba el presupuesto directo. El 27 de julio de 2017 se realizó una asamblea extraordinaria para tratar, principalmente, cuestiones y temas concernientes a la nueva administración del presupuesto directo. Uno de los comuneros, un señor de unos 70 años expresó:

Y ahorita en el momento dan ganas de festejar un triunfo: recurso directo. Pero eso no para ahí. En donde el gobierno nos detecte un mal manejo... Yo en una asamblea les dije: tanto quiera que llegara el recurso directo, tanto no. Muchas veces a nosotros los jodidos nos hace mal el dinero y ya hubo experiencias de compañeros, en la empresa forestal comunal, grilleros (...) a mordernos el uno al otro (...). Por eso vamos a ser muy cautelosos de los buenos manejos y también de buenas informaciones. Aparte, tienen que comprobar a Contraloría Superior del Gobierno del Estado, pero aparte nos tienen que informar a nosotros. Cuando el gobierno detecte que vamos a estar como gatos aquí: adiós presupuesto. Así de fácil.

Este discurso refleja parte de las inquietudes expresadas durante la asamblea. Para algunos, el recibir presupuesto directo pudiera generar conflictos internos por la administración y uso de esos recursos, ya que ahora estos recursos y cargos serían disputados localmente: ya no frente a un *otro* —que anteriormente era el municipio de Charapan—, sino entre un *nosotros* (familias, compadres, vecinos, barrios, etc.). Y, tal como se anunció en aquel discurso, estas disputas o inconformidades no esperaron, pues en esa misma asamblea hubo una larga discusión sobre quiénes debían ocupar los nuevos cargos o cuánto debían recibir de remuneración por su trabajo.

La obtención del presupuesto directo en San Felipe ha representado un importante logro para esta comunidad. Rápidamente, se pensó en atender necesidades latentes para la mayoría, como construir aulas para el telebachillerato, mejorar el alumbrado público, dar mantenimiento al edificio de la

jefatura de tenencia o mejorar las calles y el alcantarillado. En ese sentido, el presupuesto directo vino a subsanar la falta real de recursos, los cuales eran casi inexistentes, ya que se dependía de las voluntades políticas de la cabecera municipal.

Sin embargo, los conflictos con la cabecera municipal se sustituyeron por conflictos dentro de la comunidad, ya que las quejas y cuestionamientos hacia la nueva administración no se dejaron esperar. Por ejemplo, en los primeros meses de la nueva administración se presentaron inconformidades respecto a los sueldos de los nuevos funcionarios. Algunos cuestionaban que esos eran cargos de *servicio a la comunidad*, por lo que debían ser —desde sus perspectivas— *ad honorem*, mientras que otros entienden este tipo de cargos como un trabajo, con sus responsabilidades y beneficios, por lo que deben recibir una remuneración ajustada a las posibilidades presupuestales.

En asambleas también se ha discutido el uso y destino de esos recursos, presentándose visiones a veces divergentes sobre el asunto: algunos apuntan a la necesidad de entregar ayuda monetaria de manera directa a las familias o para financiar fiestas y eventos; algunos y algunas plantean la necesidad de pensar en proyectos de largo aliento que vayan en beneficio de todos y no solo en subsanar necesidades inmediatas. También se ha cuestionado las funciones y atribuciones de los distintos concejos. Para algunos, esta forma de administración no es más que la réplica del sistema administrativo de los ayuntamientos, ya que los cargos en sí no emanaron de los acuerdos de la comunidad, sino que fueron un requisito para que el presupuesto directo fuera entregado. En ese sentido, es necesario cuestionarse sobre la forma y fondo de esta nueva forma de administración y preguntarse qué tanto termina replicando antiguas convenciones burocráticas del Estado o qué margen de maniobra tienen las comunidades ante los esquemas que se imponen verticalmente.

Considero que lo acelerado del proceso jurídico no permitió a la comunidad comprender las implicaciones sociales, políticas, económicas y territoriales de este proceso. Si bien en un primer momento se consultó a la comunidad —mediante asamblea— sobre el proceso de la demanda, posteriormente no se han generado los mecanismos y estrategias participativas para involucrar a la comunidad más allá de las asambleas que, en muchos casos, son espacios donde no todas las voces pueden ser escuchadas.

Recuerdo una plática con el ingeniero Ulises, comunero de San Felipe, quien fue enfático al señalarme la necesidad de generar un plan de desarrollo de largo plazo, en el cual se trabajen propuestas en diversas áreas productivas para fomentar la agricultura, el aprovechamiento sostenible del bosque, la artesanía, entre otros. También recalcó la importancia de involucrar a toda la po-

blación —como a los más jóvenes y niños— o para considerar todo el territorio comunal y no solo el área urbana. En ese sentido, don Ulises señaló:

(...) Mi comunidad está pensando única y exclusivamente en los recursos públicos, ese es su centro, ese es su eje. Y dentro de ese eje quieren meter en algo bien pequeño a la comunidad, cuando es al revés. Dentro de todo esto [señalando el mapa] es el recurso público, para fortalecer todo esto... el recurso público nada más es una herramienta para poder fortalecer la comunidad. Se están enfrascando en cuestiones administrativas.⁴⁰

La crítica de muchas personas comuneras se corresponde con las palabras de Ulises. Sin embargo, se necesita considerar que el recurso que se entrega para la comunidad ya viene *etiquetado* de acuerdo con ciertos ramos presupuestales.⁴¹ En ese sentido, la administración y el uso del recurso del presupuesto directo no es de libre ejercicio, como muchos lo creían.

Las formas en que se desarrolló la obtención del presupuesto, y su posterior ejecución a través del Concejo Administrativo, ha implicado que no toda la comunidad comprenda que esos recursos vienen *etiquetados*, lo que significa que están destinados a áreas específicas como infraestructura, educación, seguridad, entre otros. El margen de maniobra sobre el recurso público es reducido. Sin embargo, debido al desconocimiento, queda un ambiente envenenado con la sensación de que no hay voluntad para resolver los problemas concretos de la comunidad.

Es decir, la comunidad ha interpretado que el *dinero* del presupuesto es de libre disposición, desconociendo que su uso se debe ceñir a los ramos presupuestales, además de cumplir con toda la normativa en su uso y rendición de cuentas.⁴² Esto último involucra la presentación de informes a Contraloría Superior del Gobierno del Estado, donde se debe rendir cuentas, por ejemplo, del uso del presupuesto o la presentación de un estimado de ingresos y egresos para el ejercicio fiscal anual.⁴³

⁴⁰ Entrevista al ingeniero Ulises, 23 de septiembre de 2017.

⁴¹ El recurso público recibido corresponde al ramo 28 (de participaciones a entidades federativas) que generalmente es utilizado en la operación de la estructura administrativa (gasto corriente), y al ramo 33 que corresponde a fondos destinados a educación, salud, infraestructura social, seguridad pública, entre otros.

⁴² Por ejemplo, para ejecutar una obra de infraestructura pública, la elección de la empresa que construye y del proyecto se debe someter a concurso público.

⁴³ Esto ha generado la necesidad de tener personal administrativo contable para cumplir con los requisitos de rendición de cuentas ante contraloría.

No está de más mencionar que el presupuesto de San Felipe es pequeño comparado con otros municipios o, incluso, con la cabecera municipal de Charapan. Por ejemplo, San Felipe recibió, para el ejercicio fiscal de 2019 (1 de enero a 31 de diciembre), un estimado de \$ 7,548,879.00 pesos mexicanos; mientras que Charapan recibió, para el mismo periodo, un aproximado de \$ 54,605,431.00. Además de ser un recurso exiguu, gran parte del presupuesto se utiliza en el denominado *gasto corriente* que se destina a sueldos y servicios personales, lo que corresponde a cerca del 29 % del total.

Con esto quiero señalar que gran parte de los detalles técnicos que acarrea la administración de este recurso son desconocidos para la mayoría de las personas comuneras, los cuales ignoran la cantidad de trámites burocráticos y papeleos que conlleva la administración del recurso por la comunidad. Este desconocimiento sobre el presupuesto directo, funcionando como manzana de la discordia, ha acarreado críticas y chismes, dividiendo a la población por alegatos de favoritismo de un grupo por sobre otro, cuestionamientos sobre el uso de los recursos, o señalamientos sobre los altos sueldos de los funcionarios.

Para el primer Concejo Administrativo fue todo un desafío afrontar las críticas internas, a la vez que se ajustaban a los requerimientos de las dependencias de gobierno. En ese sentido, quienes desempeñan cargos han debido introducirse en arenas políticas⁴⁴ para gestionar apoyos y recursos (agrícolas, educativos, salud, otros) que anteriormente eran negociados por el municipio. Además, no deja de ser una presión importante manejar recursos públicos que simbolizan la lucha de la comunidad bajo un proyecto de autogobierno. El temor a *hacer las cosas mal* está latente entre los comuneros —y más entre los miembros del consejo— que no solo ven repercusiones internas, sino, inclusive, ven como una posibilidad la revocación de la sentencia y, con ello, del proyecto que se ha emprendido.

Sin embargo, no es necesario caer en la zozobra antes de tiempo. Si bien es cierto que el proceso de autogobierno de San Felipe aún está en ciernes y la comunidad necesita generar espacios de discusión y proyección, es importante destacar que la obtención del presupuesto ha dinamizado a la comunidad. La utilización del presupuesto ha traído beneficios visibles en temas de infraestructura, de empleos, de participación de las mujeres, de beneficios sociales y culturales para la comunidad, entre otros. La responsabilidad de

⁴⁴ Si bien los comuneros mayores han tenido cargos importantes dentro de la comunidad, en el ayuntamiento o en organizaciones (magisteriales, agrarias o indígenas), algunos(as) son neófitos en la gestión pública y política.

generar proyectos de largo aliento corresponderá a las subsiguientes administraciones que, en conjunto con la comunidad, deberán ajustar la trayectoria, aprender de los errores y planificar las mejores acciones para San Felipe.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Uno de los propósitos de este documento fue evidenciar cómo el estatus de *comunidad de hecho* ha conducido a San Felipe a configurar una territorialidad de *facto*. Esta territorialidad, en cierta medida, ha eludido las lógicas verticales que se intentaron imponer desde la política agraria. Ello ha permitido que, de cierta forma, San Felipe pueda encontrar respuestas ante lineamientos políticos que buscaban eliminar los candados que protegían las tierras de los pueblos indígenas, como el programa Procede, que liberalizó el mercado de tierras y permitió que territorialidades extractivistas accedieran a las tierras de las comunidades.

De este modo, la territorialidad de *facto* ha permitido que San Felipe preserve el uso comunal de sus tierras, organice el territorio bajo sus propios términos y rechace programas de mercantilización de la tierra. Si bien para la comunidad es importante obtener el reconocimiento legal de sus tierras y, con ello, poner fin a los continuos conflictos con las comunidades vecinas, también es cierto que la *comunidad de hecho* sirve como mecanismo de protección del territorio frente a la incursión de territorialidades extractivistas, ya sean legales, como la producción de aguacate o las *berries*, o ilegales, como el crimen organizado y la tala clandestina.

Actualmente, el mantener la categoría de *comunidad de hecho* se configura como una estrategia de control territorial que, complementada con otras acciones (como la obtención del presupuesto directo), supone una alternativa que desafía ciertas estructuras legales del Estado.

Como lo muestra el caso de San Felipe, el proyecto autonómico en la Meseta no se gestó desde una perspectiva regionalista —como se había idealizado en las décadas de 1980 y 1990— sino a nivel comunal. En este ámbito, las comunidades p'urhépechas han implementado estrategias legales que les han permitido obtener cierto grado de independencia administrativa frente a los ayuntamientos, permitiéndoles pensarse desde adentro. Como se ha mencionado, este proceso está aún en desarrollo para San Felipe, donde les esperan desafíos respecto de la democratización de los espacios de decisión y la construcción de un proyecto político, social, étnico, ambiental, entre otros aspectos, que abarquen todo el territorio e involucren a toda la comunidad. El caso de San Felipe también nos muestra que en ocasiones este tipo de ca-

minos no son transitados con la misma premura por todas las personas que integran la comunidad, y que muchas veces implica abrirse paso por terrenos ignotos. En ocasiones se necesita hacer un alto y reflexionar sobre los pasos dados para planificar, con mayor perspectiva, el camino a seguir en el futuro.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Aquino Centeno, Salvador. «Interrogando la costumbre y la legislación indígena: contribuciones y horizontes de la antropología jurídica en Oaxaca.» *Nueva Antropología*, 26, no. 78 (2013): 87–117.
- Asamblea General de Comuneros. «Estatuto Comunal: Comunidad Indígena San Felipe de los Herreros», 2005.
- Bello, Álvaro. «Espacios Reconstruidos, Territorios Resignificados: Etnicidad y Lucha Por La Tierra Entre Los P'urhépechas de Nurio, Michoacán». Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, 2006.
- Burguete, Cal, Aracely Mayor y Orlando Aragón Andrade. «Libre Determinación y Autonomía Indígena. Debates Teóricos, Legislación y Autonomías de Facto En México: Un Acercamiento». En *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En México: Un Panorama*, editado por Orlando Aragón Andrade. Morelia, Michoacán: UMICH-División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán; Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana; Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior; H. Congreso del Estado de Michoacán, 2008.
- Carrasco Orellana, Daniela. «Territorios de Resistencia. Lugares, Emociones y Conflictos en los Procesos de Territorialización de la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros». Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2021. <<https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/1027>>.
- Castro Gutiérrez, Felipe. *Los tarascos y el imperio español 1600-1740*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Colectivo Emancipaciones. «Presentación». *Colectivo Emancipaciones* (blog), S/f. <https://colectivoemancipaciones.org/emancipaciones/about/>.
- Conoce Cómo Es La Danza de Los Sherekis, En La Comunidad de San Felipe de Los Herreros, Michoacán*, 2020. <<https://www.youtube.com/watch?v=s6t19wo-naog>>.

- Cruz Rueda, Elisa. *Derecho Indígena: Dinámicas Jurídicas, Construcción Del Derecho y Procesos de Disputa [Recurso Electrónico]*. Primera edición. México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Díaz, Floriberto. *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe = Ayuujksënää'yën – ayuujkwënmää'ny – ayuujk mēk'äjten*. Editado por Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez. 1. ed. Colección La pluralidad cultural en México; Voces indígenas, núm. 14. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez. *México Diverso: El Debate Por La Autonomía*. 1. ed. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- Díaz-Polanco, Héctor. *La Rebelión Zapatista y La Autonomía*. 1. ed. Sociología y Política. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- Dietz, Gunther. *La Comunidad P'urhépecha Es Nuestra Fuerza: Etnicidad, Cultura y Región En Un Movimiento Indígena En Michoacán, México*. 1ra ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1999.
- González Pérez, Miguel. «Autonomías Territoriales Indígenas y Regímenes Autonómicos (Desde El Estado) En América Latina». *La Autonomía a Debate: Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional En América Latina*, edited by Miguel González Pérez, Aracely Burguete Cal y Mayor, Pablo Ortiz-T., 1a. ed., 35-62. Foro. Quito, Ecuador: FLACSO, Ecuador; Cooperación Técnica Alemana, GTZ; Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo: IWGIA; CIESAS; Universidad Intercultural de Chiapas, 2010.
- Iturralde, Diego. «Movimiento Indio, Costumbre Jurídica y Usos de La Ley». *Entre La Ley y La Costumbre: El Derecho Consuetudinario Indígena En América Latina*, editado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, 47-63. México; San José, Costa Rica: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.
- Jasso Martínez, Ivy Jacaranda. «Perspectiva Histórica Del Movimiento Indígena En Michoacán (1970-2006)». *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas En México: Un Panorama*, editado por Orlando Aragón Andrade, 181-203. Morelia, Michoacán: UMich-División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán; Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas de la Universidad Michoacana; Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior; H. Congreso del Estado de Michoacán, 2008.

- Lindón, Alicia. «La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana». *Territorios*, no. 7 (2002): 27–41.
- Maldonado Alvarado, Benjamín. «Perspectivas de La Comunalidad En Los Pueblos Indígenas de Oaxaca». *Bajo El Volcán* 15, no. 23 (2015): 151–69.
- Marimán Quemenado, Pablo, Sergio Caniqueo Huicapan, Rodrigo Levil Chichahual, y José Millalén Paillal. *¡Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. 1. ed. Colección Historia. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2006.
- Nava Morales, Elena. «La Comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena». *Pensamiento Indígena en Nuestramérica: Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*, edited by Sebastião Vargas y Pedro Canales Tapia, 27–46. Filosofía. Santiago: Ariadna Ediciones, 2019. <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/1770>.
- Registro Agrario Nacional (RAN). Ley Federal de Reforma Agraria. Libro Primero; Autoridades Agrarias y Cuerpo Consultivo. (1971). <<http://www.ran.gob.mx/ran/dgaj/Normateca/Documentos/Leyes/Abrogadas/ley%20federal%20de%20reforma%20agraria.pdf>>.
- , «Sistema de Consulta Del Archivo Agrario Nacional», 2017. <http://sicoaga.ran.gob.mx/sicoagac/>.
- Sánchez, Consuelo. «Estados Plurinacionales y Pluriétnicos». En *La Autonomía a Debate: Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional En América Latina*, edited by Miguel González Pérez, Aracely Burguete Cal y Mayor, y Pablo Ortiz-T., 1a. ed., 259–88. Foro. Quito, Ecuador: Copenhague: México, D.F.: San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [México]: FLACSO Ecuador; GTZ; Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo: IWGIA; CIESAS; Universidad Intercultural de Chiapas, 2010.
- Sandoval, Zazil, René Esparza, Teresa Rojas Rabiela, y Regina Olmedo. *Guía de Restitución y Dotación de Tierras y de Reconocimiento, Confirmación y Titulación de Bienes Comunales Del Archivo General Agrario*. 1. ed. Colección Agraria. México D.F.: Registro Agrario Nacional; CIESAS, 1999.
- Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. «Programa de Atención de Conflictos Sociales En El Medio Rural Auditoría de Desempeño: 14-0-15100-07-0271», 2014. <https://www.asf.gob.mx/Trans/Informes/IR2014i/Documentos/Auditorias/2014_0271_a.pdf>.
- Secretaría de Industria y Comercio y Dirección General de Estadística. *V Censos Agrícola Ganadero y Ejidal 1970: Datos básicos*. México: Dirección General de Estadística, 1973.

- Solís Cruz, Jesús. *Ser ciudadano, ser indio: luchas políticas y formación del Estado en Nurió y Tiríndaro, Michoacán*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2012.
- Tribunal Electoral del Estado de Michoacán. Juicio para la protección de los derechos políticos-electorales del ciudadano, No. TEEM-JDC-005/2017 (Tribunal Electoral del Estado de Michoacán April 27, 2017).
- Vázquez León, Luis. *Ser Indio Otra Vez: La Purepechización de Los Tarascos Serranos*. 1. ed. Regiones. México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Velasco Cruz, Saúl. «La Autonomía Indígena En México. Una Revisión Del Debate de Las Propuestas Para Su Aplicación Práctica». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2003. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/42414>>.
- Ventura Patiño, María del Carmen. *Volver a La Comunidad: Derechos Indígenas y Procesos Autonómicos En Michoacán*. Colección Investigaciones. Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán, 2010.
- Zárate Hernández, José Eduardo. *Los señores de utopía: etnicidad política en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*. 2. ed. Colección Investigaciones. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Zolla, Carlos, y Emiliano Zolla Márquez. *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. La pluralidad cultural en México. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

FORTALECIENDO LA JUSTICIA INDÍGENA EN EL ESTADO DE MÉXICO: VENTAJAS Y DESAFÍOS DESDE EL DERECHO COMPARADO

STRENGTHENING INDIGENOUS JUSTICE IN THE STATE OF MEXICO: ADVANTAGES AND CHALLENGES FROM A COMPARATIVE LAW PERSPECTIVE

Erika Icela Castillo Vega*

RESUMEN: El presente ensayo analiza la génesis, estructura, funcionamiento y objetivos de la Sala de Asuntos Indígenas del Poder Judicial del Estado de México, conforme a experiencias internacionales de Bolivia, Colombia y Ecuador. Se proponen medidas para mejorarlo como la revisión del marco normativo, la capacitación de los miembros del tribunal, el fomento del diálogo intercultural y la participación de los pueblos indígenas en las políticas de justicia. Se destaca la experiencia de la Sala de Justicia Indígena en Oaxaca y se señalan desafíos como la falta de recursos, capacitación y coordinación entre los sistemas jurídicos. Se sugiere asignar recursos suficientes, capacitar a los operadores jurídicos, establecer mecanismos de coordinación, reconocer la diversidad cultural y fomentar la participación indígena en políticas de justicia.

Palabras Clave: Sala de Asuntos Indígenas, diversidad cultural, diálogo intercultural, pluralismo jurídico, justicia indígena.

ABSTRACT: *The essay analyzes the Indigenous Court in the State of Mexico, based on international experiences such as those of Bolivia, Colombia and Ecuador. Measures such as the revision of the normative framework, the training of court members, the promotion of intercultural dialogue and the participation of Indigenous peoples in justice policies are proposed. It highlights the experience of the Indigenous Justice Chamber in Oaxaca and points to challenges such as the lack of resources, training and coordination between legal systems. It is suggested to allocate sufficient resources, train legal operators, establish*

* Actualmente es Magistrada del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, adscrita a la Sala Colegiada Familiar de Toluca, integrante de la Sala de Asuntos Indígenas del Estado de México y forma parte del claustro académico de la Facultad de Derecho de la UAEMEX y de la Escuela Judicial del Estado de México. erika.castillo@pjedomex.gob.mx

coordination mechanisms, recognize cultural diversity and encourage Indigenous participation in justice policies.

Keywords: *Indigenous Affairs Chamber, cultural diversity, intercultural dialogue, legal pluralism, indigenous justice.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE MÉXICO, SU IMPORTANCIA. III. PERSPECTIVA COMPARADA: SISTEMAS DE JUSTICIA INDÍGENA EN OTROS PAÍSES. IV. VENTAJAS Y DESAFÍOS DE LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO, CONFORME A LA EXPERIENCIA INTERNACIONAL. VI. CONCLUSIÓN. VI. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas con su rica diversidad cultural y jurídica constituyen el cimiento sobre el que se erige la identidad de México. Sus tradiciones, conocimientos ancestrales y costumbres han dotado al país de una esencia única, impregnando de colores, aromas y sonidos cada rincón de la Nación. No obstante, a lo largo de la historia, no solo en México sino en toda América, estos pueblos indígenas han enfrentado situaciones de discriminación, exclusión y, sobre todo, violaciones sistemáticas de sus derechos fundamentales.

La historia de México está marcada por las restricciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas, especialmente en áreas como el acceso a la justicia y la participación en los asuntos públicos. Es fundamental reconocer su derecho a la autodeterminación, tal como se establece en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). El desafío actual es nivelar estas desigualdades históricas y construir un futuro de inclusión y respeto, en donde todos los mexicanos seamos partícipes.

En este contexto, surge el concepto de pluralismo jurídico. Este enfoque busca garantizar que los pueblos indígenas puedan aplicar su propia justicia en coordinación con el sistema judicial estatal, respetando tanto la constitución general como sus propios sistemas normativos basados en usos y costumbres.

El Estado de México, hogar de más de 300 mil personas indígenas de al menos cinco pueblos originarios, ha avanzado significativamente en la implementación del pluralismo jurídico con la creación de la Sala de Asuntos Indí-

genas del Poder Judicial del Estado de México.¹ Esta Sala tiene como propósito principal garantizar el acceso a la justicia de las personas pertenecientes a pueblos originarios y afrodescendientes, fortaleciendo simultáneamente sus sistemas normativos y la jurisdicción indígena en estas comunidades, conforme a sus propios usos y costumbres. No obstante, su implementación y funcionamiento efectivo enfrentan diversos desafíos que deben ser abordados desde una perspectiva intercultural y de derechos humanos.²

El presente ensayo se propone analizar la génesis y las implicaciones de la Sala de Asuntos Indígenas del Poder Judicial del Estado de México, tomando como referencia las experiencias internacionales de Bolivia, Colombia y Ecuador. Estos países han desarrollado mecanismos institucionales para la coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.

Con la creación de la Sala de Asuntos Indígenas, el Estado de México tiene ante sí una valiosa oportunidad para fortalecer el acceso a la justicia y la participación política de los pueblos indígenas. Para lograrlo, se requiere asignar recursos, brindar capacitación adecuada, fomentar el diálogo intercultural y, sobre todo, respetar y valorar las particularidades culturales de las comunidades indígenas.

II. SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE MÉXICO, SU IMPORTANCIA

La Sala de Asuntos Indígenas del Poder Judicial del Estado de México, un tribunal colegiado de segunda instancia que se encarga de resolver recursos verticales cuando se encuentran involucrados pueblos indígenas o derechos de personas indígenas. Esta Sala desempeña un papel fundamental en el sistema judicial del Estado de México.

Esta sala se encarga de conocer y resolver los recursos ordinarios y verticales presentados contra resoluciones judiciales en las que alguna de las partes se identifique o autoadscriba como integrante de algún pueblo originario. Estas resoluciones pueden abordar cuestiones relacionadas con la tutela de

¹ Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Estadística. 2023. <http://cedipiem.edomex.gob.mx/estadistica#:~:text=De%20acuerdo%20con%20datos%20del%20Censo%20de%20Poblaci%C3%B3n,ind%C3%ADgenas%20originarios%3A%20mazahua%2C%20otom%C3%ADD%2C%20nahua%2C%20tlahuica%20y%20matlatzinca>. 12 de junio de 2023.

² Gobierno del Estado de México. «Decreto número 142.» Gaceta del Gobierno 17 de marzo de 2023: 18-31.

derechos humanos intrínsecos a estos pueblos que deban ser resueltos por la justicia cotidiana (civil, familiar, mercantil o penal).

Además, la Sala tiene la facultad de emitir opiniones consultivas sobre asuntos relacionados con los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México, con aplicación de sus propios sistemas normativos. Esto se realiza con el objetivo de garantizar el respeto a los principios constitucionales y a los derechos humanos reconocidos en el ordenamiento local (constitución y leyes ordinarias), la constitución federal y los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte.

La creación de esta Sala representa un avance significativo en el reconocimiento y protección de los derechos humanos de las personas pertenecientes a los pueblos indígenas en el Estado de México. De tal manera que la entidad se posiciona como una de las tres entidades, de las 32 existentes, que tiene un tribunal de alzada especializado en justicia para asuntos indígenas.

Esta Sala fue concebida como parte del proyecto inicial de la Ley Orgánica del Poder Judicial, aprobada por los magistrados integrantes del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, en octubre de 2022. Aunque no se publicó inicialmente con esta nueva ley orgánica, cumplió con los requisitos que señalara la propia legislatura y posteriormente fue creada con la reforma publicada en la Gaceta del Gobierno el 17 de marzo de 2023.

Previo a la propuesta inicial hecha por los magistrados del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, se llevó a cabo una consulta ciudadana, para asegurar la inclusión de las voces indígenas de la entidad: Matlazinca, Mazahua, Náhuatl, Otomí y Tlahuica. Esta consulta realizada de manera abierta, participativa e intercultural permitió visibilizar las necesidades y preocupaciones de las comunidades indígenas, además de involucrarlas en forma natural y voluntaria en un nuevo enfoque de aplicación del derecho y administración de justicia, considerando la diversidad cultural presente en el Estado de México.³

Los resultados de la consulta se presentaron en diciembre de 2022, en un evento donde estuvo presente Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz y destacada activista y defensora de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

La Sala de Asuntos Indígenas se instaló el 30 de marzo de 2023 y está integrada por cinco magistrados, presidida por el magistrado Edgar Hernán Mejía López, y esta autora es integrante de la misma. Su competencia territorial abar-

³ Poder Judicial del Estado de México. Resultados de la Consulta a Pueblos Originarios. 2022. <https://consultaindigena.pjedomex.gob.mx/>. 3 de junio de 2023.

ca todo el estado, y su principal objetivo es promover y proteger el interculturalismo jurídico, preservando los usos y costumbres, así como las tradiciones de los pueblos indígenas, revalorizando los fundamentos de la justicia prehispánica y dándoles voz a las comunidades originarias del Estado de México.

La importancia de esta Sala radica en su capacidad para garantizar el acceso a la justicia de las personas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas, reconociendo y respetando la jurisdicción indígena, así como adecuando el sistema de justicia estatal para atender y entender las necesidades y demandas particulares de los pueblos originarios.

En el Estado de México, residen cinco pueblos indígenas reconocidos por el censo de población llevado a cabo por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía en 2020: Matlazinca, Mazahua, Náhuatl, Otomí y Tlahuica.⁴ Es importante tener en cuenta que estos pueblos poseen una cosmovisión propia, una identidad étnica y cultural, así como sistemas normativos basados en sus usos y costumbres. Sin embargo, no debemos soslayar que, históricamente, han enfrentado situaciones de marginación, discriminación, exclusión y violación de sus derechos humanos por parte del Estado y la sociedad mayoritaria.

El acceso a la justicia para los integrantes de los pueblos originarios ha sido un compromiso pendiente por parte del Estado mexicano. Este compromiso ha comenzado a cumplirse con el reconocimiento de la diversidad cultural y jurídica del país, a través de las reformas constitucionales, la ratificación de convenios internacionales y la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, todo lo cual, fue resultado de incansables luchas por parte de la sociedad civil, activistas y personas defensoras de los derechos humanos de los pueblos originarios no solo en México, sino en todo el mundo.

Los instrumentos antes mencionados, reconocen el derecho de los pueblos indígenas a mantener y desarrollar sus propias instituciones jurídicas, participar en la administración de justicia estatal y que se tomen en cuenta sus usos y costumbres, prácticas y normas en los procesos judiciales.

Sin embargo, en la práctica, las personas indígenas siguen enfrentando múltiples obstáculos para ejercer su derecho de acceso a la justicia y no solo a

⁴ Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Estadística. 2023. [http://cedipiem.edomex.gob.mx/estadistica#:~:text=De%20acuerdo%20con%20datos%20del%20Censo%20de%20Poblaci%C3%B3n,ind%C3%ADgenas%20originarios%3A%20mazahua%2C%20otom%C3%AD%2C%20nahua%2C%20tlahuica%20y%20matlatzinca](http://cedipiem.edomex.gob.mx/estadistica#:~:text=De%20acuerdo%20con%20datos%20del%20Censo%20de%20Poblaci%C3%B3n,ind%C3%ADgenas%20originarios%3A%20mazahua%2C%20otom%C3%AD%2C%20nahua%2C%20tlahuica%20y%20matlatzinca.). 12 de junio de 2023.

acceder a ella, sino a obtenerla y volverla eficaz. Estos obstáculos incluyen la falta de reconocimiento legal y social de su jurisdicción indígena, la incompatibilidad entre los sistemas jurídicos indígena y estatal, la discriminación y el racismo por parte de los operadores jurídicos, la falta de defensa adecuada, traductores e intérpretes, la aplicación indebida del derecho penal y las penas alternativas a la prisión, entre otros.⁵

Ante este panorama, la creación de la Sala de Asuntos Indígenas del Poder Judicial del Estado de México representa una oportunidad única para evolucionar positivamente hacia una justicia intercultural, pluralista e inclusiva, que reconozca y proteja los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Este Tribunal Colegiado, como fue abordado en la sección anterior, tiene entre sus principales funciones conocer y resolver los recursos ordinarios en contra de resoluciones judiciales que involucren a personas indígenas, emitir opiniones consultivas sobre asuntos relacionados con los pueblos y comunidades indígenas al aplicar sus sistemas normativos, y conocer y resolver las causas relacionadas con la impartición de justicia a los pueblos indígenas; por tanto, su funcionamiento, incide directamente en la funcionalidad, autonomía y autodeterminación de los pueblos originarios, ya que lejos de limitar sus propios ordenamientos, debe reconocerlos y adoptarlos, para resolver conforme a ellos y, de manera excepcional aplicar los principios jurídicos reconocidos en otros ordenamientos, siempre respetando una visión intercultural de las normas y, sobre todo, de los derechos humanos previstos en la CPEUM, las leyes que de ella emanen y los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, tal y como lo señalan los artículos 2 y 133 de la Constitución Federal.

III. PERSPECTIVA COMPARADA: SISTEMAS DE JUSTICIA INDÍGENA EN OTROS PAÍSES

Los sistemas de justicia indígena son formas de organización jurídica propias de los pueblos originarios, basadas en sus usos, costumbres, prácticas y normas. Su propósito es resolver conflictos internos y garantizar una convivencia armónica en sus territorios. Estos sistemas se sustentan en la tradición oral, el consenso comunitario, la reparación del daño, la educación y la prevención. Los sistemas de justicia indígena, tal y como lo señalan el Convenio 169 de la Organización In-

⁵ Valiente López, Aresio. «Acceso a la Justicia de los Pueblos Indígenas.» Martínez, Juan Carlos, Christian Steiner y Patricia Uribe. Elementos y técnicas de pluralismo jurídico. Manual de operadores de justicia. Colección Konrad Adenauer. D.F.: Konrad-Adenaur-Stiftung e.V., 2012. 63-78.

ternacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, deben ser reconocidos como parte del pluralismo jurídico y del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y, por tanto, como derechos que deben ser reconocidos y respetados por los Estados.⁶

En América Latina, existen diversos ejemplos de sistemas de justicia indígena que pueden representar lecciones aprendidas relevantes para el caso del Estado de México.

1. Bolivia

El sistema de justicia indígena boliviano es uno de los más avanzados y reconocidos en América Latina. Según el artículo 190 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, la justicia indígena originaria campesina tiene la misma jerarquía que la justicia ordinaria y se ejerce por las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, a través de sus autoridades y conforme a sus propias normas y procedimientos.

Esta justicia se basa en los principios, valores y fines culturales de los pueblos indígenas, tales como el respeto a la vida, la armonía con la naturaleza, la complementariedad, la reciprocidad, la solidaridad, la equidad y la justicia comunitaria; y, busca resolver los conflictos internos de las comunidades mediante el diálogo, el consenso, la reparación y la reconciliación.

La justicia especial indígena comulga con la justicia ordinaria y las otras jurisdicciones reconocidas por la Constitución Bolivariana, mediante mecanismos institucionales establecidos por la Ley N° 073 de Deslinde Jurisdiccional de 2010. Esta ley regula los ámbitos de vigencia personal, material y territorial de cada jurisdicción, así como los criterios para resolver los conflictos de competencia y garantizar el respeto a los derechos humanos.⁷

Su ámbito de aplicación subjetivo, lo son precisamente las personas que pertenecen a las naciones y pueblos indígenas originarios, campesinos o que tienen vínculos o compromisos con ellos, siempre que acepten voluntaria-

⁶ Naciones Unidas. *Noticias ONU*. 9 de agosto de 2021. Valiente López, Aresio. «Acceso a la Justicia de los Pueblos Indígenas.» Martínez, Juan Carlos, Christian Steiner y Patricia Uribe. Elementos y técnicas de pluralismo jurídico. Manual de operadores de justicia. Colección Konrad Adenauer. D.F.: Konrad-Aden. <https://news.un.org/es/interview/2021/08/1495242>. 10 de junio de 2023.

⁷ *cf.* «Sistema de justicia indígenas y coordinación con el sistema de justicia ordinaria en el Estado Plurinacional de Bolivia», sin fecha. UN Human Rights Office. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/IPeoples/SR/IPAndJustice/2-Bolivia.pdf>

mente someterse a su jurisdicción. Se estima pertinente referir que este tipo de justicia no puede ejercerse sobre personas que no son indígenas ni tienen relación con las comunidades indígenas.⁸

Ha sido valorada como una forma de descolonizar la justicia y fortalecer la identidad, la autonomía y el empoderamiento de los pueblos indígenas en Bolivia. Sin embargo, también ha enfrentado algunos desafíos y obstáculos para su implementación efectiva, tales como la falta de recursos, capacitación, coordinación y reconocimiento social.⁹

2. Colombia

El sistema de justicia indígena colombiano, reconocido por la Constitución Política de 1991, se basa en sus normas, valores y costumbres ancestrales.¹⁰ La Constitución establece en su artículo 246 que las autoridades de los pueblos indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes de la República.¹¹

Se coordina, pero sobre todo coopera con la justicia ordinaria y las otras jurisdicciones reconocidas por la Constitución, mediante mecanismos institucionales establecidos por el Consejo Superior de la Judicatura de Colombia. Estos mecanismos incluyen comisiones nacionales y departamentales de coordinación, protocolos de actuación intercultural, capacitación y sensibilización mutua, entre otros.¹²

Sin embargo, también ha enfrentado algunos desafíos y obstáculos para su implementación efectiva, tales como la falta de recursos, reconocimiento y respeto social, la vulneración de sus territorios ancestrales, la interferencia de actores armados ilegales, entre otros.¹³

⁸ *Ídem.*

⁹ *cit.* «El Fortalecimiento de la Justicia Indígena Originario Campesina.» 10 de agosto de 2018. United Nations Development Programme. <https://www.undp.org/es/bolivia/news/el-fortalecimiento-de-la-justicia-indigena-originario-campesina>.

¹⁰ Gómez Valencia, Herinaldy y *Pueblos indígenas de Colombia. Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura, 2015.

¹¹ *Ídem.*

¹² Ruiz Morato, Natalia. «La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia.» *Revista Científica General José María Córdova* (2016): 347-375.

¹³ *Ídem.*

3. Ecuador

El sistema ecuatoriano, similar a los anteriores, también se fundamenta en normas, valores y costumbres ancestrales, así como también busca resolver los conflictos internos de las comunidades mediante el diálogo, la concertación, la reparación y la armonización.¹⁴

La justicia indígena está reconocida por la Constitución de la República del Ecuador de 2008, que en su artículo 171 establece que:

Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas.

Estos sistemas de justicia indígena en Bolivia, Colombia y Ecuador, han demostrado tener ventajas significativas en términos de acceso a la justicia, preservación cultural y empoderamiento de los pueblos indígenas. Todos estos sistemas han obtenido reconocimiento constitucional y legal, lo que implica que los pueblos indígenas pueden ejercer su propia jurisdicción en sus territorios, siempre respetando los derechos humanos.

Estos ejemplos demuestran que es posible construir un modelo de justicia intercultural que reconozca y respete los sistemas de justicia indígena como parte del orden jurídico nacional. Los sistemas de justicia indígena de Bolivia, Colombia y Ecuador ofrecen lecciones valiosas que podrían ser consideradas para fortalecer la Sala de Asuntos Indígenas en el Estado de México, entre las cuales destacan:

- El reconocimiento constitucional y legal de la jurisdicción indígena como un derecho humano de los pueblos originarios.
- La creación de mecanismos institucionales para la coordinación y cooperación entre los sistemas jurídicos indígena y estatal.
- La definición clara y precisa de las competencias y límites de cada sistema jurídico.
- El respeto a los principios y derechos humanos en ambos sistemas jurídicos.

¹⁴ Cárdenas Ochoa, César Augusto. «La Justicia Indígena según la Constitución del Ecuador del año 2008 y su repercusión en el juzgamiento de conductas indebidas en la comunidad de Gallorrumi, del cantón Cañar», 2010. Universidad de Cuenca. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/2956/1/td4392.pdf>.

- El fomento del diálogo intercultural y la participación activa de las autoridades y comunidades indígenas en la definición e implementación de las políticas públicas relacionadas con la justicia.

Además, en estos sistemas se han establecido mecanismos institucionales para la coordinación y cooperación con el sistema judicial estatal, con el fin de resolver los conflictos de competencia y garantizar la armonía entre las jurisdicciones; lo que implica que, los pueblos indígenas pueden participar en la administración de justicia del Estado y que el Estado debe respetar y apoyar el funcionamiento de la justicia indígena.

Todo ello, coadyuva a la preservación y fortalecimiento de la identidad, la cosmovisión y la tradición de los pueblos originarios al reconocer y valorar su diversidad cultural y jurídica. Empoderando la autonomía de los pueblos indígenas al garantizar su derecho a la participación en los asuntos públicos que les conciernen.

El reconocimiento de la justicia indígena implica que los pueblos indígenas pueden hacer valer sus derechos humanos, reivindicar sus demandas y propuestas, y dialogar con el Estado y la sociedad mayoritaria en condiciones de igualdad y respeto.

IV. VENTAJAS Y DESAFÍOS DE LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO, CONFORME A LA EXPERIENCIA INTERNACIONAL

Resulta fundamental revisar el marco normativo del Estado de México para asegurar el reconocimiento y respeto del derecho de los pueblos indígenas a ejercer su propia jurisdicción, en coordinación con el sistema judicial estatal. Para ello, se toman como ejemplos las constituciones y leyes de los países andinos mencionados (Bolivia, Colombia y Ecuador), así como la experiencia de Oaxaca, como referentes en este proceso.

1. Oaxaca

La Sala de Justicia Indígena de Oaxaca, creada en 2015, es un órgano jurisdiccional que atiende los asuntos relacionados con los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas del estado. Esta sala, única en su tipo hasta la creación de la Sala de Asuntos Indígenas del Estado de México, conforme al artículo 23 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Oaxaca, «garantizará y conocerá los derechos de los pueblos indígenas y su jurisdicción», con excep-

ción de aquellos electorales. De esta manera responde al reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico y la diversidad cultural de Oaxaca.

Para lograrlo, conoce los asuntos relacionados con las resoluciones emitidas por las autoridades de los pueblos y comunidades indígenas en ejercicio de su función jurisdiccional al aplicar sus propios sistemas normativos, para constatar que en el procedimiento respectivo se hayan respetado los principios y derechos humanos tutelados en la Constitución Federal, los tratados internacionales y la Constitución local, armonizando los derechos individuales y colectivos, en un marco de pluralismo jurídico, a fin de preservar la integridad comunitaria.

También conoce las inconformidades que se presenten con motivo de las modificaciones a los sistemas normativos indígenas; las que se susciten entre los ayuntamientos y autoridades comunitarias de los pueblos indígenas, en ejercicio de las facultades que les confiere la ley o sus sistemas normativos, y, aquellas relacionadas con el ejercicio del derecho a la consulta y consentimiento libre, previo e informado de los pueblos y comunidades indígenas.

En Oaxaca, se vinculan los mecanismos jurisdiccionales y no jurisdiccionales de protección a derechos humanos, ya que es facultad de esta sala, conforme al artículo 23 antes mencionado: «Substanciar y resolver el juicio para la protección de los derechos de los pueblos indígenas y afroamericanos, por incumplimiento de las recomendaciones emitidas por la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca». Para lo cual, el Tribunal cuenta con facultades probatorias amplias y oficiosas, además de autonomía presupuestal; pues, conforme al transitorio noveno del decreto 1,367 del 31 de diciembre de 2015, el Tribunal Superior de Justicia debe presupuestar las partidas necesarias para la Sala de Justicia Indígena, lo que le otorga un presupuesto independiente al resto de las Salas que integran dicho Tribunal. Esta sala, para cumplir con sus objetivos, debe ser integrada por tres magistrados especializados; es decir, con formación y sensibilidad intercultural.

La experiencia de la sala de justicia indígena de Oaxaca ha sido valorada como un referente en el ámbito internacional, pues ha sentado importantes precedentes en los casos que ha conocido, tales como el reconocimiento del derecho al territorio, la libre determinación, la consulta previa, la participación política, la identidad cultural y la no discriminación de los pueblos indígenas y afroamericanos.¹⁵

¹⁵ Poder Judicial del Estado de Oaxaca. «Se consolida sala de justicia indígena del TSJO como referente a nivel internacional» 7 de noviembre de 2022. Noticias. <https://www.tribunaloaxaca.gob.mx/Home/getPublicacion?idInformacion=284771>.

2. *Estado de México*

El Estado de México, inspirado en ejemplos internacionales, reconoce el derecho de los pueblos indígenas a ejercer su propia justicia, con base en sus normas, valores y costumbres ancestrales, con la finalidad de respetar la diversidad y la pluralidad de los sistemas jurídicos, así como reconocer la identidad y la autonomía de los pueblos indígenas, como lo señala el artículo 2° bis de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México.

La creación de la Sala de Asuntos Indígenas establece mecanismos de coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, respetando siempre los derechos humanos, como límite de la jurisdicción indígena, ya que precisamente para ello, fue realizada una consulta previa a los pueblos originarios del Estado de México.

Tanto en el Estado de México, como en Oaxaca, se previó un vínculo entre los sistemas jurisdiccionales y no jurisdiccionales de protección a los derechos humanos, de las personas indígenas, ya que conforme al artículo 20 bis de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México, se facultó a la sala para: «Conocer y resolver las causas relacionadas con la protección de los derechos de los pueblos indígenas que se susciten por incumplimiento de las recomendaciones emitidas por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México».

Por tanto, podemos afirmar que en la creación de la Sala de Asuntos Indígenas, el Tribunal Superior de Justicia, al realizar su propuesta de reforma, y la legislatura local del Estado de México, al discutir y aprobar las mismas, tomaron en cuenta la experiencia internacional, para que, con una mirada al derecho comparado, la Sala no sea una mera ficción jurídica, sino un verdadero organismo que sea garante de la promoción, respeto y protección de los derechos humanos de las personas integrantes de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas; y su objetivo primario y fundamental es el de prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos de nuestros pueblos ancestrales y sus integrantes.

No debemos soslayar, que a pesar de las similitudes en los marcos jurídicos, existen algunas diferencias que pragmáticamente nos encaminan a mirar con nuevos ojos el marco jurídico del Estado de México que regula la Sala de Asuntos Indígenas; por ejemplo, las personas integrantes a los pueblos originarios no cuentan con un recurso contra las resoluciones emitidas por sus propios órganos; por lo que deben acudir, por exclusión, a la justicia federal, cuyas oficinas se localizan en solo dos de los municipios del Estado de México, lo que puede dificultar el acceso a la justicia. Por ello, la práctica judicial

indígena en el Estado de México debe mirar al derecho comparado, para encontrar más ejemplos como el anterior, que permitan su mejora; o, para encontrar, precisamente en la práctica judicial, soluciones a vicisitudes que surjan en la regulación de la Sala de Asuntos Indígenas.

Para ello, como ya se hizo para la propuesta inicial, se podrían establecer de nueva cuenta mecanismos de consulta previa, libre e informada con los pueblos indígenas para elaborar y reformar las normas que regulen el funcionamiento de la Sala de Asuntos Indígenas, así como del protocolo para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico, que se ha encomendado a esta Sala (artículo 20 bis, fracción III).

No solo es necesario contar con magistrados especializados, sino también prever una capacitación y sensibilización intercultural de los demás funcionarios judiciales que participan en la Sala de Asuntos Indígenas e incluso de la totalidad del personal que labora en los órganos jurisdiccionales, como se ha implementado en otras áreas de especialidad, como la perspectiva de género, la violencia contra las mujeres, la justicia para adolescentes. Por ello, se debe extender este tipo de capacitación en materia de justicia intercultural a todas aquellas dependencias públicas cuyas determinaciones impactan en grupos o personas integrantes de comunidades originarias, por ejemplo, la Comisión de Derechos Humanos, para que, con la debida oportunidad, puedan dar intervención a la Sala de Asuntos Indígenas en la defensa de los derechos de estas comunidades.

Desde luego, también es necesario promover la difusión y divulgación de las funciones y objetivos de la Sala de Asuntos Indígenas a la sociedad en general, y especialmente entre las comunidades indígenas, para generar confianza, legitimidad y reconocimiento social de su labor y sus decisiones y, con ello, cada vez más personas se benefician de la justicia inclusiva indígena.

Todo lo anterior, desde luego que implicará para el Poder Judicial del Estado de México, un ejercicio presupuestal extra; sin embargo, se estima que vale la pena el esfuerzo para que la justicia indígena no vuelva a ser relegada, olvidada o sea ilusoria. Se propone seguir el ejemplo que nos comparte el Estado de Oaxaca, a cuya Sala de Asuntos Indígenas se le dotó de autonomía presupuestal, aduciendo la trascendencia de su función y el impacto social que su implementación reporta a dicha entidad, o bien, puede ser que se instrumente la creación de un fondo especial para dotar a esta Sala de los recursos humanos, materiales y financieros necesarios para su adecuado funcionamiento, así como para apoyar a las comunidades indígenas que requieran asesoría o acompañamiento jurídico, traductores, abogados que conozcan sus lenguas y dialectos y por supuesto su sistema jurídico propio.

V. CONCLUSIÓN

El fortalecimiento de la Sala de Asuntos Indígenas en el Estado de México requiere la consideración de las ventajas y desafíos identificados a partir de la experiencia internacional. Así como, la revisión normativa, la capacitación de los servidores públicos, el diálogo intercultural y la participación activa de los pueblos indígenas son elementos fundamentales para garantizar el acceso a la justicia y la protección de los derechos de los grupos originarios que hacen del Estado de México, lo que es, cuna de grandes tradiciones y hogar de hombres, mujeres, niñas y niños que llevamos inscrito en el corazón el ser mexicanos por patria y provincia.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Cárdenas Ochoa, César Augusto. «La Justicia Indígena según la Constitución del Ecuador del año 2008 y su repercusión en el juzgamiento de conductas indebidas en la comunidad de Gallorrumi, del cantón Cañar», 2010. *Universidad de Cuenca*. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/2956/1/td4392.pdf>.

Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. *Estadística*. 2023. <http://cedipiem.edomex.gob.mx/estadistica#:~:text=De%20acuerdo%20con%20datos%20del%20Censo%20de%20Poblaci%C3%B3n,ind%C3%ADgenas%20originarios%3A%20mazahua%2C%20otom%C3%AD%2C%20nahua%2C%20tlahuica%20y%20matlatzinca>.

Constitución de la República del Ecuador.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Díaz Granados, Juan Carlos. «Justicia Indígena.» 16 de octubre de 2019. *La República EC*. <https://www.larepublica.ec/blog/2019/10/16/justicia-indigena/>.

Gobierno del Estado de México. «Decreto número 142», *Gaceta del Gobierno* 17 de marzo de 2023: 18-31.

Gómez Valencia, Herinaldy y Pueblos indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura, 2015.

Ley N° 073 de Bolivia.

Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México.

Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Oaxaca.

Naciones Unidas. «El Fortalecimiento de la Justicia Indígena Originario Campesina.» 10 de agosto de 2018. *United Nations Development Programme*. <https://www.undp.org/es/bolivia/news/el-fortalecimiento-de-la-justicia-indigena-originario-campesina>.

—. «Noticias ONU.» 9 de agosto de 2021. Valiente López, Aresio. «Acceso a la Justicia de los Pueblos Indígenas.» Martínez, Juan Carlos, Christian Steiner y Patricia Uribe. *Elementos y técnicas de pluralismo jurídico. Manual de operadores de justicia*. Colección Konrad Adenauer. D.F.: Konrad-Aden. <https://news.un.org/es/interview/2021/08/1495242>.

— «Sistema de justicia indígenas y coordinación con el sistema de justicia ordinaria en el Estado Plurinacional de Bolivia», sin fecha. *UN Human Rights Office*. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/IPeoples/SR/IPAndJustice/2-Bolivia.pdf>.

Organización Internacional del Trabajo. *Convenio 169*.

Poder Judicial del Estado de México. *Resultados de la Consulta a Pueblos Originarios*. 2022. <https://consultaindigena.pjedomex.gob.mx/>.

Poder Judicial del Estado de Oaxaca. «Se consolida sala de justicia indígena del TSJO como referente a nivel internacional», 7 de noviembre de 2022. *Noticias*. <https://www.tribunaloaxaca.gob.mx/Home/getPublicacion?idInformacion=284771>.

Ruiz Morato, Natalia. «La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia.» *Revista Científica General José María Córdova* (2016): 347-375.

Valiente López, Aresio. «Acceso a la Justicia de los Pueblos Indígenas.» Martínez, Juan Carlos, Christian Steiner y Patricia Uribe. *Elementos y técnicas de pluralismo jurídico. Manual de operadores de justicia*. Colección Konrad Adenauer. D.F.: Konrad-Adenaur-Stiftung e.V., 2012. 63-78.

SENTIDOS DE JUSTICIA INDÍGENA SOBRE LA PROPIEDAD Y EL USUFRUCTO DE LA TIERRA. EL CASO DEL EJIDO DE PILATENO, XILITLA 1920-2020

INDIGENOUS CONCEPTIONS OF JUSTICE REGARDING LAND OWNERSHIP AND USUFRUCT: THE CASE OF THE PILATENO EJIDO, XILITLA 1920-2020

Rita Margarita Jiménez Sánchez*

RESUMEN: El propósito de este artículo consiste en desarrollar un argumento jurídico-etnográfico que examine los «sentidos de justicia indígena» presentes en la construcción de la organización territorial de Pilateno, una comunidad náhuatl en el municipio de Xilitla, en la Región Huasteca Potosina, a lo largo de un siglo (1920 y 2020). En la primera sección se presentan las características geográficas y socioculturales de la región que son relevantes para el estudio. Posteriormente, mediante el análisis de documentos del Archivo General Agrario (AGA), se exploran diversas hipótesis relacionadas con los posibles métodos empleados en la distribución de tierras en el contexto del Reparto Agrario. Se resalta que la categoría jurídica de *indígena de raza mexicana* desempeñó un papel determinante en la expropiación de la Hacienda Agua Buena y en la posterior creación del ejido de Pilateno. La segunda sección se centra en el análisis de las relaciones que surgieron después del proceso de dotación de tierras. Se examinan las interacciones entre las autoridades agrarias y los representantes nahuas del ejido de Pilateno, así como con otros ejidos cercanos. Se hace especial énfasis en la formación de la *comunidad indígena* de Pilateno, la cual se diferencia del ejido como figura jurídica, debido, principalmente, a la incorporación de un grupo de familias mestizas provenientes de un ejido contiguo, quienes formaron el barrio de Rancho Nuevo. Por último, se discute la manera en que, en la actualidad, algunos habitantes perciben y valoran su identificación como indígenas, ya sea

* Doctora en Ciencias Sociales. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. ritajimenez@filos.unam.mx

como una forma de reivindicación o, por el contrario, opten por no usarla para evitar situaciones de discriminación.

Palabras clave: derechos indígenas, justicia indígena, reparto agrario, comunidad náhuatl.

ABSTRACT: *The aim of this article is to present a juridical-ethnographic argument that delves into the concepts of indigenous justice underpinning the territorial organization of Pilateno, a Nahuatl community in the municipality of Xilitla, located in the Huasteca Potosina region, spanning from 1920 to 2020. To achieve this, the first section outlines the pertinent geographical and sociocultural features of the region. Following this, by analyzing the Archivo General Agrario (AGA), various hypotheses are explored concerning the potential methods utilized in land distribution during the Agrarian Reform era. It is underscored that the juridical category indigenous of Mexican race was pivotal in the expropriation of Hacienda Agua Buena and the subsequent establishment of the Pilateno ejido. In the second section, the relationships that materialized post-allocation are scrutinized. The dynamics between the agrarian authorities and the Nahuatl representatives of the newly formed ejido de Pilateno, as well as representatives from adjacent ejidos, are assessed. Particular attention is given to the inception of the so-called indigenous community of Pilateno, which differentiates itself from the ejido as a legal entity. This distinction primarily arises from the integration of a group of mestizo families from a neighboring ejido, who established the Rancho Nuevo neighborhood. In conclusion, the article touches upon the contemporary perceptions of indigenous identification among some residents, highlighting instances where individuals either embrace this identity as a form of empowerment or opt out of such identification to evade discrimination.*

Keywords: *indigenous rights, indigenous justice, agrarian distribution, Nahuatl community.*

SUMARIO: I. DEL CASO DE ESTUDIO Y EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN. II. DEL SENTIDO DE JUSTICIA INDÍGENA EN EL ÁMBITO JURÍDICO DURANTE EL CONTEXTO DEL REPARTO AGRARIO. III. EL SENTIDO DE JUSTICIA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA SOBRE LAS TIERRAS. IV. LA EXPERIENCIA DE LA IDENTIDAD. MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS JURÍDICAS DE LA INDIGENEIDAD. V. CONCLUSIONES. VI. BIBLIOGRAFÍA.

I. DEL CASO DE ESTUDIO Y EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN

Dado que el sentido de aquello que es injusto pertenece a toda persona y excede la ciencia jurídica, este texto se encuentra dividido en 3 tiempos, cada uno correspondiente a sentidos distintos de comprender la justicia indígena para el acceso a la tierra. A continuación, presento una breve descripción etnográfica de la región de estudio y posteriormente analizo tres niveles en donde se desarrollan sentidos de justicia indígena, a saber: entre autoridades

—en nombre del Estado—, entre la propia comunidad indígena y a partir de la experiencia individual de quienes integran a la comunidad.

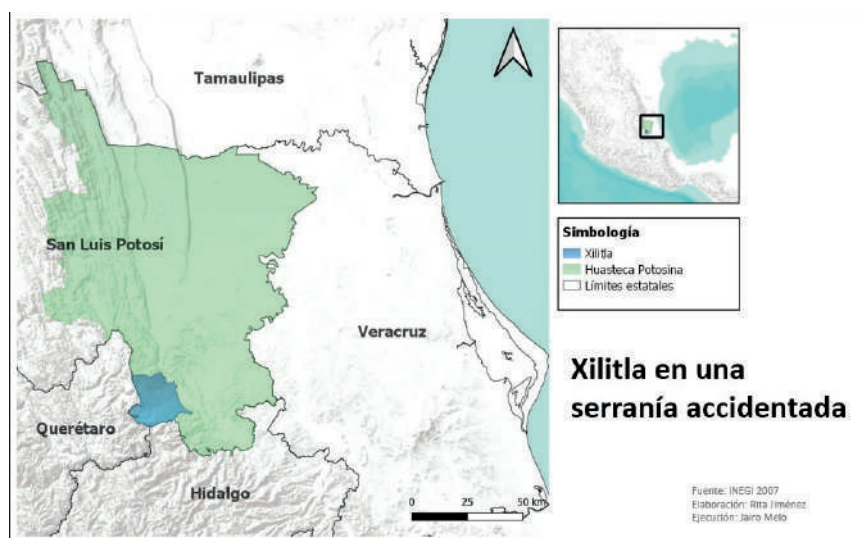
Sobre el caso de estudio, Pilateno se encuentra en el municipio de Xilitla, el cual forma parte de la denominada Región Huasteca Potosina. Su población se identifica como indígena nahua. Económicamente, dependen de la agricultura, las migraciones por trabajo asalariado y las recientes transferencias gubernamentales neoliberales. Igualmente, poblado y región han sido caracterizados por una escasez generalizada —pero desigualmente distribuida— tanto de infraestructura y servicios públicos, como en apoyos gubernamentales para la agricultura, en un contexto de diversificación de fuentes regionales de ingreso y en un país cuya industrialización, urbanización, expansión de redes carreteras, comerciales y de servicios públicos se ha centrado en otras zonas durante el siglo veinte y principios del veintiuno.

La educación pública escolarizada y la mayoría de los programas gubernamentales a los que los pilatenses han tenido acceso, a partir de la construcción del Estado nacional posrevolucionario, a veces han evitado y otras han impulsado el aprendizaje y el uso de su lengua autóctona: el náhuatl. La localidad de Pilateno se encuentra dentro del polígono ejidal homónimo, ubicado al sureste de la cabecera municipal. Los pobladores no han destacado como protagonistas en ningún acontecimiento político-cultural o económico relevante en el municipio o la mencionada región; tampoco han participado como funcionarios del ayuntamiento.

A pesar de su pequeña dimensión en territorio y habitantes, la población ha manifestado en sus discursos importantes diferenciaciones sociales entre ellos, por ejemplo, entre hombres y mujeres, católicos y protestantes, ejidatarios y avocados. Es por lo anterior que este texto es crítico de los reduccionismos identitarios en torno a una sola voluntad indígena y, por el contrario, trata de mostrar que al menos en el terreno, encontramos tres sentidos de justicia indígena para el acceso a la tierra: entre las autoridades no indígenas, entre la comunidad indígena, y como parte del fuero interno de cada sujeto que pertenece a la comunidad.

Con base en lo anterior, argumento que, a lo largo del periodo de estudio, los pobladores de Pilateno han hecho o marcado diferencias sociales, entre ellos mismos y con respecto a otros, más allá de las normativas jurídicas sobre derechos indígenas establecidas por el Estado mexicano. Es por ello que a pesar de su aislamiento geográfico, los pobladores indígenas han construido una amplia red de interrelaciones sociales que se ha modificado a través del tiempo, que ha sido influida por procesos y eventos particulares relacionados principalmente con la organización ejidal (por ejemplo la Revolución Mexica-

na, los proyectos del Inmecafé, los vigentes intentos de *fracking* por compañías petroleras trasnacionales¹), al igual que por ciertas dinámicas locales en términos de vecindad, organización política y relaciones interfamiliares. Dichas condiciones han construido la manera como los pobladores han significado su mundo y se han representado, ubicado, identificado y diferenciado en él. En este orden de ideas, el primer sentido de justicia indígena que se aborda es el desarrollado por las autoridades agrarias posrevolucionarias, para después indagar por cómo esas normativas impactaron en la configuración de una comunidad indígena y, finalmente, en las experiencias de vida de los sujetos.



Fuente: INEGI, 2007.

II. DEL SENTIDO DE JUSTICIA INDÍGENA EN EL ÁMBITO JURÍDICO DURANTE EL CONTEXTO DEL REPARTO AGRARIO

Antes de su conformación como municipio a mediados del siglo XIX, Xilitla era considerado porción del partido de Tancanhuitz². La mayor parte de la in-

¹ Específicamente las empresas trasnacionales Schlumberger y Halliburton. Cfr. Bellinghausen, H. (2015, marzo 1). Ecocidio neoliberal. Alarma en la Huasteca ante la embestida del fracking. La Jornada, p. 2.

² Durante el último tercio del siglo XIX y principios del XX, la denominada huasteca potosina se dividió en tres partidos políticos y cada uno controlaba distintas municipalidades. Estos partidos eran: a) en el norte, el partido de Ciudad Valles, que se componía de las municipalidades de Ciudad Valles, Tanquián, San Vicente Tancuyalab y Tanlajás; b) en el

formación sobre la hoy llamada huasteca potosina (conocida como región del Pánuco durante el periodo colonial) aparece hasta el siglo XVIII con misiones de franciscanos y agustinos que realizaron los primeros conteos de población. De acuerdo con Fajardo,³ para el municipio de Xilitla no existen fuentes de archivo que se refieran a misiones que pudieron haber existido.⁴

De acuerdo con dicho autor, durante el siglo XIX, el tipo de tenencia de la tierra que imperó en esta zona fue el condueñazgo, cuya forma de propiedad al interior eran lotes individuales para fincar o sembrar y el terreno correspondía a la parte obtenida como derecho por cada individuo. Si bien era común que esta forma de propiedad tuviera que ver con repartos familiares y con la capacidad de trabajo para abarcar una tierra, la mayor parte de los llamados condueñazgos dependían de mano de obra (casi siempre indígena) por lo que había pequeños poblados que pagaban renta por el uso del suelo dentro de las tierras de este tipo de propiedad privada. El plano político estuvo dominado por hacendados y condueños en la mayor parte de la llamada región huasteca potosina sur «en Xilitla, surgió una familia de pequeños terratenientes (los Zorrilla), los cuales se mantuvieron en la presidencia municipal hasta principios del siglo XX».⁵

En términos jurídicos, la *Ley de desamortización de bienes de la iglesia y de corporaciones*, promulgada en 1856, es el hecho legal posiblemente más influyente del futuro de la mayor parte de las tierras del partido de Tancanhuitz. Como sabemos, estas leyes fueron intentos por individualizar y secularizar la propiedad corporativa (tanto de la Iglesia como de los pueblos indígenas) para crear un mercado de tierras que conllevaría a la percepción de impuestos y al desarrollo económico del país.⁶ De acuerdo con Fajardo, la privatización de la tierra en la Huasteca potosina comenzó en el último tercio del siglo XIX.

centro, el partido de Tancanhuitz con las municipalidades de Aquismón, Coxcatlán, Huehuetlán, San Antonio Tampamolón, Tancanhuitz, Tanquián de Escobedo y Xilitla, y c) al sur, el partido de Tamazunchale, que contaba con las municipalidades de Tamazunchale, San Martín, Tampacán y Axtla de Terrazas.

³ Fajardo Peña, G. (2009). En A. Escobar Ohmstede (Ed.), *Entretejiendo el mundo rural en el oriente de San Luis Potosí, siglos XIX y XX* (1. ed). San Luis Potosí: Colegio de San Luis: CIESAS.

⁴ El informe más importante que se conoce de la zona es el de Antonio J. Cabrera, llamado *La huasteca potosina ligeros apuntes sobre este país*. Me interesa tomar este documento como una fuente histórica relevante para el análisis de esta investigación. Escrita en 1872 la obra escrita por este topógrafo se ha tomado como referente historiográfico debido a que tiene un fuerte corte positivista que se esmera por describir lo observado con una pretendida neutralidad.

⁵ Fajardo Peña, G, *op. cit.* p. 106.

⁶ *Ibidem*, p. 99.

El autor afirma que para 1922 dicha disposición llega a su fin; «en esta región se regresó a la propiedad corporativa en forma de ejido y se comenzó con la eliminación de las grandes propiedades rurales en México».⁷

A pesar de que con las leyes de reforma se vieron amenazados muchos pueblos indígenas, los documentos que consulté muestran que las tierras que hoy conforman el ejido de Pilateno (antes parte de la hacienda Agua Buena) fueron compradas al gobierno federal en 1888, durante el porfiriato, y no formaban parte de ningún antiguo pueblo de indios, como sí hubo otros casos registrados en la zona.⁸ Así, entre 1888 y 1909, el gobierno de Porfirio Díaz permitió, con base en la ley de 1883, que compañías deslindadoras midieran, levantaran planos de terrenos baldíos, estableciera límites entre propiedades e identificaran terrenos que pasarían a ser parte del gobierno federal. La idea del gobierno federal era que una compañía privada deslindara las tierras para que, en caso de un pleito, el gobierno pudiera dirimir los conflictos sin verse involucrado como una de las partes en el litigio. Las inconformidades por las acciones de las empresas deslindadoras generaban denuncios. Las empresas deslindadoras más importantes fueron la de Eisenmann-Urista y la de Cruz García. Fajardo hace una revisión de los embargos y denuncios en las que estas empresas estuvieron involucradas, registra diversos tipos de pleitos; por ejemplo, tierras de indígenas que fueron deslindadas para venta a particulares, tierras de mestizos que fueron vendidas a indígenas, tierras que fueron consideradas para la venta, aunque tenían recursos naturales importantes, etcétera. Al respecto el autor menciona que:

Los denuncios sobre las tierras de los pueblos de indígenas no siempre tuvieron un final tan atroz como el que menciona Molina Enríquez, pues, en el municipio de Xilitla, el que la compañía Eisenmann-Urista denunciara su tierra significó que [los pueblos que ahí se encontraban] pudieran conservar parte de sus ejidos (distintos a los imaginados por la historia nacionalista sobre la Revolución Mexicana).⁹

Hasta donde he podido identificar el espacio que hoy conforma el ejido de Pilateno, en 1888 pudo haber estado deshabitado o pudo haber sido ocupado como parte de un territorio extenso de grupos domésticos dispersos. Si bien lo que ahora es el ejido de Poxtla, contiguo a Pilateno, tuvo un denuncia cuando

⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁸ La historiografía agraria considera que anterior a las Leyes de Reforma los pueblos indígenas cercanos a Xilitla, como Tamasopo, se dividían entre el fundo legal (extensión de tierra ocupada para el asentamiento poblacional, la iglesia y la plaza), las tierras de común repartimiento (tierras para el trabajo de los indígenas), ejidos (tierras en las periferias del pueblo que eran de uso común pero no se trabajaban) y los propios (arrendados a no indígenas).

⁹ Fajardo Peña, G., *op. cit.* p. 119.

la empresa deslindadora cedió esos terrenos a los señores Zorrilla entre 1888 y 1890. De acuerdo con Fajardo, específicamente sobre las tierras que hoy ocupa el ejido de Pilateno no había ningún denuncia al momento de ser deslindados y vendidos a dicha familia, quienes impulsaron una hacienda (a manera de condueñazgo) estableciendo cultivos de café y construyendo un pequeño beneficio que hasta la fecha forma parte de la única propiedad privada entre los ejidos de Pilateno, Poxtla, El Sabino y Tlaetla (antes tierras de la hacienda Agua Buena).

Para analizar el proceso de reparto, considero una anotación que señala Baitenmann¹⁰ acerca de que existe una visión histórica predominante sobre el proceso de la Revolución Mexicana que considera que los agraristas se enfrentaron a los hacendados, tal como lo haría una lucha de clases sociales, para obtener el reparto agrario, aunque en gran parte de la historiografía local no haya funcionado de dicha forma. Atenta al llamado que la autora hace sobre la importancia de los registros históricos que caracterizan el devenir de cada ejido y comunidad que hoy observamos noto que, dicha narración predominante, coincide sólo parcialmente en el proceso mediante el cual aproximadamente 15 trabajadores de la hacienda Agua Buena, en la década de 1920, lograron obtener una dotación ejidal de 315 hectáreas de tierra que formaban parte de la misma hacienda.

De acuerdo con una carta del 15 de julio de 1922, Prudencio Rubio, Pedro Rubio, Agustín Bautista y otros 43 hombres le escriben al entonces gobernador del estado de San Luis Potosí, pidiendo ser tomados en cuenta para obtener la posesión provisional, y posteriormente definitiva, de la Hacienda Agua Buena, en la que viven y trabajan. En agosto del mismo año el secretario general de Gobierno informa a la Comisión Local Agraria que la fracción de Pilateno es considerada una rancharía¹¹ de las especificadas en el Artículo primero del Reglamento Agrario del 10 de abril de 1922.¹²

De acuerdo con la documentación histórica, en agosto de 1922 el ingeniero Alberto López Zamora, delegado local agrario, llevó a cabo los trabajos

¹⁰ Baitenmann, H. (2007). Reforma agraria y ciudadanía en el México del siglo XX. En F. J.

¹¹ El Reglamento del 10 de abril de 1922 menciona en el artículo primero que: «Pueden solicitar y obtener tierras en concepto de dotación o restitución de ejidos en toda la República: I. Los pueblos; II. Las rancherías...». En: Obregón, Á. (1922). Reglamento agrario de 10 de abril de 1922. Poder Ejecutivo Federal.

¹² Cabe aclarar que la mayor parte de los documentos sobre la dotación, argumentos tanto de autoridades agrarias como de los hacendados de Agua Buena se basan en este Reglamento, a excepción de la carta que el gobernador del estado de San Luis, Aurelio Manríquez escribió en enero de 1924 para la Comisión Nacional Agraria, quien se basa en la ley del 5 de enero de 1915 para reconocer el derecho de los pobladores sobre esas tierras.

necesarios para determinar si procedería la posesión provisional de dichas tierras. Sin embargo, es hasta el 24 de enero de 1924 que los pobladores de Pilateno logran obtener jurídicamente la posesión provisional.

De acuerdo con los documentos agrarios, desde septiembre de 1922 y hasta el mes de diciembre de 1927, los denominados *hacendados* (Ángela Almaraz y sus hijos Vicente e Ignacio Zorrilla) opusieron reclamos para impugnar la expropiación de sus terrenos y los frutos del café que ellos reclamaban como propios. Los documentos muestran también cierta desesperación por parte de los indígenas, quienes al no contar con la dotación definitiva cada año en tiempos de cosecha tenían que defenderse de los hostigamientos de los hacendados. Fue hasta el 29 de octubre de 1929 que los pobladores de Pilateno obtienen la posesión definitiva del ejido y dejan de ser acosados por los hacendados.

Como parte del estudio historiográfico comprendo que para el reparto fue fundamental que el delegado mencionara que se trataba de un grupo de 30 familias aproximadamente, reconocidas como *indígenas de raza mexicana*, quienes se encontraban habitando y trabajando tierras de la Hacienda Agua Buena, cuya dueña era Jesusa Almaraz. Al parecer, estas tierras fueron adquiridas por la señora Almaraz como parte de las Leyes de Colonización y Deslinde que Porfirio Díaz concedió a Empresas Particulares (en este caso la empresa Eissenman) en la última década del siglo XIX.¹³ Aquello que estuvo en disputa durante este periodo era la pertenencia argumentada como ancestral de los indígenas al territorio, debido a que de esto dependían los privilegios sobre la posesión de esas tierras. Por lo anterior, es difícil determinar si las familias que habitaban y trabajaban estas tierras habían llegado a esta zona desde el tiempo de las encomiendas de finales del siglo XVI, o si la señora Almaraz les había pagado a algunas familias de zonas circundantes para que trabajaran en esas tierras. De cualquier forma, el proceso del reparto agrario extrapoló la división que había entre las familias que vivían y habitaban en estas tierras y la señora Almaraz, junto con otros terratenientes denominados *hacendados*; aunque en la zona se trataban de migraciones marginales traídas durante el porfiriato, principalmente provenientes de Italia. Así, el delegado agrario que trató el asunto de la Hacienda Agua Buena utilizó como marcador de indigeneidad el que algunos pobladores hablaran la lengua náhuatl para determinar que quienes trabajaban la tierra de la señora Almaraz Zorrilla, eran habitantes de

¹³ Cfr. de Vos, J. (1995). *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*. (M. Menegus Bornemann & B. R. Hamnett, Eds.) (1. ed). México, D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

esas tierras desde tiempos inmemoriales y los otros eran explotadores; cuando, quizás, las cosas eran mucho más complejas.

De cualquier manera, el reparto continuó a pesar de los alegatos interpuestos y las tierras de la hacienda Agua Buena fueron expropiadas y asignadas a grupos de lugareños y trabajadores para formar los ejidos de El Sabino, Pilateno, Poxtla y Tlaletla. Para lograr lo anterior fueron relevantes argumentos sobre *justicia y tradición* a las que apelaban unos y otros grupos. Los delegados de la Comisión Nacional Agraria (entre 1921 y 1927) utilizaron la distinción entre *esclavos de raza indígena* y los *hacendados* para argumentar y determinar que lo primeros tenían derechos a esas tierras por ser ellos quienes las trabajaban y porque su lengua *demonstraba* que ellos habían habitado ese espacio desde tiempos inmemoriales. En contraposición, los hacendados mencionaban que eran tierras deshabitadas en 1888.¹⁴ Así, en 1923 la hacendada Ángela Almaraz menciona:

(...) debo llamar la atención sobre que Pilateno nunca ha sido centro poblado habitado por personas de vida independiente, nunca ha constituido lo que podría llamarse personalidad civil. Pilateno era solamente un predio rústico que fue comprado al Superior Gobierno del Estado como le consta a esa Honorable Comisión Nacional Agraria (...) Debo hacer presente que los habitantes que en dicha propiedad viven, son personas que trabajan ahí como sirvientes y arrendatarios. En consecuencia, no constituía centro poblado alguno que pudiera tener vida independiente, vida propia y por tanto pudiera tener personalidad civil para pedir ejidos.¹⁵

En todo caso, la dotación de tierras ejidales no dependió exclusivamente de la aplicación mecánica e inintencionada de las leyes y los reglamentos establecidos por los gobiernos federales posrevolucionarios (artículos constitucionales, leyes agrarias, circulares de la Comisión Nacional Agraria). El ejercicio legal se comprende gracias a los procesos históricos de formación de liderazgos agraristas en la Región Huasteca Potosina Sur y sus relaciones con la política local, estatal y federal para que algunos *revolucionarios* ejercieran presión sobre ciertas familias cuya propiedad privada excedía los límites marcados por la ley.¹⁶ Así, una hipótesis historiográfica es que hacia 1888, las

¹⁴ Además, el artículo 18 del Reglamento del 10 de abril de 1922 menciona: «No quedarán comprendidos en la dotación de ejidos [...] IV.—Las plantaciones de café, cacao, vainilla, hule y otros similares». Obregón, Á. (1922). Reglamento agrario de 10 de abril de 1922. Poder Ejecutivo Federal.

¹⁵ Almaraz, Á. (1924). Carta que informa razones por las que no puede haber dotación. Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario, CCA, exp. 127, tom 23-2.

¹⁶ Falcón, R. (1984). Revolución y caciquismo: San Luis Potosí, 1910-1938 (1a ed). México, D.F: Centro de Estudios Históricos, Colegio de México. p. 214-242.

tierras que hoy conforman el ejido de Pilateno eran tierras trabajadas por población dispersa, posteriormente quienes ahí vivían comenzaron a trabajar para la hacienda Agua Buena y es el reparto agrario, el suceso que obliga a estas familias campesinas a vivir en comunidad para poder defender el derecho de usufructo de esas tierras.

Aunque durante el proceso de reparto agrario las relaciones de hacendado-trabajador desaparecieron y se fueron formando otro tipo de relaciones de dominación (rancheros-indígenas), las relaciones entre ejidatarios de toda la región continuaron de manera estrecha con los gobiernos municipales, estatales y federales. A continuación, explico qué tipo de asuntos contenciosos comenzaron a disputarse en el ámbito agrario, una vez que la dotación había sido resuelta.

1. Problemas de límites

Desde el periodo de dotación y hacia 1940, en las tierras del ejido vivía un solo núcleo poblacional que llevaría el mismo nombre: Pilateno. Durante esta época, los pobladores eran auto y hetero reconocidos como *agricultores e indígenas de raza mexicana* y cada núcleo doméstico tenía (como mínimo) un ejidatario. En ese momento los requisitos de facto para ser ejidatarios eran ser varón y mayor de quince años. Cabe aclarar que esta se puede comprender como una singularidad (machista) de la organización ejidal, ya que la Ley Agraria y los Reglamentos Agrarios no obligan a que sólo los hombres sean ejidatarios, sin embargo, entre pilatenses es extraño que las mujeres hereden tierras hasta a actualidad.

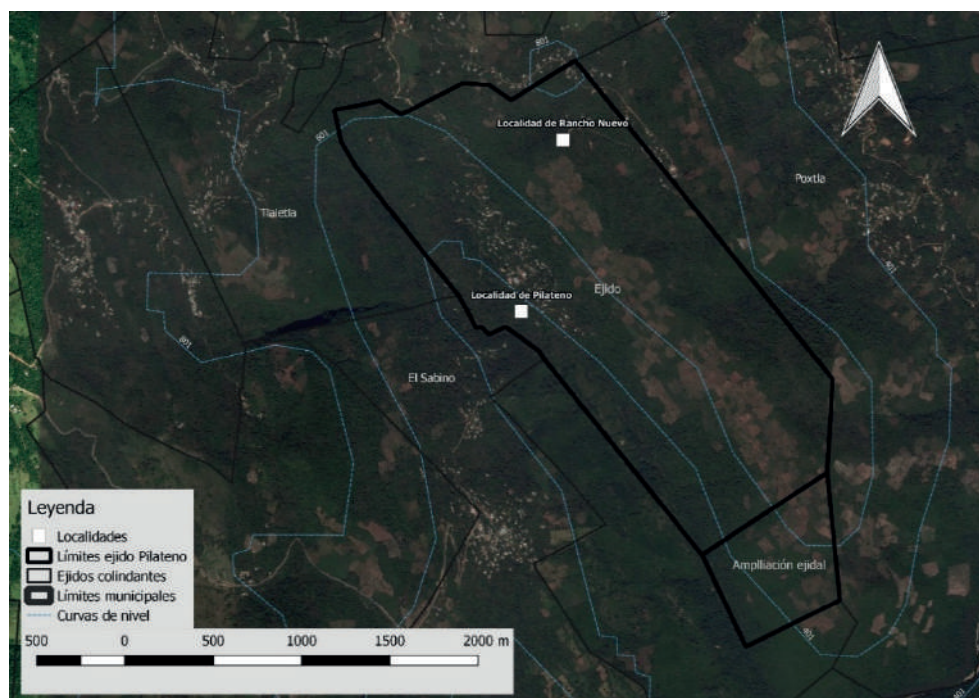
En muy poco tiempo, las tierras del ejido de Pilateno comenzaron a ser asediadas por otros, ya no por los hacendados, sino esta vez por los vecinos de los ejidos contiguos. De acuerdo con un documento del AGA, el 24 de febrero de 1935 el comisariado ejidal Ricardo Rebelo y el presidente del Consejo de Vigilancia Agustín Bautista *a nombre del poblado de Pilateno* escriben una carta para pedirle al delegado del Departamento Agrario el plano original del ejido por *disconformidades* con el ejido contiguo de Tlaletla. En este documento se menciona que los pilatenses han cumplido con sus obligaciones con el Departamento Agrario estando al corriente de sus pagos de la *finca rústica y corte de caja*.

2. Problemas de insuficiencia de tierras: Ampliación ejidal

Además de los problemas con sus vecinos, los pilatenses comenzaron a crecer en población y a necesitar un mayor número de tierras. El 18 de julio de 1936 los representantes del Comisariado ejidal a nombre de la *Comunidad Agraria de Pilateno* le solicitan al gobernador del estado de San Luis Potosí una ampliación ejidal.

Para pedir esta ampliación les parece importante mencionar el mejoramiento de su situación económica y social a raíz de la dotación ejidal. De acuerdo con los pilatenses el mejoramiento de sus condiciones había incluido preocuparse por la educación de sus hijos, mencionando: «los que al correr de los años ya se encuentran capacitados para cultivar la tierra y desarrollar cualquier trabajo de agricultura; que con la circunstancia antes anotada, ha ido aumentando considerablemente la población y a la fecha estamos careciendo de tierras para dotar a nuestros hijos».¹⁷ Así, para julio de 1936 la Comisión Agraria Mixta, instauró el expediente de Ampliación de Ejidos solicitado por los pilatenses.

Mapa 2. Localidad y ejido de Pilateno. Ampliación ejidal y localidad de Rancho Nuevo



Fuente: Elaboración propia con información de Conabio. (2008). División política estatal 1:250000. 2005. Shapefile, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

¹⁷ Representantes del Comisariado Ejidal de Pilateno. (1936, julio 18). Petición de ejidatarios al gobernador del estado. Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario, SRA, exp. 1113, tom 25-5.

Cabe aclarar que sobre la ampliación se presentaron menores alegatos que por la dotación ejidal. Al parecer, los dueños de la pequeña propiedad que quedaron en Agua Buena habían cambiado: ya no eran propiedad de la familia Almaraz ni Zorrilla. El 15 de noviembre de 1939 los ejidatarios de Pilateno, a través del presidente del Comisariado Ejidal Erasto Rubio, le notifican al jefe del Departamento agrario que el señor Fernando Rodríguez (a parecer el nuevo dueño), había llegado a cobrarles renta por el derecho a seguir cultivando en las tierras que los ejidatarios habían pedido como parte de la ampliación. Para diciembre de ese mismo año, el presidente de la Comisión Agraria Mixta, el ingeniero Ricardo Munguía, dictamina que los predios que se piden como parte de la ampliación pueden ser incluidos en la dotación ejidal de Pilateno. Así, el 14 de marzo de 1944 se dio cumplimiento en Pilateno a la resolución presidencial del 15 de octubre de 1941. Se conceden 50.20 hectáreas de terrenos de temporal para cubrir las necesidades de 5 capacitados, más una parcela escolar.

III. EL SENTIDO DE JUSTICIA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA SOBRE LAS TIERRAS

En cuanto a los problemas por tierras entre pilatenses y sus vecinos, parece que estos aumentaron desde finales de la década de 1930. La presión por la tierra se evidenció en una carta que el presidente del comisariado ejidal, Anciano Morán, escribió en 1941 en representación de los ejidatarios de Pilateno. En ella, solicitaba al entonces presidente de la República, Manuel Ávila Camacho, girar órdenes para titular las parcelas individuales en el ejido y en la región. Estas peticiones de los ejidatarios continuaron hasta los últimos registros encontrados en el Archivo Agrario en 1951. Durante este período, hay al menos nueve registros que mencionan problemas de colindancias e invasiones por parte de los pobladores de Tlaletla y Poxtla. Sin embargo, las respuestas de los delegados y demás autoridades agrarias no son claras en los documentos, ya que solo aparecen notificaciones o correspondencias institucionales donde un funcionario informa a otro sobre estas quejas.

El 9 de mayo de 1944, Segundo Iturrioz, agente general de la Secretaría de Agricultura y Fomento, solicitó al ingeniero Héctor Santiago León, delegado de promoción Ejidal de Tamazunchale, que se trasladare al ejido de Pilateno para atender la queja de los ejidatarios sobre la invasión de tierras por parte del ejido de Tlaletla. Sin embargo, no hay evidencia documental de que el delegado León haya atendido esta petición. Es por estas fechas, que algunos

ejidatarios entrevistados señalan la creación de un nuevo asentamiento poblacional en Pilateno por pobladores mestizos de Tlaletla.

Se infiere que para que este proceso ocurriera, fue fundamental que, más allá del asentamiento humano, todas las tierras del ejido fueran de uso común, sin una presión excesiva sobre ellas y sin una división clara entre ejidatarios. Esta situación, a mi juicio, cambió la configuración territorial y las relaciones sociales entre los residentes del asentamiento poblacional de Pilateno y los del nuevo asentamiento poblacional de Rancho Nuevo.

A partir de estas consideraciones es posible identificar una segunda forma de justicia indígena, manifestada en la comunidad de ejidatarios nahuas. Estos han resistido intentos de despojo de sus territorios. Así, derivado de la creación del nuevo barrio, el principal conflicto entre pilatenses y neo rancheros ha sido el derecho por el uso y acceso a recursos ejidales. A pesar de las posibles diferencias que pudieran existir entre los pobladores, han optado por unirse y buscar mecanismos para obtener mayores privilegios en las tierras ejidales.¹⁸ Aunque inicialmente (1945-1950) no se registraron confrontaciones importantes por el espacio territorial, con el tiempo surgieron una serie de diferencias asociadas al derecho que una y otra localidad tendrían sobre las tierras del ejido. Una estrategia clave de los pilatenses para reafirmar su derecho ancestral por el territorio ha sido el uso del náhuatl como la única lengua escuchada, en las asambleas ejidales.¹⁹

Relatos de algunos pobladores indican que, desde la década de 1950, han existido tensiones entre pilatenses y ejidatarios de Rancho Nuevo por el uso de las tierras de cultivo.²⁰ Desde este momento comenzó a ser significativa la *diferencia* por quiénes se consideran *los de la comunidad* (familiares de los *primeros ejidatarios*, quienes en consecuencia tenían derechos extendidos sobre los recursos del ejido) y quiénes se consideran *los del rancho* (familias de *ejidatarios no pilatenses* asentadas en un espacio distinto a los de la comunidad y con derechos restringidos sobre los recursos del ejido).

¹⁸ Una prueba de ello ha sido que durante todo el periodo de estudio los únicos representantes del comisariado ejidal han sido pobladores de la localidad de Pilateno.

¹⁹ Con excepción de la voz de los delegados agrarios, llamados *ingenieros*. En las reuniones donde están los *ingenieros* el presidente del comisariado ejidal funge como traductor, aunque, actualmente la mayor parte de la población sea bilingüe. Además, cuando el presidente del Comisariado Ejidal pide el voto de los ejidatarios, lo hace en náhuatl.

²⁰ La presión por la tierra estuvo influenciada por la explosión demográfica que tuvo la localidad.

Hasta aquí podemos observar que, históricamente, a pesar de las diferencias que los pobladores del ejido pudieron haber forjado entre ellos, su unión ha sido determinante frente a acontecimientos que han puesto en riesgo el futuro de su territorio. Así, más allá de las implicaciones jurídicas, las organizaciones ejidales han sido ámbitos políticos importantes para que muchas poblaciones del país signifiquen su realidad y se representen en ella. Si esto es así, podemos aceptar que analíticamente encontramos un universo de estudio jurídico, relacionado con la posesión y usufructo de la tierra y que se diferencia del universo de la comunidad que genera en consenso membresías para intentar ser parte, o no, de ciertos privilegios como indígenas.

A continuación, se abordará un tercer ámbito del sentido de justicia indígena, relacionado con la experiencia vivida y las maneras en que los pobladores del ejido de Pilateno, han significado y resignificado su identidad náhuatl a través del territorio y las formas de trabajo.

IV. LA EXPERIENCIA DE LA IDENTIDAD. MÁS ALLÁ DE LAS CATEGORÍAS JURÍDICAS DE LA INDIGENEIDAD²¹

Ejidatarios octogenarios de Pilateno, como Raimundo Jiménez y Julio Jiménez, ubicaron el año de 1920 como aquel en que los *antigüitos* habitantes se organizaron para solicitar las tierras en las que vivían en calidad de avcindados. Aunque ellos no vivieron en los años en que se efectuaron los trámites para solicitar la dotación del ejido —porque nacieron en la década de 1930— ambos relataron las historias que sus abuelos les transmitieron.²² Historias que son muy parecidas.

Según Raimundo, los *antigüitos* residían en las tierras que conformarían el ejido de Pilateno, pero todo pertenecía a la *hacienda Agua Buenita*, una propiedad privada de María de Jesús Almaráz, ampliamente conocida por los pobladores del municipio de Xilitla, como Chuchita Almaráz. Se dice que estos habitantes vivían y trabajaban en las tierras de Chuchita a cambio de comida y techo, bajo la supervisión de un capataz de confianza de la propietaria.

Raimundo relata que, tras la revolución, un maestro particular que impartía clases en ranchos cercanos les informó sobre la posibilidad de reclamar esas tierras como propias. El maestro les ofreció su ayuda, indicándoles el lugar al que debían dirigirse para realizar la solicitud, a cambio de *alguito*. Esta

²¹ En el presente apartado los nombres de las personas entrevistadas fueron modificados.

²² Durante mis trabajos de campo en agosto de 2015 y en julio del 2018.

información impulsó a algunos antigüitos para escapar del capataz y realizar la petición de tierras en «unas oficinas que estaban en Tantoyuca, Veracruz».²³

En una decena de entrevistas que tengo con Raimundo, se destaca una historia recurrente: cada vez que él cuenta aspectos relacionados con la expropiación de la hacienda evoca una historia en la cual los dos antigüitos —que habían sido nombrados para ir a solicitar las tierras a Veracruz— fueron descubiertos por el capataz de la hacienda. De acuerdo con la anécdota, los antigüitos lograron engañar al capataz diciéndole que habían salido de las tierras de la hacienda en busca de hierbas para curar al hijo menor de uno de ellos. El capataz creyó en la versión, pero, cuando Chuchita se dio cuenta (al pasar de los meses) que las tierras las podían perder, el capataz les reclamó la traición.

En dos ocasiones Raimundo me enfatizó que aquella acción no fue una traición, ya que siempre trabajaron como *esclavos*. Tanto Raimundo como Julio mencionaron que los antigüitos cultivaron café para la hacienda, sin embargo, no se trataba de trabajo, sino de *explotación*,²⁴ argumentando que no podían faltar —aunque estuvieran desnutridos y enfermos—, y que debían trabajar día y noche porque los vigilaba *gente de la hacienda*. Raimundo evocaba los relatos de su abuelo, quien señalaba que *Chuchita se nombraba dueña*, pero nunca iba a visitar las tierras; solo se la encontraban en la misa de las ocho de la mañana los domingos en la cabecera municipal.

Julio, por su parte, describe a los hacendados como *personas malas* que obligaban a los antigüitos a trabajar en tierras que legítimamente les pertenecían. En cambio, para Raimundo las tierras pasaron a ser propiedad de los antigüitos cuando *el gobierno* las reconoció como ejidos. En sus relatos, Julio recordaba a Emiliano Zapata y mencionaba que este personaje les había enseñado que las tierras siempre fueron suyas. A diferencia de Raimundo, quien siempre vio con molestia tener algún cargo²⁵ dentro de la organización ejidal, Julio fue un hombre que siempre gustó de tener cargos y de salir de la localidad a eventos proselitistas. Infero que, de sus filiaciones con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de sus experiencias con movimientos campesinos, Julio adquirió un repertorio lingüístico cargado de referencias políticas.

²³ Esta información específica la obtuve en una entrevista en la casa de Doroteo, el 15 de agosto del 2015.

²⁴ Ambos usaron las palabras *esclavos* y *explotación*.

²⁵ Puesto de responsabilidad dentro de la comunidad relacionado a la organización agraria o civil.

Julio, en sus relatos, no hizo referencia a doña Chuchita. Según él, el hacendado —llamado Vicente Zorrilla—, era hijo de ella. El abuelo de Julio le había contado que el hacendado era tan malo que en alguna ocasión uno de los antigüitos había llevado a su esposa e hijo recién nacido ante el patrón para presentarle a su primogénito. Como el antigüito había tardado en llegar «el hacendado estaba enojado y la cosa fue en que echó a la lumbre de la estufa al recién nacido».²⁶

En otra ocasión Julio me contó esta misma anécdota, pero con otra versión, señalando que el hacendado le había ordenado al trabajador salir a hacerle un mandado y, aprovechando su ausencia, el hacendado violó a la esposa y quemó al niño. En ambas ocasiones, para Julio había sido necesario hablarme de este suceso para que comprendiera que los dueños de la hacienda eran personas malvadas y que, por ello, fue necesario reclamar las tierras. Es decir, no bastaba señalar que Zapata reconoció las tierras de los pilatenses, sino que era necesario que supiera, además, del abuso de los hacendados hacia los antigüitos. En ese sentido, se construían argumentos de legitimidad sobre la disputa y la dotación ejidal.

A diferencia de otros abuelos, Julio indicó que los antigüitos se enteraron del reparto agrario porque iban a Xilitla y ahí se juntaron con *unos grupos* que se estaban organizando para reclamar las tierras que por ley les correspondían. Otra diferencia entre la narrativa de Julio con la de Raimundo es que en una versión los pobladores eran *esclavos* y no podían salir de la zona de trabajo, por eso habían burlado al capataz, mientras que en la otra los pobladores, si bien trabajaban para la hacienda, al menos podían tener un libre tránsito por los alrededores. En las dos oportunidades que conversé con Julio respecto de la petición del ejido, me remitió a Raimundo porque *él sabía más cosas*.

Doroteo Almaráz, otro informante clave, ofreció una perspectiva diferente. Fue Raimundo quien me dijo que fuera a platicar con él porque era el ejidatario de mayor edad, y, aunque *no es de Pilateno*, era el que más años tenía viviendo en *la comunidad*. Sin embargo, cuando Doroteo y yo abordamos el tema de cómo había llegado a vivir a Pilateno, me relató algo diferente a lo que me habían dicho Julio y Raimundo. Doroteo me dijo que él había llegado de trece años a Pilateno (1942), mencionándome que, en ese entonces, el poblado se llamaba *Agua Buena* y no Pilateno. Al explicarme sobre el nombre de la localidad, me señaló que ese nombre *solo aparecía cuando venían los*

²⁶ Julio me contó esta misma anécdota en dos ocasiones. La mayor parte de esta información pertenece a una entrevista que le hice en su casa el 19 de agosto del 2015.

ingenieros de México; es decir, los representantes gubernamentales de asuntos agrarios. De acuerdo con Doroteo, el nombre de Pilateno se popularizó con la instauración del beneficio del café hacia la década de 1970.

Doroteo²⁷ me dijo que él era de Pisaflores, Hidalgo, municipio contiguo a Xilitla. Él mencionó que cuando llegó a *Agua Buena* ya era ejido, pero había puros vecinos:²⁸ todavía nadie había obtenido certificados agrarios. De acuerdo con Doroteo, la categoría de ejidatarios se concretó en 1944, fecha en que el expresidente Lázaro Cárdenas visitó Xilitla. Doroteo mencionó que a su llegada había muy pocos ejidatarios y él todavía entró a las listas de ejidatarios, sin problemas. Me contó, además, que antes de 1950 todos los jefes de familia y jóvenes que quisieran tener sus tierras eran empadronados como ejidatarios.²⁹

En una de las cinco entrevistas realizadas a Doroteo, le pregunté si él sabía bajo qué circunstancias se había hecho el reparto. A diferencia de Raimundo y Julio, Doroteo mencionó que la petición había sido fácil porque *se aprovechó del pleito que dio Tlaletla*; ejido contiguo que también perteneció a la Hacienda Agua Buena. Sobre este pleito recordó que los pobladores de Tlaletla eran más numerosos —que los de Pilateno—, por lo que se *levantaron en armas* contra los hacendados.

Cuando yo intenté preguntarle a Doroteo por los abusos que cometían los dueños de la hacienda, él mencionó que los hacendados nunca tuvieron malos tratos con los antigüitos, añadiendo que *hacendados* pagaban a los antigüitos por su trabajo y, además, les permitían vivir en la hacienda. Incluso, mencionó que los hacendados habían tenido *mala suerte*, ya que justo les tocó el periodo de la reforma agraria. Doroteo mencionaba que esto lo sabía porque escuchaba hablar a los antigüitos cuando él era niño. Doroteo también aludió en sus relatos que, de acuerdo con los antigüitos, los capataces eran menos estrictos y rigurosos que las autoridades ejidales.

Así, lo que me contaron estos tres ejidatarios me motivó a preguntarle a pobladores más jóvenes sobre cómo había sido el reparto agrario. Con excepción de Armando, un ejidatario de mediana edad que tenía una versión parecida a la de Julio Jiménez, no encontré mayores respuestas. La mayoría de los pobladores me remitió a Doroteo, a Raimundo, a Julio y a Emilio.

²⁷ Doroteo falleció en diciembre del 2018.

²⁸ O *avecindados*. Categoría agraria de pobladores que no tienen derechos agrarios al no estar en el padrón de ejidatarios con certificación.

²⁹ Lo que aparece en este apartado me lo contó en 5 entrevistas que le hice en el mes de agosto del 2016 en su casa.

En este orden de ideas, más que un interés por desentrañar *la verdad* sobre la historia de la dotación ejidal me interesa comprender qué razones motivan los sentidos de justicia o injusticia sobre la posesión de la tierra entre mis entrevistados. En ese sentido, indago sobre las experiencias de justicia indígena de cada poblador. La finalidad es encontrar pistas que me ayuden a comprender cómo las representaciones del pasado de cada uno han influido en sus posicionamientos con respecto al presente. A partir de los relatos y mis experiencias entrevistando a Raimundo, Doroteo y Julio identifiqué algunas similitudes y diferencias entre ellos.

En términos generales, los tres tienen en común que han sido ejidatarios reconocidos por otros pobladores como *güelos*, una categoría local que describe a aquellos exentos de responsabilidades en los trabajos comunitarios debido a su edad. Todos dependen de lo poco que pueden sembrar, las ayudas de sus familiares y los programas sociales (Prospera, Setenta y más, Pagos por Servicios Ambientales). Respecto de sus diferencias, cada uno vivió periodos distintos y participó de manera diferente en asuntos agrarios y administrativos de la localidad. Las diferencias en sus narrativas pueden atribuirse, al menos, a dos factores. El primero, relacionado con sus historias personales, por ejemplo, a través de sus posturas políticas en torno al ejido y respecto de sus ubicaciones sociales en los momentos de las entrevistas. El segundo, tiene que ver con la relación personal que entablaron conmigo durante las entrevistas.

Doroteo fue un informante clave para mi investigación, tanto por lo que compartió conmigo, como por aquello que los demás pobladores me refirieron sobre él.³⁰ En una ocasión, Ramiro —un ejidatario de mediana edad— me advirtió que Doroteo no era originario de Pilateno, pero destacó que me iba a entender con él porque hablaba muy bien el castellano. Ramiro destacó así que, los *verdaderos pilatenos*, no hablaban castellano. En general, los pobladores de Pilateno no reconocían a Doroteo como parte de la comunidad, aunque paradójicamente Doroteo era el poblador que más años ha vivido en Pilateno.

Marcela Almaráz, hija de Doroteo, tenía una perspectiva diferente. Aseguró que, aunque su padre pasó su infancia en Pisaflores, razón por la cual hablaba español, él era *pilateno*. Marcela destacó que su padre entendía y hablaba náhuatl, pero prefería el español. Según ella, a muchos pobladores les molestaba que su padre hablara en español, porque pensaban que lo hacía

³⁰ Las entrevistas con Doroteo representaron mayor complejidad ya que por su edad no puede salir de su casa, un cuarto pequeño de madera muy caluroso donde se encuentra el fogón y su cama. Doroteo habla muy despacio y con un tono muy bajo.

para presumir; sin embargo, ella creía lo contrario: que Doroteo no hablaba náhuatl por miedo a que lo criticaran al pronunciar *la lengua*.³¹

Marcela, me contó que aprendió el español como primera lengua porque en su casa no se hablaba náhuatl. A diferencia de otros niños, ella aprendió español en su casa y náhuatl por medio de la convivencia con sus amigos de la escuela. Al preguntarle sobre las diferencias entre su padre —además de la lengua— y otros habitantes, ella respondió que lo único era la lengua, dado que su abuela era originaria de Pilateno, lo que también vinculaba a Doroteo con la localidad. Finalmente, Marcela también mencionó que algunos pobladores le tenían *mala voluntad* a Doroteo por no haber nacido allí, pero que a él no le importaba tener su propia forma de actuar y sus propios puntos de vista.

Doroteo me compartió que él llegó a ser ejidatario debido a un reencuentro con su madre. Según su relato, después de la muerte su abuela paterna en Pisaflores, buscó a su madre, sabiendo que ella era de un rancho de Xilitla, por lo que *caminando y preguntando por ella* la encontró. Fue enfático en señalar que reencontrarse con su madre, asumió responsabilidades familiares haciéndose cargo de ella, razón por la cual fue incluido como ejidatario desde temprana edad (14 años).

El relato de Doroteo difiere de lo que otros pobladores me contaron sobre la travesía de él y su madre. En una de las últimas entrevistas que tuve con Doroteo, en agosto del 2016, volví a casa de Alma (donde me alojaba). En el patio de su casa se encontraban ella y Jacinta. Cuando hablé con ellas, les conté sobre lo sorprendida que estaba porque Doroteo, por efecto de serendipia, hubiera encontrado a su mamá en Pilateno.³² Ambas se miraron a los ojos y los entrecerraron. Acto seguido, Alma se dirigió a mí para asegurarme que el relato de Doroteo era mentira, pues él llegó a Pilateno buscando a su mamá porque de niño pensaba que era huérfano, pero, al crecer, sus abuelos le habían dicho que su mamá lo abandonó *por irse con un hombre con quien se escapó al otro lado del río Tanquilín*. Después de buscar mucho, llegó a Pilateno donde encontró a una mujer que lo quiso adoptar dado que vivía sola, pero que esa mujer nunca había salido de la localidad y nunca había tenido hijos.

Considero que, así como Doroteo tenía un punto de vista divergente —o no compartido— sobre la petición de las tierras ejidales, lo mismo sucedía en otros aspectos de su vida, como su propia historia personal. Independiente-

³¹ Esta plática la tuvimos en agosto de 2016 en una ocasión en la que Doroteo no se encontraba en su casa y me permitieron esperarlo.

³² Alma y Jacinta son esposas de ejidatarios, madres de familia y pobladoras de la localidad.

mente de que Doroteo hable con *la verdad* o no, su narrativa histórica sobre el origen del ejido tiene un posicionamiento más neutral que las narrativas que ponen a los antigüitos como *esclavos*, quizás porque sus lealtades con *la comunidad* han sido menos estrechas, dado que muchos no lo consideraban *pilateno*. Incluso, Doroteo me compartió su propia narrativa sobre la historia de la dotación, aun sabiendo que Julio y Raimundo me contaron otra historia. Él sabía esto dado que, al ser al último de los tres que entrevisté, durante nuestras pláticas referí —en algunas oportunidades— sobre lo que Julio y Raimundo me contaron sobre la dotación ejidal.

En resumen, durante la sistematización y análisis de las entrevistas con estos tres ejidatarios noté que el punto de vista de Doroteo tenía un sentido más crítico respecto del papel de los pobladores de Pilateno que sobre el de los hacendados;³³ mientras que Raimundo y Julio, un poco más jóvenes y con más cargos en la organización ejidal y en el sistema de justicia auxiliar, constantemente trataban de justificar y suavizar los actos de ellos mismos y de los demás ejidatarios que habían fungido como autoridades.

V. CONCLUSIONES

Sentidos de justicia indígena se refiere a las múltiples formas en que las personas comprenden y adaptan los derechos a las poblaciones indígenas. Esta noción abarca cómo la categoría de *indígena* se inserta en la vida social de mis interlocutores para reclamar un lugar en el universo social. En este texto he abordado tres dimensiones principales: la de las autoridades agrarias, la voluntad de la comunidad y la dimensión existencial o vivencial de los sujetos que encarnan los derechos como indígenas.

A partir de lo anterior, he intentado mostrar cómo la situación social de una población huasteca de mediados del siglo XX estuvo involucrada en distintos asuntos contenciosos relacionados con tierras, que son simultáneamente políticos, económicos y culturales. Estos conflictos están estrechamente ligados con la posesión y usufructo de un territorio común y fueron influenciados por decisiones personales, familiares y comunales: disputas por quiénes iban a disfrutar de los beneficios del cultivo de café, por tener la membresía de

³³ Doroteo era crítico de la mayoría de los pobladores y para él, la manera sumisa y desinteresada con la que actuaban los pobladores era fundamental para comprender las condiciones de vida actuales de la mayoría. Incluso, para él siempre fue importante resaltar que en la actualidad los jóvenes eran más irresponsables a pesar de contar con más oportunidades que en su época.

ejidatario e incluso por formar una alianza matrimonial o hacer brujería a algún enemigo.

En apariencia, los pobladores nahuas de Pilateno han conformado una localidad muy cerrada y geográficamente aislada de la cabecera municipal. Sin embargo, su organización socioespacial y la formación de las principales diferencias entre los pilatenses y entre ellos y otros grupos con los que se han relacionado, han estado influidas también por la construcción de los gobiernos federal, estatal y municipal posrevolucionarios. Los procesos de formación de diferencias y desigualdades entre los pobladores y otros con los que estos se han relacionado los ubicó, aunque de manera diferenciada, en condiciones de marginalidad (o pobreza como ellos la describen) con respecto del desarrollo que tuvo la población que habitaba los espacios urbanos y rurales más privilegiados, porque promovieron la industrialización, el comercio y la agricultura en grandes superficies con riego en el país a lo largo del siglo XX e inicios del XXI.

En cuanto a la organización ejidal, las desigualdades y diferencias se han ido modificando con el tiempo. Como en muchos otros ejidos y comunidades del país, la densidad demográfica del núcleo poblacional de Pilateno ha provocado que crezca el número de *avecindados*, es decir, hombres y mujeres que habitan dentro de las tierras del ejido, pero no tienen ningún derecho o participación en torno a la toma de decisiones con respecto a asuntos de tierras. Asimismo, la participación de estos avecindados en otros asuntos, como el acceso a programas gubernamentales, depende siempre de que las autoridades ejidales lo permitan. Así, la organización ejidal ha controlado distintos aspectos que rebasan lo estrictamente jurídico, fundamentalmente porque el núcleo poblacional se encuentra en su totalidad asentado en tierras del ejido. Ningún poblador cuenta con tierras de propiedad privada. Las tierras de propiedad privada más cercanas se encuentran en colindancias al sur del ejido donde aún se puede observar el casco de la hacienda Agua Buena que actualmente es explotada por sus propietarios como parque ecoturístico.

Finalmente, es esencial reconocer que la valoración del territorio ha cambiado con el tiempo. Los habitantes han establecido jerarquías sobre lo que consideran importante conservar como patrimonio y para reproducir como tradición.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Almaraz, Á. «Carta que informa razones por las que no puede haber dotación». Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario, CCA, exp. 127, tom 23-2, 10 jul. 1924.

- Ávila, P. *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2006.
- Ávila, P. (). «Pueblos indígenas de México y agua: cultura purépecha». En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. UNESCO, 2014, 1–29. <http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/14_Purepechas.pdf>.
- Baitenmann, H. «Reforma agraria y ciudadanía en el México del siglo XX». En *Paisajes mexicanos de la reforma agraria: homenaje a William Roseberry*, editado por F. J. Gómez Carpinteiro, 71-95. Zamora, Michoacán; Puebla, Puebla: El Colegio de Michoacán; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, 2007.
- Bellinghausen, H. (2015, marzo 1). «Ecocidio neoliberal. Alarma en la Huasteca ante la embestida del fracking». *La Jornada*, 1 mar. 2015, 2.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.
- CONABIO. «División política estatal 1:250000. 2005». Shapefile, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2008. <http://www.conabio.gob.mx/informacion/metadatos/gis/destdv250k_2gw.xml?_httpcache=yes&_xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html.xsl&_indent=no>.
- De Vos, J. *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*. Editado por M. Menegus Bornemann & B. R. Hamnett. México, D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1995.
- Fajardo Peña, G. *Entretejando el mundo rural en el oriente de San Luis Potosí, siglos XIX y XX*. Editado por A. Escobar Ohmstede. San Luis Potosí: Colegio de San Luis: CIESAS, 2009.
- Falcón, R. *Revolución y caciquismo: San Luis Potosí, 1910-1938*. México, D.F: Centro de Estudios Históricos, Colegio de México, 1984.
- Herrejón, C. «Patrimonio cultural». *Participación como panelista en el Primer Congreso Estatal de Cultura: Legislación y Políticas Culturales*, mar. 2006.
- Obregón, Á. *Reglamento agrario de 10 de abril de 1922*. Poder Ejecutivo Federal, 1922.
- Representantes del Comisariado Ejidal de Pilateno. «Petición de ejidatarios al gobernador del estado». Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario, SRA, exp. 1113, tom 25-5, 18 jul. 1936.

LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS: EL CAMINO HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

THE INDIGENOUS AFFAIRS CHAMBER: THE PATH TOWARDS THE CONSOLIDATION OF INTERCULTURALITY

Arturo Márquez González*

RESUMEN: Este artículo examina la evolución del artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reconoce y protege los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Desde su concepción en 1917, el artículo ha experimentado transformaciones significativas, reflejando el cambio de una visión dominante hacia una que valora y respeta la interculturalidad. Se destaca la creación de la Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, una entidad que no solo busca implementar un protocolo de interculturalismo jurídico, sino también garantizar que la justicia se imparta con una perspectiva que reconozca y respete la riqueza cultural y diversidad de los pueblos indígenas. A través de un análisis detallado, el artículo ilustra cómo México ha avanzado en su compromiso con los derechos indígenas, aunque aún enfrenta desafíos en su implementación y reconocimiento pleno.

Palabras clave: Derechos de pueblos y comunidades indígenas, cultura hegemónica, multiculturalidad, interculturalidad.

ABSTRACT: This article examines the evolution of article 2 of the Political Constitution of the United Mexican States, which acknowledges and protects the rights of indigenous peoples and communities. Since its inception in 1917, the article has undergone significant transformations, reflecting a shift from a dominant viewpoint to one that values and respects interculturality. The establishment of the Indigenous Affairs Chamber of the Superior Court of Justice of the State of Mexico is highlighted, an entity that not only aims to implement a protocol of legal interculturalism but also ensures that justice is

* Magistrado del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México.

delivered with a perspective that recognizes and respects the cultural richness and diversity of indigenous peoples. Through a detailed analysis, the article illustrates how Mexico has progressed in its commitment to indigenous rights, though it still faces challenges in their full implementation and recognition.

Keywords: *Rights of indigenous communities, hegemonic culture, multiculturalism and interculturalism.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO. III. EL ARTÍCULO 2 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. IV. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE MÉXICO. V. LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA DEL ESTADO DE MÉXICO. VI. CÓDIGO NACIONAL DE PROCEDIMIENTOS PENALES. VII. LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. VIII. LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO. IX. CONCLUSIONES. X. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

México, con su vasta diversidad cultural y étnica, ha sido cuna de numerosos pueblos y comunidades indígenas que han contribuido significativamente a la rica composición pluricultural del país. Estos pueblos, con sus tradiciones, lenguas y costumbres, han coexistido, interactuado y resistido a lo largo de los siglos, enfrentando desafíos y adaptándose a las transformaciones sociales, políticas y económicas.

Sin embargo, a pesar de su profunda influencia en la identidad nacional, los derechos de los pueblos y comunidades indígenas no siempre han sido plenamente reconocidos o protegidos. Históricamente, han enfrentado marginación, discriminación y despojo, lo que ha llevado a movimientos y luchas sociales en busca de justicia, reconocimiento y respeto.

En el contexto jurídico, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) ha experimentado diversas reformas que buscan abordar y garantizar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Estas reformas, impulsadas por las demandas de los propios pueblos indígenas y por la evolución del derecho internacional, reflejan un esfuerzo continuo por construir un marco legal que reconozca la pluriculturalidad de la nación y proteja los derechos colectivos e individuales de las comunidades indígenas.

Este artículo se adentrará en el análisis de estas reformas, explorando su evolución, alcance y significado. Además, se examinarán las interpretaciones y decisiones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH),

así como las iniciativas y leyes estatales, particularmente en el Estado de México, que buscan fortalecer y consolidar estos derechos.

A través de este recorrido, se busca comprender no solo el marco legal y las decisiones judiciales, sino también el contexto social y cultural en el que se inscriben. Es esencial reconocer que detrás de cada ley o reforma hay historias, luchas y aspiraciones de pueblos que buscan ser escuchados, respetados y valorados en su diversidad y riqueza.

II. LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL ESTADO DE MÉXICO

Conforme al artículo 2 de la CPEUM, «la Nación Mexicana es única e indivisible», posee «una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas». La propia Constitución define a estos pueblos indígenas como «aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas».

Históricamente, los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas han estado presentes en el territorio nacional. En el Estado de México, según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el Censo de Población y Vivienda 2020, se registraron 417 mil 603 personas de 3 años o más, hablantes de alguna lengua indígena. De este total, 308 mil 587 pertenecen a los pueblos indígenas originarios: mazahua, otomí, nahua, tlahuica y matlatzincas.¹ Desglosando por pueblo, los mazahuas suman hablantes 132 mil 710 (42.3 %); los otomíes, 106 mil 534 (33.9 %); los nahuas, 71 mil 338 (22.7 %); los matlatzincas, 1 mil 076 (0.3 %); y los tlahuicas, 2 mil 178 hablantes (0.7 %).²

Adicionalmente, el Estado de México recibe población indígena proveniente de otras regiones del país. Para el 2020, se contabilizaron 103 mil 767 hablantes de alguna lengua indígena. Los grupos más representativos son: mixtecos con 28 mil 725 (27.7 %), mazatecos con 18 mil 767 (18.1 %), zapotecos con 12 mil 934 (12.5 %), totonacos con 12 mil 368 (11.9 %), mixes con 6 mil 970 (6.7 %), chinantecos con 3 mil 636 (3.5 %), tlapanecos con 2 mil 853 (2.7 %), tarascos con 2 mil 081 (2.0 %), triquis con 1 mil 489 (1.4 %),

¹ Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos y Comunidades Indígenas, «Estadísticas», Gobierno del Estado de México, 2023. <<https://cedipiem.edomex.gob.mx/estadistica>>

² *Ibidem*.

tzeltales con 1, 429 (1.4 %) y mayas con 1 mil 236 (1.2 %). Estos individuos provienen, en su mayoría, de estados como Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Michoacán, Chiapas y Yucatán.³

Dada esta realidad, resulta imperativo examinar la evolución normativa de la regulación constitucional de los pueblos y comunidades indígenas desde 1917 hasta la fecha. Esta revisión adquiere especial relevancia considerando que, a partir de 2023, el Estado de México, mediante la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México, creó una Sala de Asuntos Indígenas con el propósito de tutelar los derechos de estos pueblos y su jurisdicción, a través del interculturalismo jurídico.

III. EL ARTÍCULO 2 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

El artículo 2 de la CPEUM, en su versión original de 1917, fue aprobado de manera unánime por los integrantes del Congreso Constituyente.⁴ De manera sorprendente, no abordó los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. En cambio, se centró en la esclavitud, estableciendo que: «Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por ese sólo hecho, su libertad y la protección de las leyes».

Sin embargo, esto en ningún modo significa que la Constitución Federal, en su redacción original, no considerará a los indígenas. De hecho, el artículo 27 dispuso que «la capacidad para adquirir el dominio de las tierras y aguas de la Nación, se regirá» por ciertas prescripciones, entre ellas la incluida en la fracción VI, que establece:

Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren, conforme a la ley de 6 de enero de 1915; entre tanto la ley determina la manera de hacer el repartimiento únicamente de las tierras.

Con ello queda claro que los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas no fueron una materia prioritaria para el Constituyente de 1917. Esta situación se comprende al considerar que:

³ *Ibidem.*

⁴ Diario Oficial del 05/02/1917, Tomo V, 4ª época, N° 30.

La Constitución fue resultado de un pensamiento nacionalista que tenía enemigos externos e internos. La conciencia nacional se desgarró ante el problema indígena, pues el indio fue visto como un elemento antinacional, dado que representaba la «raza» que no se quería, la raza que debía ser transformada; se le consideró un problema para el progreso.⁵

Por lo tanto, en la Constitución de 1917, la cuestión indígena se circunscribía principalmente a la tenencia de tierras y uso de recursos naturales. Se aspiraba a la conformación de una *cultura homogénea*: «una nación mestiza donde lo indígena representaba, por una parte, un pasado mitificado y glorioso y, por la otra, un lastre del presente que significaba atraso, ignorancia, vicio».⁶ No se procuró proteger a los indígenas de la discriminación, tampoco se promovió la conservación de sus usos y costumbres, y no se hizo mención alguna a sus sistemas normativos.

1. Primera reforma

El artículo 2 de la Constitución ha sufrido cinco reformas. La primera de ellas fue publicada en el Diario oficial de la Federación (DOF) el 14 de agosto de 2001,⁷ mediante la cual se modificó íntegramente para regular lo relativo a «los pueblos y las comunidades indígenas».⁸ En esta reforma se estableció que, aunque «la Nación Mexicana es única e indivisible», posee una «composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas». Estos

⁵ Cruz Parceró, Juan Antonio. «Los derechos colectivos indígenas y su desarrollo en la constitución de 1917». En Cien Ensayos para el Centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Tomo 3: Estudios económicos y sociales. Gerardo Esquivel, et al (coordinadores). México: UUNAM-IIJ, 2017 (pp. 121-145), p. 125. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4320/10.pdf>.

⁶ *Idem*, p. 121.

⁷ Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF, 14/08/2001. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001#gsc.tab=0.

⁸ No debe omitirse mencionar que fue en la reforma del 28 de enero de 1992, al artículo 4o. de la Constitución Federal, donde se adicionó un párrafo primero, para reconocer que: «La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes un efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley».

son definidos como «aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas».

Es importante destacar que el criterio fundamental «para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas» es la *autoadscripción* basada en la «conciencia de su identidad indígena». No es necesario acreditar esta identidad mediante documentos oficiales ni es necesario un registro o reconocimiento previo por parte de las autoridades.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha señalado que la *autoadscripción* es «la manifestación por parte de los propios indígenas de su pertenencia cultural».⁹ En este sentido, en el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, define la *autoadscripción* como «el acto voluntario de personas o comunidades que, teniendo un vínculo cultural, histórico, político, lingüístico o de otro tipo, deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena reconocido por el Estado nacional».¹⁰

Tras la reforma de 2001, el artículo 2 constitucional se redactó con cinco párrafos introductorios y dos apartados. En los párrafos introductorios se recoge el principio de unicidad e indivisibilidad, el principio de pluriculturalidad, el principio de autoadscripción, la definición de pueblo indígena y el derecho a la libre determinación.

El apartado A «reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía», entre otras cosas para: «decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural» (fracción I), así como para «aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres» (fracción II).

En este apartado se evidencia uno de los aspectos cruciales de esta reforma, la inclusión y promoción de la equidad de género en la participación

⁹ Suprema Corte de Justicia de la Nación-Primera Sala, Amparo Directo en revisión 5465/2014, del 26/04/2017, párrafo 50. <https://desc.scjn.gob.mx/sites/default/files/2021-09/M%C3%89X43-Sentencia.pdf>

¹⁰ Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*. p. 35.

política indígena. En efecto, el derecho a autogobernarse debe hacerse «garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones», siempre y cuando se «respete el pacto federal y la soberanía de los estados» (fracción III). Se consagra así la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas para elegir a sus «autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno» según «sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales». Esta disposición reconoce y respeta la rica diversidad de sistemas de gobierno interno que existen entre las diferentes comunidades indígenas de México.

El apartado B, por su parte, establece las obligaciones de la Federación, las entidades federativas y los municipios «para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria», para lo cual se «establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades». Estas medidas deberán ser «diseñadas y operadas» en conjunto con las comunidades indígenas.

La redacción de este artículo 2º es el resultado de la influencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Derechos Indígenas, de 1989, en vigor desde 1991, y los acuerdos celebrados tras las negociaciones conocidas como de *San Andrés Larraínzar*, entabladas entre los representantes del gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con el propósito de abordar la marginación y discriminación de que eran objeto los indígenas, situación que motivó el inicio del movimiento armado el 1º de enero de 1994.¹¹

Sin embargo, esta reforma no estuvo exenta de críticas. Elisur Arteaga Nava señaló que:

El artículo 2º es el precepto más defectuoso de la Constitución; está mal redactado, su texto pone en evidencia que sus autores desconocían el idioma, la terminología jurídica, el contexto constitucional; pasaron por alto que iba a formar parte de un texto normativo abocado a organizar, mandar, prohibir e inhibir. Es declarativo; muchas de sus cláusulas son propias de una exposición de motivos y no de una constitución que se entiende contiene normas de naturaleza imperativa.¹²

La primera reforma del artículo 2 de la Constitución marcó un paso significativo hacia el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas

¹¹ Arteaga Nava, Elisur. *Garantías Individuales*. Oxford, p. 78.

¹² *Ídem*. p. 79.

en México. No solo reafirmó la importancia de respetar y valorar la diversidad cultural y social de México, sino que también sentó las bases para una relación más equitativa y justa entre el Estado y sus pueblos originarios. Al garantizar la consulta y participación de estas comunidades en decisiones que afectan directamente su vida y territorio, se da un paso significativo hacia la inclusión y el respeto de sus tradiciones, usos y costumbres en el entramado nacional.

Aunque la reforma representó un avance en la inclusión y reconocimiento de la diversidad cultural, también evidenció la necesidad de un lenguaje jurídico más preciso y una estructura más coherente para abordar adecuadamente las complejidades de los derechos indígenas en el marco constitucional.

2. Segunda reforma

La segunda modificación al artículo 2 de la Constitución Federal fue publicada el 22 de mayo de 2015, en el Diario Oficial de la Federación.¹³ Esta reforma incidió en la fracción III del apartado A, estableciendo que los pueblos y comunidades indígenas poseen autonomía para: «Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno».

Un aspecto crucial de esta reforma es la mejora incluida en la fracción III del apartado A, sobre la equidad de género en la participación política indígena, por cuanto se especifica que se trata del derecho de votar y ser votado. En efecto, el derecho a autogobernarse debe hacerse «garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad». Además, se les reconoce el derecho «a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados». Pero se establecen limitantes, al señalar: «En ningún caso, las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales».

3. Tercera reforma

La tercera reforma al artículo 2 de la Constitución Federal fue publicada el 29 de enero de 2016 bajo la denominación de «reforma política de la Ciudad de

¹³ Decreto por el que se reforma la fracción III, del Apartado A, del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF, 22/05/2015. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5393363&fecha=22/05/2015#gsc.tab=0

México»,¹⁴ incidió en la fracción III del apartado A, solamente para añadir la mención a «la autonomía de la Ciudad de México». En el mismo sentido, en la fracción IX del apartado B, se incluyó a las «demarcaciones territoriales de la Ciudad de México».

4. Cuarta reforma

La cuarta reforma constitucional al artículo 2 se publicó el 6 de junio de 2019 y se centró únicamente en el principio de paridad de género dentro de las comunidades indígenas.¹⁵ En este sentido, la reforma refleja el compromiso del Estado mexicano con la promoción de la equidad y la eliminación de las desigualdades de género en todos los ámbitos de la sociedad.

En efecto, la modificación de la fracción VII del apartado A del mencionado artículo es una clara señal de que la representación política de las comunidades indígenas ante los ayuntamientos de los municipios con población indígena debe realizarse en apego al principio de la paridad de género.

Este avance es crucial porque reconoce y valida la importancia de las voces y perspectivas de las mujeres indígenas en la toma de decisiones y en la representación política. Durante mucho tiempo, las mujeres indígenas han enfrentado múltiples capas de discriminación, tanto por su género como por su identidad indígena. Esta reforma busca corregir estas desigualdades históricas y garantizar que las mujeres indígenas no solo sean escuchadas, sino que también ocupen posiciones de liderazgo y representación.

Además, al centrarse en la paridad de género, esta reforma también pone de manifiesto la necesidad de adaptar y evolucionar las prácticas y normas tradicionales para alinearse con los principios de igualdad y equidad. Si bien es esencial respetar y valorar las tradiciones y prácticas indígenas, también es crucial garantizar que estas no perpetúen desigualdades o discriminaciones.

¹⁴ Decreto por el que se declaran reformadas y derogadas diversas disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de la reforma política de la Ciudad de México. DOF, 29/01/2016, https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5424043&fecha=29/01/2016#gsc.tab=0.

¹⁵ Decreto por el que se reforman los artículos 2, 4, 35, 41, 52, 53, 56, 94 y 115; de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Paridad entre Géneros. DOF, 06/06/2019. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5562178&fecha=06/06/2019#gsc.tab=0.

5. *Quinta reforma*

Finalmente, la quinta y más reciente reforma al artículo 2 de la Constitución Federal, que tuvo lugar el 9 de agosto de 2019,¹⁶ representa un avance significativo en el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y étnica de México. Esta reforma introdujo un apartado C al mencionado artículo 2, en el cual se reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, independientemente de su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación.

Este reconocimiento de las comunidades afromexicanas es esencial para garantizar sus derechos y preservar su identidad cultural. Durante mucho tiempo, estas comunidades han vivido en las sombras, a menudo marginadas y sin el reconocimiento adecuado de su contribución a la historia, cultura y desarrollo de México. Esta reforma busca corregir esta omisión histórica y garantizar que las comunidades afromexicanas reciban el mismo nivel de protección y derechos que otros grupos étnicos en el país.

El apartado C establece que estos pueblos y comunidades tendrán, en lo conducente, los derechos señalados en los apartados A y B de este precepto constitucional. Esto significa que, al igual que los pueblos indígenas, las comunidades afromexicanas tienen derecho a la libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. Esta inclusión es un paso esencial para garantizar que las comunidades afromexicanas puedan preservar y promover su cultura, tradiciones y prácticas sin interferencias externas.

Además, al garantizar su libre denominación y autonomía, la reforma asegura que las comunidades afromexicanas puedan definirse a sí mismas según sus propios términos y no según las categorías impuestas desde fuera. Esta autonomía es esencial para la preservación de su identidad y para garantizar que puedan continuar contribuyendo al tejido cultural y social de México.

Esta quinta reforma es un testimonio del compromiso de México con la diversidad, la inclusión y el reconocimiento de todos sus pueblos y comunidades. Al reconocer y valorar a las comunidades afromexicanas, México da un paso importante hacia la construcción de una nación más inclusiva y diversa.

¹⁶ Decreto por el que se adiciona un apartado C al artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF, 09/08/2019. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5567623&fecha=09/08/2019#gsc.tab=0

IV. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE MÉXICO

La Constitución del Estado Libre y Soberano de México es un reflejo del artículo 2 de la CPEUM, al consagrar en su artículo 17 lo referente a los pueblos indígenas. Esta disposición no solo reconoce la rica diversidad cultural y étnica del estado, sino que también establece un marco legal para garantizar los derechos y la protección de los pueblos indígenas. El texto establece que:

El Estado de México tiene una composición pluricultural y pluriétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Esta Constitución reconoce como pueblos indígenas dentro del territorio mexiquense a los Mazahua, Otomí, Náhuatl, Matlazinca, Tlahuica y aquellos que se identifiquen en algún otro pueblo indígena. El Estado favorecerá la educación básica bilingüe. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus culturas, lenguas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

En el contexto del Estado de México, es esencial comprender la relevancia de estos pueblos y comunidades en la construcción histórica, social y cultural de la entidad. Cada uno de estos pueblos ha dejado una huella indeleble en la identidad mexiquense, contribuyendo con sus tradiciones, conocimientos y prácticas a la riqueza del estado. Al identificar específicamente a los pueblos Mazahua, Otomí, Náhuatl, Matlazinca y Tlahuica, la Constitución estatal garantiza que estas comunidades no queden marginadas o invisibilizadas en el panorama político y social del estado y que sus derechos sean promovidos y respetados como parte de su desarrollo integral, a través de la implementación de políticas públicas que persigan el bienestar y desarrollo sostenible de los pueblos originarios.

La mención explícita de la educación básica bilingüe refleja la importancia de preservar las lenguas indígenas y garantizar que las futuras generaciones puedan acceder a la educación en su lengua materna. Esta disposición no solo protege la diversidad lingüística, sino que también fortalece la identidad cultural de los pueblos indígenas. Además, la Constitución del Estado de México va más allá al comprometerse a proteger y promover el desarrollo de las culturas, lenguas, usos y costumbres de los pueblos indígenas. Esta disposición garantiza que las tradiciones y prácticas culturales de estos pueblos no solo sean respetadas, sino también fomentadas y celebradas.

El compromiso del Estado de México con la justicia es evidente en su garantía de acceso efectivo a la jurisdicción del Estado para los pueblos indígenas. Esto asegura que los derechos de estas comunidades estén protegidos y que tengan un recurso legal en caso de violaciones o disputas. De esta mane-

ra, el artículo 17 de la Constitución del Estado Libre y Soberano de México no solo reconoce la importancia de los pueblos indígenas en la historia y cultura del estado, sino que también establece un marco legal sólido para garantizar sus derechos y protección en el futuro.

V. LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA DEL ESTADO DE MÉXICO

El artículo 17 de la Constitución del Estado Libre y Soberano de México cuenta con una ley reglamentaria, denominada *Ley de Derechos y Cultura Indígena en el Estado de México*. Esta Ley, publicada en el periódico oficial «Gaceta del Gobierno», el 10 de septiembre de 2002, reconoce los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México. Estos sistemas, han sido ejercidos conforme a las características y condiciones propias de cada pueblo, para resolver distintos asuntos intercomunitarios, considerados como usos y costumbres.

Además, esta ley reconoce la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de las relaciones familiares, de la vida civil, de la organización de la vida comunitaria y, en general, de la prevención y solución de conflictos al interior de cada comunidad asentada en un territorio, ya sea regional, municipal o local. Estos usos y costumbres reconocidos legalmente no deben, en ninguna circunstancia, contravenir la CPEUM, la Constitución del Estado Libre y Soberano de México, las leyes estatales vigentes, ni vulnerar los derechos humanos ni de terceros.

También se reconoce la competencia de las autoridades tradicionales de los pueblos, localidades y comunidades indígenas para procurar y administrar justicia aplicando sus sistemas normativos internos. Estas autoridades tienen competencia cuando los conflictos se susciten entre los integrantes de la comunidad y versen sobre las siguientes materias:

- La tenencia individual de tierras, actuando como mediadores o conciliadores.
- Faltas administrativas.
- Atentados en contra de las formas de organización, cultura, servicios comunitarios, trabajos y obras comunitarias.
- Asuntos civiles y familiares, como el incumplimiento del deber de los padres de familia de enviar a sus hijos a la escuela, maltrato infantil y, en general, todos aquellos casos en los que los ascendientes no se conduzcan como buenos padres de familia.

La aplicación de los sistemas normativos internos no afecta el derecho de los integrantes de las comunidades indígenas de acudir ante las autoridades judiciales, agrarias o administrativas para resolver conflictos.

VI. CÓDIGO NACIONAL DE PROCEDIMIENTOS PENALES

Como se ha mencionado, el artículo 2 de la CPEUM, reconoce el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos. Esta aplicación, sin embargo, debe estar en consonancia con los principios generales de la Constitución, garantizando en todo momento el respeto de los derechos humanos y, de manera especial, la dignidad e integridad de las mujeres.

Un ejemplo concreto sobre la aplicación de los sistemas normativos indígenas se encuentra en el artículo 420 del Código Nacional de Procedimientos Penales (CNPP), que regula el procedimiento especial denominado «Pueblos y Comunidades Indígenas»:

Artículo 420. Cuando se trate de delitos que afecten bienes jurídicos de un pueblo o comunidad indígena o bienes personales de alguno de sus miembros, y tanto el imputado como la víctima, o en su caso sus familiares, acepten el modo en que la comunidad, conforme a sus propios sistemas formativos en la regulación y solución de sus conflictos, se decretará la extinción de la acción penal, solo en los casos en que la solución no conculque: la perspectiva de género, afecte la dignidad de las personas, el interés superior de los niños y niñas o del derecho a una vida libre de violencia para la mujer. En estos casos, cualquier miembro de la comunidad indígena podrá solicitar que así se declare ante el juez competente. Se excluye de los anterior, los delitos previstos para prisión preventiva oficiosa¹⁷ en este Código y en la Legislación aplicable.

¹⁷ Destacado nuestro. Debe tenerse en cuenta que la prisión preventiva oficiosa ha sido analizada por la Corte IDH, en el caso *García Rodríguez y otro vs. México*, de fecha 25 de enero de 2023, notificada al Estado Mexicano el doce de abril de 2023, a través de la cual se señaló que: «...este Tribunal encuentra que el artículo 319 del Código de Procedimientos Penales para el Estado de México de 2000 y 19 de la Constitución de acuerdo a su texto reformado en el año 2008, los cuales fueron aplicados en el presente caso (supra párr. 164) contenían cláusulas, y siguen conteniendo en el caso del artículo 19 de la Constitución, que, *per se* resultaban contrarias a varios derechos establecidos en la Convención Americana. Esos serían los derechos a no ser privado de la libertad arbitrariamente (art. 7.3), al control judicial de la privación de la libertad (art. 7.5), a la presunción de inocencia (art. 8.2), y a la igualdad y no discriminación (artículo 24). En esa medida, la Corte concluye que el Estado vulneró esos derechos, en relación con la

Según este artículo, cuando se presenten delitos que afecten bienes jurídicos de una comunidad indígena o bienes personales de alguno de sus miembros, y ambas partes (imputado y víctima) estén de acuerdo con la solución propuesta por la comunidad basada en sus sistemas normativos, se puede decretar la extinción de la acción penal. Sin embargo, esta solución no debe vulnerar la perspectiva de género, la dignidad de las personas, el interés superior de los niños y niñas, ni el derecho a una vida libre de violencia para las mujeres. En situaciones donde se perciba una violación de estos principios, cualquier miembro de la comunidad indígena tiene el derecho de presentar el caso ante el juez competente. Es importante destacar que los delitos que requieren prisión preventiva oficiosa, según este Código y la legislación correspondiente, están excluidos de este procedimiento.

La inclusión de este procedimiento especial en el CNPP representa un avance significativo en el reconocimiento y respeto de los sistemas normativos indígenas. Sin embargo, es esencial que se garantice un equilibrio entre el respeto a estas tradiciones y la protección de los derechos fundamentales de las personas. La exclusión de ciertos delitos graves de este procedimiento refleja la necesidad de proteger a la sociedad en su conjunto y garantizar que los derechos de las víctimas sean respetados.

Con este supuesto, se presenta un claro ejemplo de cómo el sistema jurídico mexicano busca integrar y respetar la diversidad cultural, al mismo tiempo que mantiene la integridad y seguridad de todos sus ciudadanos.

VII. LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

La Corte IDH ha desempeñado un papel fundamental en la consolidación de la jurisprudencia relacionada con los derechos de los pueblos y las comunidades indígenas. Ha emitido una serie de sentencias que reflejan la importancia de reconocer y proteger los derechos de estas comunidades, considerando sus particularidades y necesidades específicas. A continuación, se presentan algunos casos significativos:

obligación de adoptar disposiciones de derecho interno establecida en el artículo 2 de dicho tratado...».

1. Caso comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005¹⁸

En este caso, la Corte IDH abordó los derechos de los miembros de la comunidad indígena Yakye Axa, subrayando la imperativa necesidad de garantizar, en condiciones de igualdad, el pleno ejercicio y goce de los derechos de estas personas que están sujetas a su jurisdicción. Todo ello de conformidad con los artículos 24 (igualdad ante la Ley) y 1.1 (Obligación de Respetar los Derechos) de la Convención Americana de Derecho Humanos (CADH).

Sin embargo, hay que resaltar que, para garantizar efectivamente estos derechos, los Estados, al interpretar y aplicar su normativa interna, deben considerar las características propias que diferencian a los miembros de los pueblos indígenas del resto de la población y que conforman su identidad cultural.

Esto significa que los Estados deben proporcionar una protección efectiva que contemple estas particularidades propias de los pueblos y comunidades indígenas, lo que incluye sus características económicas y sociales, su situación de especial vulnerabilidad, su derecho consuetudinario, sus valores, así como sus usos y costumbres.

Esta decisión refuerza la idea de que los derechos humanos no son universales en el sentido de que se aplican de la misma manera a todos, sino que deben ser interpretados y aplicados de manera que se tenga en cuenta la diversidad cultural y las necesidades específicas de diferentes grupos. Es un llamado a los Estados a garantizar que sus políticas y prácticas respeten y protejan los derechos de los pueblos indígenas, reconociendo y valorando su singularidad.

2. Caso Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, sentencia de 27 de junio de 2012¹⁹

En esta sentencia, la Corte IDH destacó la importancia del principio de no discriminación, establecido en el artículo 1.1 de la CADH. Este principio, así como el reconocimiento del derecho a la identidad cultural, se convierte en un pilar fundamental para la interpretación y garantía de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas. Estos derechos están protegidos

¹⁸ Corte IDH, Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Sentencia de 17 de junio de 2005. (Fondo, Reparaciones y Costas), <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf>.

¹⁹ Corte IDH, caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf>.

no solo por la Convención (artículo 29.b), sino también por los ordenamientos jurídicos internos.

La Corte IDH subrayó que el «derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva para las comunidades indígenas».²⁰ En una sociedad que se precie de ser multicultural, pluralista y democrática, este derecho debe ser respetado y protegido. Esto implica la obligación de los Estados de garantizar que los pueblos indígenas sean debidamente consultados sobre asuntos que incidan o pueden incidir en su vida cultural y social, siempre teniendo en cuenta sus valores, usos, costumbres y formas de organización.

En este contexto, es relevante mencionar el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que reconoce las aspiraciones de los pueblos indígenas a: «Asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven» tal como lo refiere el preámbulo de dicho convenio.

La sentencia también destaca la importancia de la consulta previa, libre e informada en decisiones que afecten a las comunidades indígenas. Es un recordatorio de que los derechos de los pueblos indígenas no son meramente declarativos, sino que deben ser efectivamente garantizados y protegidos en la práctica.

3. Caso Pueblo indígena Xucuru y sus miembros vs Brasil, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costa, del 5 de febrero de 2018²¹

En esta sentencia, la Corte IDH reiteró la importancia del acceso a recursos judiciales efectivos. Este derecho, consagrado en la CADH, garantiza a toda persona la posibilidad de acudir ante órganos competentes para obtener protección contra actos que violen sus derechos fundamentales. La Corte subrayó que este derecho es uno de los «pilares básicos», no sólo de la CADH, sino también del estado de derecho en una sociedad democrática en el sentido de esta convención.²²

²⁰ Corte IDH, caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador.

²¹ Corte IDH, Caso Pueblo Indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil. Sentencia de 5 de febrero de 2018 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_esp.pdf>.

²² Corte IDH, Caso Pueblo Indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil, párrafo 131.

En el contexto de los pueblos indígenas y tribales, la Corte IDH destacó la necesidad de que los Estados otorguen una protección efectiva que considere las particularidades y características propias de estas comunidades. Esto incluye sus características económicas y sociales, su situación de especial vulnerabilidad, y su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres.

La sentencia del caso del Pueblo indígena Xucuru vs. Brasil es un recordatorio contundente de la importancia del acceso a la justicia para todos, incluidos los pueblos indígenas y tribales. La Corte IDH, al reiterar la relevancia de este derecho, enfatiza la responsabilidad de los Estados de garantizar mecanismos judiciales efectivos que consideren y respeten las particularidades culturales y sociales de los pueblos indígenas. Esta decisión subraya la idea de que los derechos de los pueblos indígenas no son meramente declarativos, sino que deben ser efectivamente garantizados y protegidos en la práctica, respetando su identidad y tradiciones.

4. Caso Norín Catrimán y otros, sentencia del 29 de mayo de 2014²³

La sentencia del caso Norín Catrimán y otros es un claro ejemplo de cómo la falta de consideración hacia la identidad y cultura indígena puede llevar a violaciones de derechos humanos. En este caso, la Corte IDH abordó las consecuencias negativas que la prolongada prisión preventiva puede tener sobre las personas pertenecientes a las comunidades indígenas.

La Corte IDH señaló que no se consideró adecuadamente la condición de siete de las presuntas víctimas como miembros de un pueblo indígena, destacando en particular la situación de los señores Norín Catrimán y Pichun.²⁴ Estos líderes comunitarios, al ser privados de su libertad por un período prolongado, no solo sufrieron como personas, sino que también se generó un impacto negativo en las comunidades a las que pertenecen.

En efecto, los Estados, al interpretar y aplicar su normativa interna, deben garantizar efectivamente los derechos consagrados en la CADH, en específico los artículos 1.1 y 7, considerando las características propias que diferencian a los pueblos indígenas de la población en general, dado que estas características conforman su identidad. La prolongada prisión preventiva puede afectar de manera diferenciada a los miembros de pueblos y comunidades indígenas

²³ Corte IDH, Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, miembros y activista del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile. Sentencia de 29 de mayo de 2014 (fondo, reparaciones y costas). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf>.

²⁴ Corte IDH, Caso Norín Catrimán y otros. párrafo 357.

debido a sus características económicas, sociales y culturales. Además, cuando se trata de líderes comunitarios, esta situación puede tener consecuencias negativas en los valores, usos y costumbres de la comunidad o comunidades en las que ejercen liderazgo.

La sentencia del caso Norín Catrimán y otros resalta la importancia de considerar la identidad y cultura indígena en la toma de decisiones judiciales. La falta de consideración hacia estas particularidades puede llevar a violaciones de derechos humanos y tener un impacto negativo en las comunidades indígenas. Es esencial que los Estados reconozcan y respeten las características propias de los pueblos indígenas y garanticen sus derechos de acuerdo con la CADH.

***5. Opinión consultiva 29/22 enfoques diferenciados de determinados grupos de personas privadas de la libertad*²⁵**

La Opinión Consultiva 29/22 aborda la importancia de considerar enfoques diferenciados para ciertos grupos de personas privadas de libertad, especialmente en el contexto de los pueblos indígenas. La Corte IDH enfatiza la necesidad de que los Estados reconozcan y respeten la diversidad y particularidades de estos grupos.

La heterogeneidad de situaciones de los pueblos indígenas en la región americana es un factor crucial que los Estados deben considerar al tomar decisiones judiciales y políticas. Esta diversidad se refleja no solo en las diferencias culturales, lingüísticas y tradicionales, sino también en las distintas realidades socioeconómicas y políticas que enfrentan estas comunidades.

Además, es esencial que los Estados reconozcan y apliquen los derechos de los pueblos indígenas establecidos en la normativa internacional, constitucional y legal. Esto implica garantizar que las leyes y políticas nacionales estén en consonancia con los estándares internacionales en materia de derechos humanos, especialmente aquellos que se refieren a los derechos de los pueblos indígenas.

La Opinión Consultiva 29/22 subraya la importancia de adoptar un enfoque diferenciado al tratar con determinados grupos de personas privadas de

²⁵ Corte IDH. Opinión Consultiva OC-29/22 de 30 de mayo de 2022. Solicitada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos Enfoques Diferenciados Respecto de Determinados Grupos de Personas Privadas de la Libertad (Interpretación y alcance de los artículos 1.1, 4.1, 5, 11.2, 12, 13, 17.1, 19, 24 y 26 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y de otros instrumentos que conciernen a la protección de los derechos humanos). <https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_29_esp.pdf>.

libertad, especialmente los pueblos indígenas. Los Estados tienen la responsabilidad de reconocer la diversidad de estas comunidades y garantizar que sus derechos, tal como se establecen en la normativa internacional y nacional, sean respetados y protegidos.

VIII. LA SALA DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO

La Sala de Asuntos Indígenas surge como una respuesta institucional a la creciente necesidad de reconocer y proteger los derechos de los pueblos originarios en el Estado de México. Creada mediante el decreto número 142, publicado el 17 de marzo de 2023,²⁶ representa un avance significativo en la consolidación del interculturalismo jurídico en la entidad.

Esta Sala es el resultado de la adición de los artículos 2 bis,²⁷ 20 bis y un último párrafo del artículo 89 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México, al establecer que la función jurisdiccional en esta entidad federativa también se ejerce por una Sala de Asuntos Indígenas. Estos artículos no solo reconocen la composición multicultural y pluriétnica del Estado, sino que también introducen el concepto de interculturalismo jurídico, esencial para comprender y respetar las particularidades de los pueblos originarios, reproduciendo así los postulados del artículo 2 de la CPEUM y del artículo 17 de la Constitución del Estado Libre y Soberano de México.

1. Interculturalismo jurídico

El interculturalismo, según Villoro, implica identificar y comprender cada cultura en su singularidad y en relación con otras. Esta perspectiva busca esta-

²⁶ Gaceta del Gobierno del Estado de México. Viernes 17 de marzo de 2023 Sección Segunda Tomo: CCXV No. 50, <<https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/gct/2023/marzo/mar172/mar172i.pdf>>

²⁷ Artículo 2º bis. En términos de lo previsto por su Constitución, el Estado de México tiene una composición multicultural y pluriétnica sustentada en la fusión de pueblos originarios y culturas. En consecuencia, esta ley protegerá y promoverá el interculturalismo jurídico, respetando la cultura de los pueblos originarios Matlazinca, mazahua, Náhuatl, Otomí y Tlahuica, así como los demás pueblos originarios que constituyen la identidad pluricultural del Estado mexicano. En los casos que involucren personas, comunidades, municipios y pueblos indígenas, se garantizará en todo momento el acceso a la justicia y el respeto a los derechos humanos.

blecer un diálogo entre culturas, reconociendo las relaciones de poder existentes y promoviendo la equidad y el respeto mutuo.²⁸

La jurisprudencia de la Corte IDH junto con la redacción actual de los artículos constitucionales mencionados, reflejan un cambio de paradigma en la percepción de la cultura dominante o hegemónica respecto a las demás culturas. Se trata del reconocimiento de la perspectiva de interculturalidad cuando se vean involucrados derechos de indígenas, al igual que las perspectivas de infancia y de género, la primera fundada en el artículo 4 de la CPEUM en atención al interés superior de los niños, niñas y adolescentes y, la segunda, la perspectiva de género, como una metodología que permite identificar, cuestionar y valorar la discriminación, desigualdad y exclusión basada en el género.

En palabras de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la perspectiva de interculturalidad es un método de análisis que estudia las relaciones de poder entre personas que forman parte de distintas culturas; establece el diálogo entre dichas culturas como algo deseable y posible; identifica la demanda de derechos y las condiciones que impiden su pleno cumplimiento en contextos donde la multiculturalidad es un hecho social, como sucede en México.²⁹

Esta exigencia constitucional implica, en criterio de la Primera Sala, el reconocimiento de la multiculturalidad que caracteriza a la nación mexicana y, por tanto, de la existencia y vigencia de distintos sistemas normativos dentro del territorio nacional: un sistema normativo conformado por las disposiciones jurídicas nacionales e internacionales del Estado central, y otro conformado por los usos y costumbres de los distintos pueblos y comunidades que habitan nuestro país, los cuales incluso podrían estimarse simultáneamente aplicables para el caso de las personas que integran los pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo con su especificidad cultural y particular pertenencia étnica.

2. Competencias de la Sala de Asuntos Indígenas

El artículo 20 bis detalla las atribuciones de la Sala de Asuntos Indígenas, las cuales son:

²⁸ Citado por Gómez Salazar, Mónica, *Los caminos de la interculturalidad, Homenaje a Luis Villoro*. Coordinador Raúl Alcalá Campos, Editorial Porrúa y Tecnológico de Monterrey, p. 2.

²⁹ Amparo en revisión 5465/201, párrafo 76.

- Conocer recursos ordinarios en contra de resoluciones judiciales en donde alguna de las partes se asuma como integrante de algún pueblo indígena y se planteen cuestiones del propio pueblo que se confronte con la tutela de derechos humanos.
- Emitir opiniones consultivas en expedientes relacionados con los pueblos y comunidades indígenas al aplicar sus sistemas normativos, para constatar que en el procedimiento respectivo, se hayan respetado los principios y derechos humanos tutelados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los tratados y convenciones celebrados por México y la Constitución del Estado de México.
- Proponer al pleno, para su aprobación, protocolos de actuación para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico.
- Conocer y resolver los casos relacionados con la protección de los pueblos indígenas que se susciten por conflictos de las recomendaciones emitidas por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.
- Conocer las inconformidades relacionadas con el ejercicio del derecho de consulta y consentimiento libre, previo e informado de los pueblos y comunidades indígenas, con base en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los tratados y convenciones celebradas por el Estado mexicano y Constitución mexiquense.
- La Sala de Asuntos Indígenas podrá allegarse de las pruebas que considere pertinentes y necesarias.

Conforme a lo anterior, la Sala de Asuntos Indígenas tiene atribuciones novedosas, que permearán a toda la actividad jurisdiccional en la entidad, pues, por ejemplo, propondrá al Pleno del Tribunal Superior de Justicia del estado de México un protocolo de actuación para juzgar con perspectiva de interculturalismo jurídico; pero además conocerá de recursos ordinarios, donde alguna de las partes se asuma como indígena y se planten cuestiones propias del pueblo que se confronten con la tutela de derechos humanos; emitir opiniones consultivas en expedientes relacionados con pueblos y comunidades indígenas al aplicar sus sistemas normativos, entre otras.

La creación de la Sala de Asuntos Indígenas en el Estado de México representa un paso significativo hacia el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos originarios. Esta Sala, con sus atribuciones y enfoque intercultural, tiene el potencial de transformar la manera en que se abordan y resuelven los conflictos relacionados con los pueblos indígenas en la entidad.

IX. CONCLUSIÓN

La evolución del reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en México, ha sido un proceso continuo y dinámico. Desde la promulgación de la Constitución de 1917, donde la cuestión indígena se abordaba principalmente desde una perspectiva de tenencia de tierra y acceso a recursos naturales, hasta la actualidad, donde se reconoce una amplia gama de derechos que reflejan la rica diversidad cultural y social de estos pueblos, el camino ha sido largo y complejo.

A través de las distintas reformas constitucionales y la creación de instrumentos jurídicos específicos, se ha buscado responder a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas, reconociendo su contribución fundamental a la identidad y cultura nacionales. Las luchas sociales y las reivindicaciones de estos pueblos han sido cruciales para impulsar estos cambios y garantizar que sus derechos sean respetados y protegidos.

En el Estado de México, la creación de la Sala de Asuntos Indígenas es un claro reflejo de este compromiso y evolución. Esta Sala no solo reconoce la importancia de juzgar con una perspectiva de interculturalidad, sino que también subraya la necesidad de reconocer y respetar la riqueza y diversidad de las culturas indígenas en todas las decisiones judiciales.

La jurisprudencia de la Corte IDH, así como las distintas reformas y leyes estatales, han sentado las bases para un enfoque más inclusivo y respetuoso hacia los pueblos indígenas. Sin embargo, aún queda mucho por hacer. Es esencial que se continúe trabajando en la consolidación de estos derechos y en la promoción de un verdadero diálogo intercultural que permita a todos los mexicanos comprender, valorar y respetar la diversidad cultural que conforma la Nación.

En definitiva, el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas no es solo una cuestión de justicia y equidad, sino también una necesidad imperante para construir un México más inclusivo, diverso y justo.

X. BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá Campos, Raúl, *Los caminos de la Interculturalidad, Estudios en homenaje a Luis Villoro*, Editorial Porrúa, México, 2015.
- Arteaga Nava, Elisur, *Garantías Individuales, Colección textos jurídicos universitarios*, Oxford University Press, México 2009.

Corte IDH, Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Sentencia de 17 de junio de 2005.

(Fondo, Reparaciones y Costas), <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf>

Corte IDH, caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf>

Corte IDH, Caso Pueblo Indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil. Sentencia de 5 de febrero de 2018 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_esp.pdf>

Corte IDH, Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, miembros y activista del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile. Sentencia de 29 de mayo de 2014 (fondo, reparaciones y costas). <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf>

Corte IDH. Opinión Consultiva OC-29/22 de 30 de mayo de 2022. Solicitada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos Enfoques Diferenciados Respecto de Determinados Grupos de Personas Privadas de la Libertad (Interpretación y alcance de los artículos 1.1, 4.1, 5, 11.2, 12, 13, 17.1, 19, 24 y 26 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y de otros instrumentos que conciernen a la protección de los derechos humanos). <https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_29_esp.pdf>

Cossío Díaz, José Ramón, *Voto en contra, Debate*, Penguin Random House Grupo Editorial, México 2019.

Durán Alcántara Carlos, *Derechos indios en México, Derechos pendientes*, Editorial Porrúa, Segunda Edición, México 2006.

Ferrer Mac-Gregor, Eduardo, Escalante López, Sonia, *Derecho Procesal de los Derechos Humanos*, Biblioteca Porrúa de Derecho Procesal Constitucional, Editorial Porrúa, Segunda Edición, México 2014.

Gaceta del Gobierno del Estado de México. Viernes 17 de marzo de 2023 Sección Segunda Tomo: CCXV No. 50, <<https://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/gct/2023/marzo/mar172/mar172i.pdf>>

Martínez Muñoz, Juan Antonio, *Multiculturalismo y Derechos Humanos*, Biblioteca Jurídica Americana, Editorial Porrúa, México 2015.

Marván Laborde, Ignacio, *Nueva edición del Diario de debates del Congreso Constituyente de 1916-1917*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Tomo I, Primera Reimpresión, México 2013.

Silva García, Fernando, *Principio Pro Homine vs Restricciones Constitucionales ¿Es posible constitucionalizar el autoritarismo?*, Biblioteca Porrúa de Derecho Procesal Constitucional, Editorial Porrúa, Primera Edición, Segunda reimpresión, México 2021.

Zaldívar, Arturo, 10 años de derechos, *Autobiografía jurisprudencial*, Tirant lo blanch alternativa, Ciudad de México, 2022.

LA RECONSTRUCCIÓN DOGMÁTICA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL SISTEMA CONSTITUCIONAL MEXICANO

THE DOGMATIC RECONSTRUCTION OF THE RIGHTS OF INDIGENOUS PEOPLE IN THE MEXICAN CONSTITUTIONAL SYSTEM

Arnulfo Daniel Mateos Durán*

RESUMEN: El reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas constituye un paso importante para reivindicar las demandas y necesidades de estos grupos históricamente vulnerables. Este tipo de derechos se caracterizan por el reconocimiento de sistemas de regulación, basados en usos y costumbres, que son paralelos a los procesos de creación de derecho del Estado. Lo anterior, tiene como consecuencia la necesidad de interpretar este derecho consuetudinario de manera armónica con otros derechos constitucionales e internacionales. Asimismo, los derechos de los pueblos indígenas buscan combatir las situaciones de desigualdad que mantienen en situación de extrema vulnerabilidad a estas comunidades, sobre todo, cuando sus miembros son sujetos a un procedimiento jurisdiccional. En el sistema constitucional mexicano, la protección de los derechos indígenas está garantizada por el artículo 2 de la CPEUM y todos los tratados internacionales ratificados por el Estado mexicano. Este texto tiene como objetivo establecer una sistematización de las pretensiones detrás de estos derechos en el sistema jurídico mexicano.

Palabras clave: derechos indígenas; comunidades indígenas; libre determinación; interculturalidad; identidad indígena.

ABSTRACT: *The recognition of the rights of the indigenous people is an important step towards vindicating the demands of these historically vulnerable groups. Those type of rights are characterized by the regulations systems recognition, based on cultural*

* Investigador Postdoctoral en el Instituto Tarello de Filosofía del Derecho en la Universidad de Génova, Italia. Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestría y Doctorado por la Universidad de Heidelberg, Alemania. arnumat03@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2874-5288>.

traditions and customs, which are parallel to the law-making processes of the State. Thus, it is necessary to interpret this customary law in harmony with other constitutional and international fundamental rights. Likewise, the rights of indigenous peoples seek to eradicate the situations of inequality that keep these communities in a situation of extreme vulnerability, particularly, when their members are subject to jurisdictional proceedings. In the Mexican constitutional system, the protection of indigenous rights is guaranteed by Article 2 of the Mexican constitution and all international treaties ratified by the Mexican State. This paper aims to establish a systematization of the claims behind these rights in the mexican legal system.

Keywords: *indigenous rights; indigenous communities; self-determination; interculturality; indigenous identity.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA AUTONOMÍA DE LAS COMUNIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS. III. EL PAPEL DEL ESTADO COMO GARANTE DE LOS DERECHOS Y BIENES DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS IV. LA COSTUMBRE, GOBIERNO Y CULTURA INDÍGENA COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL. V. EL ESQUEMA DE INTERVENCIÓN-RESTRICCIÓN Y EL MODELO DOGMÁTICO DEL DERECHO FUNDAMENTAL HÍBRIDO. 1. ÁMBITO DE PROTECCIÓN. A) ÁMBITO DE PROTECCIÓN PERSONAL. B) ÁMBITO DE PROTECCIÓN MATERIAL. 2. INTERVENCIONES. 3. RESTRICCIONES. VI. CONCLUSIONES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

El Estado mexicano cuenta con un enorme acervo cultural proveniente de las diversas culturas y pueblos originarios que lo integran. Las comunidades indígenas, como descendientes de los pueblos prehispánicos, tienen un lugar indispensable en la cultura e historia de México. Por desgracia, este importante papel no se ha materializado en una situación que permita un total desarrollo de dichas comunidades dentro del territorio mexicano. Por esta razón, fue necesario incorporar en la dimensión del derecho no sólo el reconocimiento de la autonomía de estos pueblos, sino también el deber del Estado de salvaguardar sus tradiciones y evitar su discriminación. Aunque este reconocimiento constitucional es reciente, la importancia de estos derechos no es menor, pues han adquirido relevancia en la jurisprudencia nacional e internacional. Por tal razón, este estudio girará en torno a la protección ofrecida por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) a las comunidades y pueblos indígenas.

El siguiente trabajo tiene por objetivo delinear los rasgos esenciales de los derechos de las comunidades indígenas en México a través de las he-

ramientas desarrolladas por la dogmática de los derechos fundamentales. Si bien, en este espacio no es posible analizar de manera exhaustiva todas las diferentes facetas ofrecidas por los derechos indígenas, no obstante, se buscará abordar y reconstruir de manera precisa las aristas relevantes de este tipo de derecho fundamental. En otras palabras, este estudio busca establecer un sistema para abordar la estructura de los derechos indígenas. Una reconstrucción dogmática de los derechos de los pueblos indígenas permite un examen sistemático de las pretensiones detrás de estos derechos oponibles al Estado; asimismo, a través de un modelo dogmático es posible reconstruir de manera precisa el efecto de la dimensión internacional dentro del sistema jurídico mexicano.

Por ello, en este trabajo se plantearán los siguientes ejes de trabajo: I. Señalar las características esenciales de este derecho dentro del ordenamiento constitucional mexicano. II. Determinar las pretensiones principales contenidas en el artículo 2º de la CPEUM; III. Establecer el esquema base para el control de la constitucionalidad de los derechos indígenas; IV. Elegir un modelo dogmático que permita expresar la dimensión internacional de los derechos indígenas; V. Estudiar cada etapa del examen de control, y; VI. Ofrecer algunas conclusiones.

II. LA AUTONOMÍA DE LAS COMUNIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS

Un elemento importante que caracteriza a este tipo de derecho fundamental es el reconocimiento por parte del sistema constitucional nacional de la existencia de comunidades con regulaciones y costumbres paralelas al Estado, las cuales merecen reconocimiento y una especial protección constitucional. Así, la CPEUM consagra en su artículo 2º, una serie de prerrogativas y derechos para los integrantes de los pueblos originarios dentro del territorio mexicano. En este sentido, en el ámbito constitucional se reconoce la existencia de ciertos órdenes normativos dentro del territorio nacional previos a la entrada en vigor de la actual Constitución y que son el producto de siglos de tradiciones. El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas también puede observarse en la actividad jurisprudencial de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, por ejemplo, la tesis aislada 1a. CCXCVI/2018 (10a.):

La exigencia prevista en la fracción VIII del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos implica el reconocimiento de la multiculturalidad que caracteriza a la Nación Mexicana y, por tanto, de la existen-

cia y vigencia de distintos sistemas normativos dentro del territorio nacional: un sistema normativo conformado por las disposiciones jurídicas nacionales e internacionales del Estado central, y otro conformado por los usos y costumbres de los distintos pueblos y comunidades que habitan nuestro país, los cuales incluso podrían estimarse simultáneamente aplicables para el caso de las personas, pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo con su especificidad cultural y particular pertenencia étnica.¹

La libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas se garantiza dentro del apartado A del artículo 2º de la CPEUM, que versa sobre las siguientes expresiones de autonomía de los derechos fundamentales: 1) Decisión sobre las formas internas de convivencia y organización; 2) Sistemas de regulación interna; 3) Elección de autoridades o representantes; 4) Protección de la lengua, conocimientos, cultura e identidad; 5) Conservación y mejoramiento de su hábitat; 6) Uso y disfrute preferente de los recursos naturales localizados en el lugar que habitan (con excepción de las áreas estratégicas); 7) Representación en los ayuntamientos, y; 8) Acceso a la jurisdicción estatal con garantías especiales derivadas de la identidad indígena. Todos estos derechos y prerrogativas constituyen derechos subjetivos oponibles al Estado en manos de las comunidades indígenas y son una garantía de su autonomía.

III. EL PAPEL DEL ESTADO COMO GARANTE DE LOS DERECHOS Y BIENES DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas comenzó en el año de 1992 con la incorporación al art. 4 CPEUM de un párrafo en el cual el ordenamiento constitucional mexicano reconocía que «la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas» y además establecía un deber de protección legal al legislador al disponer que «la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado».² No obstante, debido a la situación político-social de los años poste-

¹ «Tesis aislada 1a. CCXCVI/2018 (10a.)», *Gaceta del Seminario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre de 2018) 369.

² Margarita Herrera Ortiz, *Manual de derechos Humanos* (Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2003) 57. Para Margarita Herrera Ortiz la incorporación a nivel constitucional del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es producto de la ratificación por parte del Estado mexicano del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Jessika Ei-

riores —en particular, la irrupción al escenario político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional—, esto exigió el reconocimiento de las demandas de las comunidades indígenas, por lo que fue necesaria una posterior reforma constitucional que detallara de manera más completa la amplitud de la protección estatal a las comunidades y pueblos indígenas.³

Con motivo de la reforma constitucional del 14 de agosto de 2001 que incorporó el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en el artículo 2º de la CPEUM, existe un deber de protección por parte del Estado mexicano para todos los miembros de las comunidades indígenas. Este deber se traduce no sólo en un reconocimiento de su autonomía derivada de los usos y costumbre de estos pueblos, sino también de los deberes de protección por parte de los órganos del Estado mexicano respecto de estas comunidades. El deber de protección del Estado mexicano respecto a los integrantes de las comunidades indígenas constituye un elemento muy importante para entender el apartado B del artículo 2 de la CPEUM. En este apartado existe un deber para todos los niveles de gobierno de establecer los medios institucionales y políticos para «promover la igualdad de las oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria».

Todas las prerrogativas y deberes de protección contenidos en los apartados A y B son derechos subjetivos de las comunidades y de sus miembros que son oponibles/exigibles al Estado mexicano. A esta serie de derechos también deben agregarse los derechos fundamentales internacionales contenidos en los tratados internacionales ratificados por el Estado mexicano.

IV. LA COSTUMBRE, GOBIERNO Y CULTURA INDÍGENA COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL

Una de las primeras cuestiones que debemos aclarar es qué tipo de pretensiones frente el Estado subyacen detrás de los derechos indígenas, en otras

chler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem* (Baden-Baden: Nomos, 2022). De igual forma, Jessika Eichler considera que la ratificación del Convenio 169 representa de manera general un gran paso para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas: «Con la ratificación del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT se aproxima uno a un reconocimiento comprehensivo de los derechos indígenas y, por ello, de expectativas de autonomía, desarrollo autodeterminado, derechos sobre la tierra y los recursos, consulta y participación» (Traducción Libre).

³ Véase, Héctor Fix-Fierro y Jacqueline Martínez Uriarte, *Derechos humanos. Cien años de evolución de los derechos en la constitución mexicana* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018) 109.

palabras, cuál función de los derechos fundamentales está presente dentro de estos derechos.⁴ Podría partirse de la idea de que en el caso de los derechos indígenas hay fuertes indicios de que se trata de derechos que exigen *prima facie* una omisión por parte del Estado, es decir, un derecho de defensa. Si se observa el apartado A del artículo 4 de la CPEUM es posible reconocer el carácter primordial de defensa tutelado por este tipo de derecho. Lo anterior se explica por el hecho de que las costumbres y tradiciones indígenas tuvieron un origen previo a la forma de Estado actual en el territorio mexicano. En este sentido, la pretensión nuclear detrás de estos derechos es un deber de omisión por parte de las autoridades mexicanas en los casos donde las leyes y actos de autoridad intervengan en los derechos de los pueblos indígenas reconocidos constitucionalmente. La mayoría de las garantías reconocidas dentro del apartado A exigen una omisión por parte del Estado, sin embargo, las fracciones III y VIII estipulan ciertos deberes estatales que los diferenciarían de los derechos de defensa, por lo que podrían ser considerados como derechos de prestación a organización y procedimiento.⁵

Por otro lado, si se observa el apartado B del artículo 2º de la CPEUM el carácter *prima facie* de los derechos de defensa es menos claro. Este apartado B dispone en su primer párrafo:

La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo

⁴ Martin Véase, Borowski, *Elementos esenciales de la dogmática de los derechos fundamentales*, trad. Arnulfo Daniel Mateos Durán (Ciudad de México, Tirant lo blanc, 2022) 175-213. Aunque no existe una clasificación exhaustiva de las diversas facetas de protección que ofrecen los derechos fundamentales, al menos, dentro de la dogmática de los derechos fundamentales alemana, los derechos fundamentales pueden clasificarse de acuerdo con su función en: 1) Derechos de defensa; 2) Derechos prestación, y; 3) Derechos de igualdad.

⁵ Borowski, *Elementos esenciales...*, 224. Martin Borowski describe este tipo de derechos de prestación de la siguiente manera: «Distintivo de los derechos a organización y procedimiento es la idea del procedimiento. Los procedimientos son sistemas de reglas y/o principios para la producción de un resultado. Este resultado se califica como positivo, cuando es el producto del respeto de todas las reglas y/o principios, en caso contrario, se califica como negativo. En modelo puramente procedimental, los estándares materiales no juegan ningún rol. Sin embargo, dentro del ámbito de los derechos, los procedimientos no pueden sustituir completamente a los estándares materiales. El procedimiento es solamente un medio para justificar en la mayor medida posible los estándares materiales y para llenar el margen de discrecionalidad abierto por ellos». Una reconstrucción completa de los derechos de prestación puede verse en esta misma obra, 175-269.

integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Este párrafo contiene un deber general de acción por parte del Estado mexicano dirigido a combatir las situaciones de desigualdad que puedan afectar a los indígenas. Esta disposición tiene por objetivo garantizar *la igualdad fáctica*⁶ de los pueblos indígenas dentro del territorio mexicano. Dicha *igualdad fáctica* es alcanzada a partir de una serie de deberes estatales dispuestos por el mismo apartado B y los cuáles son los siguientes: 1) Fortalecimiento de las economías locales a través de la coordinación de los tres niveles de gobierno y la asignación de presupuestos por medio de las autoridades municipales; 2) Se debe garantizar acceso a la educación en sus distintos niveles y ofrecer apoyos económicos para garantizar los estudios; 3) El Estado tiene que garantizar el acceso a los servicios de salud de los pueblos indígenas; 4) Mejoramiento de los espacios de convivencia y de vivienda; 5) Promover la situación de las mujeres indígenas dentro de las comunidades; 6) Establecer las condiciones para el acceso de las comunidades indígenas a los medios de comunicación; 7) Aplicación de estímulos para la creación de empleos y mejora económica; 8) Protección consular a los pueblos indígenas como migrantes extranjeros, y; 9) Participación de los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo. Aunque varios de estos derechos ya están reconocidos y protegidos por otras disposiciones constitucionales, lo importante de este apartado B es el reforzamiento de estos para las comunidades indígenas. En este sentido, la Constitución mexicana dispone una protección reforzada y prioritaria para los miembros de las comunidades y pueblos indígenas.⁷

El carácter *positivo* o de *acción* —en oposición al carácter *negativo* o de *omisión* dentro de los derechos de defensa— de las medidas anteriormente señaladas conduciría a la conclusión de que el apartado B se refiere primordialmente a derechos de prestación. No obstante, en este punto habría que volver a dar un vistazo a la frase «para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria», pues como ya men-

⁶ Martin Borowski, «La reconstrucción de Robert Alexy del derecho a la igualdad», en *Derecho, argumentación y ponderación. Ensayos en honor a Robert Alexy*, ed. Gonzalo Villa-Rosas et al. (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2023) 348-380. Véase, en lo relativo a la *igualdad fáctica* y su diferencia de la *igualdad jurídica*.

⁷ Borowski, «La reconstrucción...», 348-380. Véase, sobre en qué medida esta protección prioritaria puede considerarse como una discriminación frente a otros individuos —que no forman parte de ninguna comunidad o grupo indígena dentro del territorio mexicano—, constituye un problema relativo a una colisión entre igualdad jurídica e igualdad fáctica.

cionamos, todas las medidas contenidas por el apartado B tienen como finalidad garantizar la *igualdad fáctica* de los pueblos indígenas —lo cual es justificado si se considera la discriminación histórica que han sufrido estos pueblos ancestralmente—. Así, todas las medidas estatales exigidas por el apartado B pueden entenderse como prestaciones necesarias para alcanzar la igualdad fáctica de los pueblos y comunidades indígenas. Este criterio conduciría, por lo tanto, a considerar como constitucionales los tratos diferenciados dentro del ordenamiento mexicano en favor de los integrantes de las comunidades indígenas, trato diferenciado que puede materializarse en medidas estatales a favor de estos grupos.

Un ejemplo de estas pretensiones lo encontramos en la tesis aislada 1a.XXVI/2021 (10a.) de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la cual se reconoce un trato desigual a favor de los pueblos indígenas en materia de comunicaciones, como se puede observar en el criterio jurídico de la citada tesis:

La Constitución General individualiza a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos diferenciados para establecerlos como beneficiarios de un tipo especial de concesión y de medidas para remediar la discriminación que han sufrido, tanto en las condiciones de adquisición como de operación de las concesiones sobre el espectro radioeléctrico, por tanto, *es inconstitucional que la ley someta a estos grupos a reglas que no reconozcan su diferencia*.⁸

Aquí es visible la función de los derechos fundamentales que reviste a las pretensiones dentro del apartado B del artículo 2 de la CPEUM, es decir, son derechos de igualdad modulados a pretensiones de exigir un actuar (prestación) por parte del Estado. Lo importante de las medidas estatales contenidas en el apartado B, es la consecución de igualdad a través de las prestaciones estatales.⁹

⁸ «Tesis aislada 1a. XXVI/2021 (10a.)», *Semanario Judicial de la Federación*, Libro 2, Tomo II (Julio de 2021) 1656 (Resaltado agregado).

⁹ Aquí podría decirse que se tratan de derecho de prestación derivados. Borowski, *Elementos esenciales*... 209. Martín Borowski define este tipo de derechos de la siguiente manera: «Los derechos de participación derivados o derechos de prestaciones derivados conceden pretensiones a prestaciones, que serían concedidas a otros sujetos en la misma situación, o a la participación en una organización existente, que también sería concedida a otros. Aquí lo decisivo es el argumento del trato igualitario, los derechos de prestación derivados son derechos de igualdad en el ámbito de las prestaciones».

V. EL ESQUEMA DE INTERVENCIÓN-RESTRICCIÓN Y EL MODELO DOGMÁTICO DEL DERECHO FUNDAMENTAL HÍBRIDO

Como se mencionó al inicio, el objetivo de este trabajo es explicar los derechos indígenas a través de las herramientas desarrolladas por la dogmática de los derechos fundamentales. Por esta razón, urge establecer la estructura del examen de constitucionalidad en los casos donde se vean lesionados los derechos indígenas. Así, el modelo del examen de constitucionalidad será el ofrecido por el esquema de intervención-restricción. Este esquema parte de la distinción entre lo protege *prima facie* un derecho fundamental y la garantía efectiva de este derecho al aplicarse las restricciones.¹⁰ Este esquema cuenta con tres etapas: 1) Ámbito de Protección; 2) Intervención, y 3) Restricciones.¹¹ Los derechos indígenas serán abordados a partir de los criterios establecidos por cada una de las etapas de este examen de control de constitucionalidad.

Sin embargo, antes de comenzar con el análisis dogmático de los derechos de los pueblos indígenas, existen dos cuestiones que deben abordarse. La primera se refiere a cuáles funciones de los derechos fundamentales previstos en el artículo 2 de la CPEUM (apartado A y B) abordaremos en este trabajo.

Cabe destacar que en la etapa de las restricciones, en caso de que sea necesario realizar un test de proporcionalidad para justificar la restricción de los derechos indígenas —o viceversa, es decir, justificar la restricción de otro derecho fundamental para garantizar los derechos indígenas— los principios detrás del test de proporcionalidad son distintos. En los derechos de defensa del apartado A, el principio rector del test es la «prohibición de la medida excesiva», para los derechos de prestación contenidos en las fracciones III y VIII del apartado A, sería la «prohibición de la medida mínima»,¹² mientras que en los derechos de igualdad es el «principio de igualdad».

¹⁰ Véase, Arnulfo Daniel Mateos Durán, «La separación del ‘ámbito de protección’ respecto de las ‘restricciones’ en los derechos fundamentales. Una discusión de la dogmática alemana», *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLX, núm. Extraordinario (2019) 277-298.

¹¹ Véase, «Tesis aislada CCLXIII/2016 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 36, Tomo II (noviembre de 2016) 915. Este examen ha encontrado cabida en el ordenamiento jurídico mexicano dentro de la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. En cada etapa se analizarán las características importantes del derecho fundamental cuestión a examinar, cuando no se supere una etapa, concluirá el examen con la declaratoria de constitucionalidad de la ley o acto de autoridad.

¹² Véase, Borowski, *Elementos esenciales...*, 253-256.

Debido a la complejidad que conlleva el análisis de los derechos de igualdad —en este caso, analizar si las medidas estatales llevadas a cabo por el Estado son suficientes para alcanzar igualdad fáctica o si al Estado se le exige actuar con base en las prestaciones contenidas en el apartado B derivado de la desigualdad fáctica—, en este trabajo sólo se analizarán las garantías de protección contenidas en el apartado A del artículo 2 de la CPEUM (pretensiones derivadas de los derechos de defensa y de prestación), por lo que no se abordarán los deberes estatales en materia de acceso a los medios de comunicación de los pueblos indígenas ni las consultas indígenas.

La segunda cuestión que merece una mención especial se refiere al impacto de la dimensión internacional de los derechos fundamentales, en otras palabras, los derechos fundamentales internacionales incorporados a la Constitución mexicana gracias al artículo 1°, párrafo 1. La expansión del parámetro de control derivado de la reforma constitucional de derechos humanos en 2011 y el efecto de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en el sistema, exige de los operadores jurídicos que consideren la dimensión internacional al aplicar e interpretar los derechos indígenas en el ámbito nacional. Por esta razón, el modelo dogmático a elegir dentro de este estudio es el «modelo del derecho fundamental híbrido».¹³ Según este modelo, el operador jurídico nacional al interpretar y aplicar un derecho fundamental en el ámbito nacional debe construir el derecho fundamental a partir de todas las normas contenidas en la Constitución y en los tratados internacionales con rango constitucional.¹⁴ De allí que, el derecho fundamental híbrido es una *amalgama* de todas las normas jurídicas contenidas en los catálogos nacionales e internacionales. Esta *hibridación* tendrá lugar en cada una de las etapas del esquema de Intervención-Restricción; mediante este modelo dogmático pueden superarse criterios jurisprudenciales como el establecido por la C.T. 293/2011 y, además, permite arribar a resultados justificables constitucionalmente.

Con estas dos cuestiones aclaradas, podemos comenzar con el estudio dogmático de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

¹³ Véase, Arnulfo Daniel Mateos Durán, «La estructura de la ponderación convencionalizada. Criterios para el control judicial de la prisión preventiva oficiosa», *Revista Penal México* 23 (2023): 124-126; Arnulfo Daniel Mateos Durán, *Das Verhältnis zwischen nationalen und inkorporierten internationalen Grundrechten* (Baden-Baden: Nomos, 2023): 253- 264.

¹⁴ *Ídem*.

1. *Ámbito de protección*

Por ámbito de protección se entiende la protección constitucional garantizada *prima facie* por el derecho fundamental en cuestión y quiénes son los portadores del derecho fundamental. El ámbito de protección se contrapone a las restricciones, por lo que los derechos y prestaciones contenidas en el artículo 2° CPEUM ofrecen una protección *prima facie* hasta que son aplicadas las restricciones. El ámbito de protección se interpreta a partir de las disposiciones con rango constitucional (los derechos fundamentales de la Constitución mexicana y los tratados internacionales).¹⁵

a. *Ámbito de protección personal*

El ámbito de protección personal se refiere a quién o quiénes son los portadores o titulares del derecho fundamental en cuestión.¹⁶ Aquí la redacción del artículo 2°, párrafo 3 CPEUM nos ofrece los elementos que permiten determinar quiénes son los portadores de este tipo de derecho: «La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas».

Dentro del derecho de las personas indígenas, el elemento *identidad indígena* juega un papel clave al dar acceso a las garantías contenidas en el artículo 2° CPEUM y los tratados internacionales en materia de derechos indígenas y pueblos originarios. En este punto, el concepto de *autoadscripción* es determinante para establecer al portador del derecho fundamental y así abrir el ámbito de protección material. Conforme a este concepto, el portador del derecho fundamental decide por sí mismo autoadscribirse o autoreconocerse como *indígena* al asumir como propios los rasgos sociales y las pautas culturales que caracterizan a los miembros de los pueblos indígenas.¹⁷ En tal sentido, el portador del derecho fundamental es quien reconoce formar parte de una comunidad indígena y no el Estado, a través de sus órganos, quien finca dicha característica al portador del derecho fundamental. La acreditación de la calidad de indígena no requiere de formalidades o documentos por parte del

¹⁵ Lo que no impide que el ámbito de protección de los derechos indígenas no pueda ser ampliado por las legislaturas de las entidades federativas. Véase, «Tesis aislada 2ª. CXXXIX/2002», *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Tomo XVI (noviembre de 2002) 446.

¹⁶ Véase, Borowski, *Elementos esenciales...*, 82.

¹⁷ «Tesis aislada 1a. CCXII/2009, *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Tomo XXX (diciembre, 2009) 291.

portador.¹⁸ La declaratoria de pertenencia a una comunidad indígena reside en el portador del derecho, mediante esta declaración surge el deber de los órganos del Estado de garantizar las protecciones reconocidas constitucionalmente para este grupo. En resumen, la garantía constitucional despliega su protección *prima facie* a partir de la autoidentificación como *indígena* del portador del derecho fundamental.¹⁹

Aunque el reconocimiento de la calidad indígena pertenece esencialmente al portador del derecho fundamental, puede presentarse una excepción en el caso de la procuración de justicia, porque dada la situación de que el titular no haya realizado dicha autoadscripción, el juez tiene la obligación de llevar a cabo de oficio todas las gestiones necesarias para determinar la calidad de *indígena* del procesado.²⁰ La apreciación por parte del juzgador debe ser completa (no parcial), ya que debe existir una sospecha fundada por parte de la autoridad u órgano ministerial.²¹ A partir de esta sospecha, el juzgador debe realizar de oficio todas las diligencias necesarias para determinar si la persona sujeta a una investigación o proceso penal cuenta con la calidad de *indígena*. Asimismo, el nivel de dominio del idioma español del portador del derecho, si bien es necesario para obtener ciertas ventajas procesales, no es un factor determinante para identificar la pertenencia a una comunidad indígena.²²

Sin embargo, hay que señalar que los efectos de la autoadscripción pueden modularse en tanto que el reconocimiento del carácter indígena supone sólo el reconocimiento de los efectos jurídicos que conlleva dicho reconocimiento más no otros beneficios procesales, por ejemplo, la autoadscripción no puede ser una razón para la reposición de un procedimiento, en tanto una persona que se autoadscribe como indígena haya sido capaz de comprender y hacerse comprender durante un juicio, una vez dictada la sentencia de primera instancia.²³

¹⁸ «Tesis de jurisprudencia 1a./J. 57/2022 (11a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 14, Tomo V (junio, 2022) 4016.

¹⁹ El criterio de *autoadscripción* se parece a la autognosis a una religión o comunidad religiosa de una persona. Relativo a las características de la *autognosis* en materia de derechos fundamentales. Véase, Martín Borowski, *Cuestiones esenciales de la libertad de creencia y de conciencia en Alemania*, trad. Arnulfo Daniel Mateos Durán (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018) 23-71.

²⁰ «Tesis de jurisprudencia 1a./J.59/2013 (10a.)», *Gaceta del Seminario Judicial de la Federación*, Libro 1, (diciembre, 2012), Tomo I, 287.

²¹ «Tesis de jurisprudencia 1a./J.59/2013 (10a.)», 287.

²² «Tesis de jurisprudencia 1a./J. 115/2013 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 1, Tomo I (diciembre, 2013) 281.

²³ «Tesis aislada 1a. CCCXXX/2014 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 11, Tomo I (octubre, 2014) 611.

Por su parte, la dimensión internacional de los derechos fundamentales en México también otorga un lugar especial a la *identidad indígena*, como criterio determinante para aplicar las disposiciones en materia indígena a los portadores de estos derechos. Un ejemplo de esto lo encontramos en el artículo 1°, inciso 2 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, el artículo 33, inciso 1 de la Declaración de las Naciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, así como el artículo 1°, inciso 2 de la Declaración Americana sobre los Pueblos Indígenas.

Vale mencionar que aunque los derechos indígenas pertenecen a un colectivo, estos deben entenderse como derechos individuales de los integrantes de una comunidad indígena.²⁴ Los individuos que se identifiquen como indígenas adquieren sus derechos por formar parte de una comunidad indígena; por eso tienen legitimación para interponer un juicio de amparo contra intervenciones en los derechos fundamentales de la comunidad a la que pertenecen.²⁵ Sin embargo, esto no supone que los miembros de la comunidad no puedan oponer otros derechos fundamentales de la Constitución u otros tratados frente a las prerrogativas concedidas por el artículo 2 de la CPEUM a los pueblos indígenas.²⁶ Es decir, el reconocimiento de la autonomía de una cierta comunidad indígena no puede conducir a que los miembros de la misma comunidad no puedan combatir los usos y costumbres de la comunidad que afecten sus derechos fundamentales. Por último, otros posibles portadores de los derechos indígenas son los «pueblos y comunidades afromexicanas», como lo señala el apartado C del artículo 2° CPEUM. De este modo, estos grupos gozan de los mismos derechos y prerrogativas que los pueblos indígenas.

²⁴ La Constitución mexicana en el artículo 2°, párrafo 4 define lo que se entiende por *comunidades indígenas*: «Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres».

²⁵ Véase, «Tesis aislada 1ª. CCXXXV/2012», *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Libro XXIII, Tomo 1 (agosto, 2013) 735.

²⁶ Martin Borowski, *Grundrechte als Prinzipien* (Baden-Baden: Nomos, 2018) 55. Esto es posible si se entiende que detrás de los derechos de las colectividades se encuentran derechos individuales, en palabras de Martin Borowski: «Según la idea fundamental, los derechos de las personas jurídicas — portadoras de derechos fundamentales — no persiguen la promoción de los intereses de un colectivo o una creación ficticia, sino que detrás de estas personas jurídicas se encuentran personas físicas; aun cuando estén en mayor o menor grado de forma subliminal. La persona jurídica independiente y portadora de los derechos fundamentales no es por ello el fin en sí mismo, sino que permanece en servicio de la efectiva organización de los derechos de los individuos organizados en colectividad» (Traducción Libre).

b. Ámbito de protección material

Por ámbito de protección material se entiende a los actos y situaciones que se encuentran dentro de la esfera de protección del derecho fundamental.²⁷ En el caso de los derechos indígenas, los apartados A y B establecen claramente las situaciones que gozan de protección constitucional, así como los deberes del Estado respecto a las comunidades indígenas. Como ya se mencionó, en este examen abordaremos únicamente las pretensiones contenidas en el apartado A.²⁸

Entre las diversas prerrogativas de los pueblos indígenas contenidas en el apartado A, el reconocimiento de la jurisdicción indígena (con fundamento en el apartado A, fracción II del artículo 2° de la CPEUM), faculta a los pueblos indígenas a crear sus propios sistemas de regulación y solución de conflictos internos.²⁹ Asimismo, un derecho de suma importancia es la libre determinación de los pueblos indígenas, la cual es producto de la interpretación armónica de las fracciones III y VII del apartado A del artículo 2° de la CPEUM.³⁰ Con fundamento en estas disposiciones, los pueblos y comunidades indígenas pueden elegir a sus representantes de acuerdo con «sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales» y debe garantizarse su representación en los ayuntamientos en los municipios con población indígena.³¹ Ejemplo de ello es el artículo 3° de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y el artículo

²⁷ Borowski, *Elementos esenciales...*, 90. En palabras de Martin Borowski: «A través de la interpretación de los conceptos del ámbito de protección material se fija el bien protegido. En los derechos de defensa, estos son actos del portador de derechos fundamentales o situaciones. Protegidos se encuentran el determinar el lugar, el tiempo y la forma del ejercicio del derecho fundamental».

²⁸ Asimismo, en este trabajo no se profundizará en la autonomía de los pueblos indígenas en material electoral, puesto que dicho tema requeriría un desarrollo que superaría con creces el espacio de este trabajo.

²⁹ Este derecho también cuenta con presencia dentro de la jurisprudencia de la Suprema Corte. Véase, Suprema Corte de Justicia de la Nación, «Amparo Directo 6/2018», Primera Sala, Min. Juan Luis González Alcántara Carrancá, sentencia de 21 de noviembre de 2019 (México) 49-52. Un estudio más detallado sobre el tema puede encontrarse en Juan Luis González Alcántara, «La jurisdicción indígena como una manifestación del diálogo jurisprudencial», en *Aportes de Sergio García Ramírez al sistema interamericano de derechos humanos*, comp. María Elisa Franco Martín del Campo, et al. (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2022) 59-73.

³⁰ «Tesis aislada 1a. CXII/2010», *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Tomo XXXII (noviembre, 2010) 1214.

³¹ «Tesis aislada 1a. CXII/2010», 1214.

III y XXI de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.³²

Relativo a la protección y garantías de las lenguas indígenas, la jurisprudencia de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha establecido que el derecho a «usar y enriquecer las lenguas indígenas», contenido de la fracción IV del apartado A del artículo 2° de la CPEUM, no es únicamente un derecho colectivo de una determinada comunidad indígena, sino que además cuenta con una faceta individual —el lenguaje es un elemento «de la identidad de los pueblos y de las personas en lo particular»—.³³ Asimismo, la jurisprudencia ha reconocido que la validez y preservación de las lenguas indígenas no están constreñidas por los límites territoriales de la comunidad indígena particular, sino que tienen una vigencia en «todo el ámbito geográfico, y en todas las áreas, política o cultural».³⁴ Por último, el derecho a «usar y conservar las lenguas indígenas» también está vinculado con la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, por lo que existe aquí un deber por parte del Estado mexicano de garantizar la preservación y mantenimiento de estas lenguas.³⁵ La dimensión internacional de este derecho está garantizada en el artículo 28 del Convenio no. 169 y el artículo XIV de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas.³⁶

³² Sobre los efectos de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el derecho a la libre determinación, Véase, María del Carmen Alanís Figueroa, «Transcendencia de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Derecho Electoral Regional», en *La tutela de los derechos político-electorales de los pueblos y comunidades indígenas en América Latina*, coord. Gema N. Morales Martínez e Irma Ramírez Cruz (Ciudad de México: Tirant lo blanch, 2020) 19-31.

³³ «Tesis aislada 1a. CXLVII/2016», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 31, Tomo I (junio, 2016) 705.

³⁴ «Tesis aislada 1a. CLIV/2016 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 31, junio de 2016, tomo I, p. 698.

³⁵ «Tesis aislada 1a. CXLVI/2016 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 31, Tomo I (junio, 2016) 703.

³⁶ Dante M. Negro Alvarado describe la idea detrás del concepto de *libre determinación* contenido en la Declaración Americana sobre los Derechos los Pueblos Indígenas de la siguiente manera: «Con relación a la libre determinación de su condición política, concepto amplio y que generó algunas alarmas iniciales, la Declaración Americana estableció dos salvaguardas importantes que permiten entender su correcto alcance. La más relevante señala que nada en dicho instrumento se entenderá en el sentido de autorizar o alentar acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes (artículo 4). Esta fórmula fue el resultado de un balance obtenido durante el proceso de negociación de la Declaración entre el interés de los Estados por que se respete su integridad territorial y soberanía, y el interés de los pueblos indígenas de poder determinar su desarrollo en

Por su parte, el acceso a la justicia es una de las cuestiones que más desarrollo ha encontrado en la actividad jurisdiccional mexicana. La Constitución en su artículo 2° apartado A, fracción VIII establece una protección especial a los miembros de las comunidades indígenas que, en el caso del acceso a la justicia, esta protección se materializa en ventajas procesales y deberes para las autoridades jurisdiccionales dentro del proceso. Entre estos beneficios, podemos mencionar que, la garantía de acceso a la jurisdicción de los pueblos indígenas consagra el deber del Estado de proporcionar un intérprete y a falta de uno, se debe corregir el proceso.³⁷

De igual forma, esta protección especial puede materializarse en la eliminación de ciertas prohibiciones procesales para los pueblos indígenas, por ejemplo, la posibilidad de las comunidades indígenas, como colectivo con una protección constitucional, de promover el amparo contra actos y omisiones de las autoridades públicas que lesionen sus derechos fundamentales.³⁸ Asimismo, el ordenamiento jurídico mexicano reconoce la aplicación del derecho consuetudinario dentro de un proceso judicial en la medida que no contravenga la Constitución mexicana y los derechos fundamentales protegidos por ella (lo cual implicaría también los derechos fundamentales contenidos otros tratados internacionales).³⁹

Así, el acceso a la jurisdicción del Estado por parte de los pueblos indígenas crea un deber de las autoridades jurisdiccionales de considerar las «costumbres y especificidades culturales» en todos los juicios y procedimientos, incluso cuando se aplican normas penales.⁴⁰ Este deber de «interpretación

función de sus costumbres, tradiciones y culturas». Dante M. Negro Alvarado, «La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: principales alcances», en *El desarrollo humano y la protección de los derechos humanos en poblaciones vulnerables*, ed. por Karen Giovanna Añños Bedriñana (Madrid: Editorial DYKINSON, 2021) 235. Relativo a las posibles tensiones en el concepto de *libre determinación* entre la Declaración Americana sobre Pueblos Indígenas y la Declaración de las Naciones Unidas, véase, Bartolomé Clavero, «La Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria», *Pensamiento Constitucional* 21 (2016): pp. 13-20.

³⁷ «Tesis aislada 1a. CCCXXXI/2024 (10a.)», *Gaceta del Seminario Judicial de la Federación*, Libro 11, Tomo I (octubre, 2014) 609.

³⁸ «Tesis aislada 1a. CCXXXV/2013 (10a.)», *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Libro XXIII, Tomo I (agosto, 2013) 735.

³⁹ «Tesis aislada 1a. CCXCVIII/2018», *Gaceta del Seminario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre, 2018) 366.

⁴⁰ «Tesis aislada 1a. CCXI/2009», *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Tomo XXX (diciembre, 2009) 290.

intercultural»⁴¹ representa un diálogo entre la jurisdicción estatal y las particularidades culturales de las comunidades indígenas. Dependiendo de la materia del procedimiento,⁴² las ventajas procesales para los pueblos indígenas se materializan en distintos deberes para la autoridad jurisdiccional. Un ejemplo de esto, se puede encontrar en las exigencias del acceso a la justicia en el ámbito penal de las personas indígenas:

En el ámbito del proceso penal, se deben determinar cuatro cuestiones: i. Verificar la existencia y vigencia de la costumbre en los términos alegados por la persona imputada; esto es, si la conducta de que se trata se refiere a una práctica de la comunidad de la que proviene la persona inculpada [...]; ii. Considerar las particulares necesidades de protección del sujeto de derecho y el contexto cultural en que éste se desarrolla y ocurre la conducta; [...] iii. Determinar si la costumbre documentada, resulta válida; es decir, no contraviene las prohibiciones absolutas en materia de derechos humanos, ni ocasiona una restricción ilegítima que no pueda justificarse como necesaria en una sociedad multicultural, y iv. Precisar qué papel tiene la costumbre en el proceso judicial.⁴³

En el mismo criterio se establece la necesidad de ponderar la protección especial otorgada constitucionalmente a los pueblos indígenas (materializada en el reconocimiento de los usos y costumbres) en algún elemento del delito para la consecución de una excluyente, atenuante o para evaluar el establecimiento de la pena. Lo anterior es relevante en la etapa de las restricciones.

Desde la perspectiva de la dimensión internacional, la Corte IDH ha señalado en el caso *Norín Catrimán y otros vs. Chile*, que es justificable una aplicación discriminatoria de la ley penal si un miembro de la comunidad es condenado basándose en estereotipos negativos relativos al grupo técnico.⁴⁴ Aunque en el mismo caso, la Corte Interamericana dispone que la mayor aplicación de una ley penal a miembros de la una comunidad indígena no constituye en sí una aplicación selectiva que implique una discriminación.⁴⁵

⁴¹ Véase, «Tesis aislada 1a. CCXCIX/2018 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre, 2018) 337.

⁴² Un ejemplo de jurisprudencia sobre derechos indígenas en materia civil puede verse en: «Tesis aislada 1a. CCXXXI/2014», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 11, Tomo I (octubre, 2014) 609.

⁴³ «Tesis aislada 1a. CCCI/2018 (10ª.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre, 2018) 368.

⁴⁴ Corte IDH, «Norín Catrimán y otros vs. Chile», sentencia de 29 de mayo de 2014 (fondo, reparaciones y costas) párr. 223.

⁴⁵ Corte IDH, «Norín Catrimán y otros vs. Chile», párr. 218-219.

2. Intervenciones

Por intervención se entiende cualquier afectación a través de una ley o un acto de autoridad al ámbito de protección (personal/material) ofrecido por el derecho fundamental.⁴⁶ La intervención representa el puente entre la protección ofrecida *prima facie* por el derecho fundamental y las razones que justifiquen su limitación (restricciones de los derechos fundamentales). En el caso de los derechos indígenas se considerará como una intervención cualquier ley o acto de autoridad que lesione alguno de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas consagrados por la Constitución mexicana y los tratados internacionales ratificados por el Estado mexicano.

En esta etapa resulta determinante establecer los requisitos son necesarios para clasificar una ley o acto de autoridad como una intervención⁴⁷ en los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. A partir de la jurisprudencia puede inferirse que los requisitos para clasificar una ley o acto de autoridad como una intervención en los derechos de los pueblos indígenas no son muy estrictos, por lo que cualquier afectación fáctica a los derechos fundamentales de estas comunidades, será considerada una intervención.⁴⁸

3. Restricciones (*justificación constitucional*)

Las restricciones constituyen elementos negativos que justifican que ceda la protección *prima facie* garantizada por los derechos fundamentales. Las restricciones deben contar con un fundamento en una norma constitucional, independientemente de si la restricción del derecho fundamental se efectúa con base en la aplicación de una ley. En el caso de los derechos indígenas, el artículo 2 de la CPEUM contiene una serie de restricciones que van desde límites contenidos en el texto de la Constitución mexicana (por ejemplo, límites a la propiedad indígena justificados por las «áreas estratégicas», conforme al artículo 2, apartado A, fracción VI), hasta restricciones contenidas en las leyes de las entidades federativas (por ejemplo, el párrafo segundo de la fracción VII del artículo 2 de la CPEUM).

⁴⁶ Véase, Arnulfo Daniel Mateos Durán, «El concepto de intervención de los derechos fundamentales en el test de proporcionalidad. Un estudio de la dogmática alemana», en *El test de proporcionalidad. Convergencias y divergencias*, coord. Diana Beatriz González Carvallo y Rubén Sánchez Gil (Ciudad de México: Centro de Estudios Constitucional de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021) 152-153.

⁴⁷ Mateos Durán, «El concepto...», 153-154.

⁴⁸ Un ejemplo de esto puede verse en: «Tesis aislada 1a. CCCLXVII/2015 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 24, Tomo I (noviembre, 2015) 989.

Aunque el artículo 2° de la CPEUM en su párrafo quinto reconoce la libre determinación de los pueblos, tal derecho se ejercerá dentro del «marco constitucional». En este sentido, el reconocimiento de la autonomía de las comunidades indígenas sólo es posible cuando el ejercicio de los derechos indígenas se sujete a los principios generales y otros derechos fundamentales reconocidos en la Constitución —si nos atenemos a lo dispuesto por el artículo 1°, párrafo 1 de la CPEUM también se referiría a los derechos fundamentales contenidos en los tratados internacionales e incorporados al sistema jurídico mexicano—. Este carácter *marco* de la Constitución mexicana es importante al momento de interpretar y aplicar los derechos indígenas, puesto que la necesaria armonización de las costumbres y tradiciones indígenas con la Constitución mexicana conlleva, en algunos casos, a justificar la restricción de los derechos indígenas por la colisión con otros derechos fundamentales o bienes constitucionales; o viceversa. Esto se puede observar en el criterio jurisprudencial de la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia, en el amparo directo en revisión 7735/2018 que establece los límites del principio de autodeterminación de los pueblos indígenas:

[E]sta Sala arriba a una SEGUNDA CONCLUSIÓN, consistente en que el principio a la libre determinación de los pueblos indígenas y el respeto a sus usos y costumbres no es absoluto, sino que se encuentra acotado por los propios límites previstos en la Norma Federal.⁴⁹

La aplicación de límites a la libre determinación de los pueblos indígenas requiere de una justificación constitucional, que puede encontrarse en las reservas de ley otorgadas a las entidades federativas o por la colisión con derechos fundamentales o bienes constitucionales. Uno de los puntos de tensión más importantes de los derechos indígenas se encuentra en las posibles contradicciones o incongruencias entre las normas consuetudinarias y el derecho estatal (constitucional o legal). Si bien, el ordenamiento jurídico mexicano reconoce la existencia de ordenamientos jurídicos con origen en las comunidades indígenas, dicho reconocimiento puede únicamente tener lugar conforme al orden constitucional establecido por la Constitución mexicana. La Primera Sala de la Suprema Corte ya ha señalado algo al respecto:

[L]os conflictos de normas y derechos que surgieran a propósito de la vigencia y aplicabilidad de una norma de derecho consuetudinario indígena deberán resolverse, en cada caso concreto, mediante los principios y métodos consti-

⁴⁹ Suprema Corte de Justicia de la Nación, «Amparo Directo en Revisión 7735/2018», Segunda Sala, ministro ponente Javier Laynez Potisek, secretario Alfredo Uruchurtu Soberrón (México) 32. (Resaltado en el texto original).

tucional y legalmente admisibles, dentro de estándares mínimos de tolerancia, que cubran los diferentes sistemas de valores, esto para lograr el consenso mínimo necesario para la convivencia entre las distintas culturas, sin que ello implique renunciar a los presupuestos esenciales que marcan la identidad de cada una, esto es, debe adoptarse una perspectiva intercultural.⁵⁰

Este criterio señala acertadamente la necesidad de resolver las colisiones entre los derechos indígenas y otros derechos o bienes constitucionales «mediante los principios y métodos constitucional y legalmente admisibles». Así, surge entonces la pregunta de cuáles métodos disponibles podrían ofrecer una base para solucionar la incongruencia de los derechos en colisión. Una posible solución a esta pregunta la encontramos en el siguiente criterio de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación:

En lo referente a la relación de las comunidades indígenas con otros miembros de la sociedad, respecto de los cuales se presenten conflictos, debe determinarse la legalidad de la afectación del derecho: si ésta tiene un objetivo legítimo en una sociedad multicultural y si la medida es necesaria en una sociedad democrática, lo que implica analizar si es adecuada para el fin que se busca y su proporcionalidad, sin desnaturalizar el derecho consuetudinario indígena, ni imponer limitaciones que impliquen el desconocimiento de la existencia de sociedades multiculturales, correspondiendo a la autoridad judicial que conozca del caso concreto, decidir, en consideración de la calidad de indígenas o no de las personas involucradas y del sistema normativo debidamente documentado, de vigencia y observancia general dentro del pueblo al que se autoadscribe la persona indígena, la norma que resulte aplicable de acuerdo con los principios hermenéuticos contenidos en la Constitución y en estricto apego al régimen constitucional de protección, respeto y garantía de los derechos humanos.⁵¹

Este criterio describe en su totalidad el test de proporcionalidad con sus tres gradas (idoneidad, necesidad y proporcionalidad en sentido estricto). A través del test de proporcionalidad se puede declarar una ley o acto de autoridad que lesione derechos de los pueblos indígenas como inconstitucional; incluso con un fundamento constitucional. Sin embargo, como mencionamos antes, los derechos contenidos en el apartado A son en su mayoría derechos de defensa, por lo que el principio detrás de este tipo de derechos es la «pro-

⁵⁰ «Tesis aislada 1a. CCXCVIII/2018 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre, 2018) 366.

⁵¹ «Tesis aislada 1a. CCCLII/2018 (10a.)», *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 61, Tomo I (diciembre, 2018) 365.

hibición de la medida excesiva»; en cambio, para las fracciones III y VIII sería la «prohibición de la medida mínima».⁵²

En el primer caso, se exigirá una omisión al Estado en tanto la ley o acto de autoridad no sea proporcional con el fin legítimo que se persigue; y que tiene como consecuencia la restricción del derecho indígena. Por ejemplo, se considerará como inconstitucional toda ley o acto de autoridad que afecte de manera desproporcional la libre determinación o autonomía regulativa de las comunidades indígenas, por lo que exigirá la omisión de la medida estatal lesiva.

En el segundo caso, el derecho indígena se considerará como lesionado en tanto no existan las medidas necesarias que garanticen la satisfacción del derecho, por lo que se considerarán como proporcionales aquellas medidas prestacionales por parte del Estado (a través de la ley o actos de autoridad) que promuevan la satisfacción del derecho fundamental. Por ejemplo, la falta de recursos o ventajas procesales en materia indígena dentro un procedimiento judicial, exige del Estado una prestación, materializada en una ley o un acto estatal, que promueva y garantice el acceso a la justicia de las comunidades indígenas y sus miembros.

Según el modelo del derecho fundamental híbrido, la Constitución exige que, en la aplicación de las normas nacionales e internacionales, los operadores jurídicos ofrezcan resultados congruentes con la Constitución.⁵³ Esto no implica una superioridad de las normas constitucionales respecto de los derechos fundamentales contenidos en los tratados internacionales, ya que los derechos fundamentales internacionales son parte integrante de la Constitución. Este criterio supondría una relativización de las restricciones estrictas de la Constitución mexicana, lo que permitiría ponderar los bienes protegidos por esas restricciones estrictas (por ejemplo, el arraigo y la prisión preventiva oficiosa) frente a los derechos fundamentales (nacionales e internacionales) en colisión.⁵⁴

Sin embargo, varios de los derechos del apartado A del artículo 2 de la CPEUM no cuenta con restricciones textuales a excepción de la restricción a la propiedad indígena contenida en la fracción VI (salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas). En este último caso, sería justificable la inaplicación de esta restricción en tanto el peso de las razones a favor de los

⁵² Relativo a la relación entre «la prohibición de la medida excesiva» y «la prohibición de la medida mínima», véase, Borowski, *Elementos esenciales...*, 253-256.

⁵³ Véase, Mateos Durán, «La estructura...», 126; Mateos Durán, *Das Verhältnis...*, 260-261.

⁵⁴ Mateos Durán, «La estructura...», 126; Mateos Durán, *Das Verhältnis...*, 260.

derechos indígenas sea más elevada que las razones que justifican la protección de los bienes constitucionales, detrás de la restricción justificada por «las áreas estratégicas».

Por último, sólo resta señalar que en la ponderación convencionalizada⁵⁵ entre derechos indígenas y otros derechos o bienes constitucionales deben considerarse también el efecto vinculante para el Estado mexicano de las sentencias de la Corte IDH relativas a los derechos indígenas y si el legislador federal con legitimidad democrática limita o promueve los derechos indígenas a través de la ley.

VI. CONCLUSIONES

El estudio ha mostrado las complejidades detrás de las garantías constitucionales e internacionales de los derechos indígenas. Aunque este trabajo sólo se enfocó en los derechos contenidos en el apartado A del artículo 2º de la CPEUM,⁵⁶ estos despliegan una multiplicidad de medidas que buscan mejorar la situación de los pueblos indígenas y que siguen en constante evolución. El hecho de que los pueblos indígenas dispongan de normas que no tienen un origen en los procesos de creación del derecho establecidos por la Constitución, no debe constituir un problema para su aplicación dentro del territorio mexicano. Al contrario, dichas normas también son parte de la cultura jurídica que la Constitución mexicana reconoce como propia.⁵⁷ La protección constitucional de los derechos indígenas no debe ser vista solo como una protección especial para una minoría en situación de vulnerabilidad, sino también como una serie de garantías que buscan proteger la riqueza multicultural de México que reside en cada miembro de las comunidades indígenas. Así como la Constitución asimila las culturas y regulaciones indígenas, también las culturas y comunidades indígenas pueden ser receptoras de los principios y metas contenidas en la Constitución, al igual que la dimensión internacional de los derechos fundamentales.

⁵⁵ Un estudio más profundo de la estructura de la ponderación convencionalizada puede verse en, *ibídem*, pp. 128-131; *ibídem*, pp. 286-288.

⁵⁶ Las pretensiones derivadas de los derechos contenidos en el apartado B del artículo 2º CPEUM serán el objeto de otro posterior estudio.

⁵⁷ Lo mismo podría decirse hasta cierto punto del efecto de las normas internacionales en el sistema nacional.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Alanís Figueroa, María del Carmen. «Transcendencia de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Derecho Electoral Regional». En *La tutela de los derechos político-electorales de los pueblos y comunidades indígenas en América Latina*, coordinado por Gema N. Morales Martínez e Irma Ramírez Cruz, 19-31. Ciudad de México: Tirant lo blanch, 2020.
- Borowski, Martin. *Elementos esenciales de la dogmática de los derechos fundamentales*. Traducción de Arnulfo Daniel Mateos Durán. Ciudad de México: Tirant lo blanch, 2022.
- . *Grundrechte als Prinzipien*, Baden-Baden: Nomos, 2018.
- . *Cuestiones esenciales de la libertad de creencia y de conciencia en Alemania*. Traducción de Arnulfo Daniel Mateos Durán, 23-71. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018.
- . «La reconstrucción de Robert Alexy del derecho a la igualdad». *Derecho, argumentación y ponderación. Ensayos en honor a Robert Alexy*, editado por Gonzalo Villa-Rosas et al., 348-380. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2023.
- Clavero, Bartolomé. «La Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria». *Pensamiento Constitucional* 21 (2016).
- Eichler, Jessika. *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem*. Baden-Baden: Nomos, 2022.
- Fix-Fierro, Héctor y Martínez Uriarte Jacqueline. *Derechos humanos. Cien años de evolución de los derechos en la constitución mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- González Alcántara, Juan Luis. «La jurisdicción indígena como una manifestación del diálogo jurisprudencial». En *Aportes de Sergio García Ramírez al sistema interamericano de derechos humanos*, compilado por María Elisa Franco Martín del Campo, et al., 59-73. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2022.
- Herrera Ortiz, Margarita. *Manual de derechos Humanos*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2003.

Mateos Durán, Arnulfo Daniel. *Das Verhältnis zwischen nationalen und inkorporierten internationalen Grundrechten*. Baden-Baden: Nomos, 2023.

—. «El concepto de intervención de los derechos fundamentales en el test de proporcionalidad. Un estudio de la dogmática alemana». En *El test de proporcionalidad. Convergencias y divergencias*, coordinado por Diana Beatriz González Carvallo y Rubén Sánchez Gil, 137-174. Ciudad de México: Centro de Estudios Constitucional de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2021.

—. «La estructura de la ponderación convencionalizada. Criterios para el control judicial de la prisión preventiva oficiosa». En: *Revista Penal México* 23 (2023).

—. «La separación del ‘ámbito de protección’ respecto de las ‘restricciones’ en los derechos fundamentales. Una discusión de la dogmática alemana». *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XLX, núm. Extraordinario (2019): 277-298.

Negro Alvarado, Dante M., «La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: principales alcances». En *El desarrollo humano y la protección de los derechos humanos en poblaciones vulnerables*, editado por Karen Giovanna Añaños Bedriñana, 231-245. Madrid: Editorial DYKINSON, 2021.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA JUSTICIA PLURICULTURAL MEXIQUENSE ANTE LA COMPLEJIDAD DEL SIGLO XXI

TOWARDS THE CONSTRUCTION OF MEXICAN MULTICULTURAL JUSTICE IN THE FACE OF THE COMPLEXITY OF THE 21ST CENTURY

Edgar Hernán Mejía López*

RESUMEN: Este artículo parte del análisis los derechos humanos y fundamentales de los pueblos indígenas a la luz del derecho internacional de los derechos humanos para mostrar el gran desafío que representa la aplicación de los parámetros pluriculturales en ámbito judicial, a través de la premisa de que las personas juzgadoras tienen el deber de transformar el paradigma en la forma de juzgar pues tienen que posicionarse como jueces y juezas pluriculturales ante los desafíos trazados por el siglo XXI. Ante este panorama, el conocimiento y la aplicación de instrumentos internacionales, nacionales y locales, así como de leyes secundarias que protejan y salvaguarden los derechos humanos y fundamentales indígenas, son indispensables para aspirar a la construcción de una sociedad pluricultural justa en el Estado de México.

Palabras clave: Justicia indígena; Derecho Internacional de los Derechos Humanos; modernidad; afromexiquenses; interculturalidad.

ABSTRACT: *This article is based on the analysis of human and fundamental rights of indigenous peoples in light of international human rights law humans to show the great challenge that represents the application of multicultural parameters in the judicial field, through the premise of that judging people have the duty to transform the paradigm in the way of judging because they have to position themselves as multicultural judges in the face of the challenges posed by the 21st century. Given this panorama, knowledge and the application of international, national and local instruments, as well as well as secondary laws that protect and safeguard human rights and indigenous fundamentals, are essential to aspire to the construction of a just multicultural society in the State of Mexico.*

* Magistrado del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México.

Keywords: *Indigenous justice, International Human Rights Law; modernity; Afro-Mexicans; interculturality.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES. III. CONSTRUYENDO LA JUSTICIA PLURICULTURAL EN EL ESTADO DE MÉXICO; IV. CONCLUSIONES. V. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Los tiempos actuales por los que atraviesa la humanidad conllevan a reflexionar sobre el rumbo, los retos y las expectativas de la cultura, pues nos encontramos en un momento crucial para corregir y mejorar las diferentes problemáticas por las que atravesamos como sociedad global. El calentamiento global, las guerras, las migraciones, los desplazamientos forzados, la pobreza extrema, entre otras, son cuestiones que deben resolverse desde una perspectiva intercultural y con base en el derecho internacional de los derechos humanos.

En este punto, los grupos minoritarios como los pueblos originarios necesitan especial cuidado, por su situación de vulnerabilidad. La lucha por su conservación, en cuanto a sus usos, costumbres y servidumbres requiere la atención de estructuras estatales e internacionales. Hoy en día se posicionan como un sector étnico que abona al enriquecimiento de la democracia contemporánea en esta era global. Las instituciones jurídicas y políticas deben tener el interés permanente por un Derecho comprometido con los derechos humanos independiente de las peculiaridades de la era posmoderna. La sensibilidad y la conciencia de las diferencias culturales y la necesidad de respetarlas es la justicia del mundo actual.¹

México es un país que ha sufrido profundos y múltiples cambios, tanto políticos como jurídicos, pero principalmente sociales, lo que ha colocado a nuestro país en el centro de la coexistencia de diferentes culturas, lo cual ha trascendido a profundas reformas constitucionales, en específico, los artículos 1° y 2°, a la luz de los derechos humanos, donde se reconoce el carácter pluricultural y multiétnico de la República Mexicana. De esta forma, las categorías de identidad, mestizaje y cultura cobran relevancia y, sobre todo, las de interculturalidad, multiculturalidad y transculturalidad, temas que son el epicentro de los debates legislativos, ejecutivos y desde luego judiciales actuales.

¹ Hoffe, Otfried. *Derecho Intercultural*. España, Gedisa, 2009, p. 288.

En México, los pueblos originarios, lamentablemente, son vulnerables a perturbaciones e intromisiones en sus modos de vida, hábitos, lenguas, costumbres e instituciones, lo cual conlleva la exigencia de la conservación y respeto de sus relaciones emocionales y espirituales, a través de una mayor y mejor comprensión de las personas procuradoras y administradoras de justicia.

De manera particular, el Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, próximo a cumplir doscientos años de vida jurisdiccional autónoma e independiente, continúa innovando para ir a la vanguardia y satisfacer las exigencias que la sociedad pluricultural mexiquense demanda. De ello nace la Sala de Asuntos Indígenas, derivada de la nueva Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de México, que, entre otros aspectos, conoce de asuntos relacionados con integrantes de pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes con la finalidad de proteger, tutelar y salvaguardar sus derechos humanos y fundamentales.

La Sala de Asuntos Indígenas obedece a la deuda histórica de reconocimiento a miembros de las comunidades indígenas y afromexiquenses, a partir del respeto a sus usos, costumbres, servidumbres y cosmovisiones cuando más les favorezcan, y abarca su competencia a las cinco etnias originarias del Estado: matlazinca, mazahua, náhuatl, otomí y tlahuica, con un promedio aproximado de 400 mil habitantes, respetando su derecho a la libre determinación y autonomía, sistemas normativos propios, así como sus formas de organización. Asimismo, extiende su protección a la comunidad afrodescendiente con un promedio de población de casi 300 mil personas en la entidad, que se ha integrado con los años al Estado, especialmente, a los Municipios de Ecatepec y Nezahualcóyotl, comunidad que ha sido víctima de discriminación estructural y racismo.

Por ello, ante los retos planteados por el pluralismo jurídico, surge la necesidad de la integración sistémica de los derechos humanos hacia las personas, pueblos y comunidades indígenas y afromexiquenses, pues el reconocimiento de su dignidad humana, como valor supremo, y la protección de sus derechos, así como de sus garantías, debe erradicar la exclusión racial y social, con el fin de promover la paz, evitar conflictos, en su caso, resolverlos, pues en un Estado Constitucional, Social y Democrático, el conflicto se procesa con parámetros constitucionales y se transforma, con la debida integración de gobernabilidad y gobernanza, el “espacio, tiempo y memoria” indígenas.²

² Mejía López, Edgar Hernán. Discurso de instalación de la Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia. Ceremonia de Instalación de Salas de Asuntos Indígenas, 30 de marzo de 2023, Patio Constitución del Palacio de Justicia de Toluca.

En este sentido, como Presidente de la Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, elaboré el primer *Protocolo de juzgamiento con perspectiva intercultural*, resultado de un trabajo que comprende la búsqueda, recopilación, sistematización y análisis de información obtenida de los Instrumentos Internacionales de los que el Estado Mexicano es parte, y de la Constitución General de la República, Leyes Nacionales, Locales y secundarias, así como Protocolos, en materia indígena. México ha firmado una serie de tratados internacionales que lo obligan a armonizar, modificar y crear leyes e instituciones correspondientes para asegurar la dignidad de las personas en sus jurisdicciones.

El eje rector del Protocolo fue el artículo 2º Constitucional y los derechos ahí descritos como: el reconocimiento de los pueblos indígenas; la autoadscripción; la libre determinación y autonomía; el decidir formas internas de convivencia y organización; la aplicación de sistemas normativos internos; la preservación de la identidad cultural; la conservación de hábitat y preservación de tierras; el uso y disfrute preferente de los recursos naturales; la forma acceder plenamente a la jurisdicción del Estado; la asistencia y uso de intérprete o traductor; consulta y participación; entre otros.

A pesar de la protección constitucional e internacional a los derechos humanos y fundamentales de los pueblos y comunidades originarias, su derecho de acceso a la justicia, sigue siendo vulnerado por múltiples causas, pero en específico, por prácticas discriminatorias y racistas en cuanto al nulo conocimiento de sus usos, costumbres, servidumbres, cosmovisiones, y lengua. A pesar de ello, la construcción de una justicia pluricultural mexiquense no es un sueño irrealizable, ya que el Poder Judicial del Estado de México, al incluir en su nueva Ley Orgánica, la creación de la Sala de Asuntos Indígenas (artículo 20 bis) cumplió con sus obligaciones internacionales y respondió positivamente a los pueblos originarios.

La cultura es la conjugación de los diversos modos de vida, costumbres, conocimientos y grados de desarrollo artísticos, científicos e industriales, en una época determinada³, por ello, la pluriculturalidad, cobra importancia, ya que “... la complejidad de las relaciones entre grupos culturales diferentes, en un mismo medio sociogeográfico, (...) implica el entrecruzamiento de relaciones múltiples bajo una pluralidad de situaciones, raíces y finalidades étnicoculturales, en un espacio [jurídico,] social y político complejo”⁴ lo cual

³ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Consulta: 30 de septiembre de 2023].

⁴ Bolivia, Defensor del Pueblo, *Interculturalidad y Derecho. Bolivia*, 2007, p.10. Disponible en: <https://www.bivica.org/file/view/id/2666>.

se tiene que atender por parte de los órganos e instituciones del Estado, considerando el encuentro armonioso entre los sistemas normativos propios de comunidad indígena, así como afromexiquense y la justicia estatal.

Este artículo parte del análisis los derechos humanos y fundamentales de los pueblos indígenas, a la luz del derecho internacional de los derechos humanos para mostrar el gran desafío que representa la aplicación de los parámetros pluriculturales en ámbito judicial, a través de la premisa de que las personas juzgadoras tienen el deber de cambiar el paradigma en la forma de juzgar, y deben posicionarse como jueces y juezas interculturales ante los desafíos planteados por el siglo XXI, llamado por Occidente, era posmoderna. En primer lugar, se describen a grandes rasgos los instrumentos internacionales, nacionales y locales de los derechos humanos indígenas, para después resaltar la importancia de construir una justicia pluricultural en el Estado de México, ante los retos planteados por el mundo globalizado.

II. DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES

*No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
yo cantor los elevo,
se difunden, se esparcen.
y cuando parezca que amarillean,
vivirán en el interior de la casa del Ave de plumas preciosas.
Nezahualcōyōtl*⁵

El Estado Constitucional, Democrático y Social de Derecho de nuestra entidad federativa exige comprender el nuevo orden normativo, es decir, los parámetros de regularidad constitucional, los bloques de convencionalidad, la vinculatoriedad de los precedentes de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la interpretación *pro persona* y conforme, la aplicación *ex officio* de normas y juicios sometidos a conocimiento de las autoridades, particularmente, de las personas juzgadoras, mediadoras, defensoras, operadores jurídicos, fiscales, personas peritas, entre otras. Esto exige la mayor formación de su cultura jurídica, racionalidad, y, sobre todo, entendimiento y discernimiento

⁵ Mejía López, Edgar Hernán. Discurso de instalación de la Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia. Ceremonia de Instalación de Salas de Asuntos Indígenas, 30 de marzo de 2023, Patio Constitución del Palacio de Justicia de Toluca.

respecto a la protección de los derechos humanos con la finalidad de que se tutelén y maximicen las prerrogativas, así como derechos de la ciudadanía.⁶

Las personas, pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas principalmente en la *Carta de las Naciones Unidas* y en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, pero su protección específica está delimitada principalmente por instrumentos como: la *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, la *Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales*, *Reglas de Brasilia*, entre otros.

Los derechos humanos más importantes de las personas, pueblos y comunidades indígenas son: libres e iguales a todos los demás miembros de la sociedad; derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígena; derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes, y a que se resuelvan de manera pronta. También, derecho a la reparación efectiva de toda lesión en sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se deben atender sus costumbres, tradiciones, normas y sistemas jurídicos bajo la tutela internacional de derechos humanos.

Los pueblos tribales, que habitan en países independientes, deben conservar sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas, que les distinguen de otros sectores de la colectividad, regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial. Por ello, los gobiernos deben asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, acciones coordinadas y sistemáticas con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.⁷

Estas acciones deberán incluir medidas: a) que aseguren a sus miembros gozar de igualdad, derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a las demás partes de la población; b) que se promueva la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias so-

⁶ Voto concurrente Magistrado Edgar Hernán Mejía López, Acta de la sesión extraordinaria del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México, del 9 de diciembre de 2022.

⁷ Gobierno de México, Cámara de Diputados. *La definición de indígena en el ámbito internacional*. México, 2023. Disponible en: www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polisoc/derindi/3ladefin.htm.

cioeconómicas que puedan existir entre las personas indígenas y el resto de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.⁸

El *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, señala: deben gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. La legislación nacional debe tomar en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. Tienen el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que sean compatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Asimismo, siempre que sea necesario, deben establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.⁹

La *Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales* es un instrumento internacional que salvaguarda los derechos humanos de las comunidades indígenas y afrodescendientes; establece importantes categorías que deben ser observadas en el acceso a la justicia de estos grupos vulnerables, objeto de vejaciones durante siglos, pero que "... el proceso de descolonización y de otros cambios históricos los han conducido a la mayor parte de los pueblos otrora dominados a recobrar la soberanía".¹⁰ Esta declaración tiene como eje rector la creación de nuevas posibilidades de eliminar el racismo y de poner fin a sus manifestaciones en todos los planos de la vida social y política con base en la igualdad fundamental de la humanidad.

Por su parte, las *Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad*, considera a las personas indígenas en su conceptualización de situación de vulnerabilidad, como aquellas que, por su circunstancias sociales, económicas, étnicas y/o culturales, encuentran especiales dificultades para ejercitar con plenitud ante el sistema de justicia los derechos reconocidos por el ordenamiento jurídico.¹¹

⁸ Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023, www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/Generales/RecGral_004.pdf.

⁹ Artículos 1, 2, 3 y 8 del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/30118/Convenio169.pdf>.

¹⁰ Naciones Unidas. Derechos Humanos. Instrumentos internacionales. Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales. Disponible: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-race-and-racial-prejudice>.

¹¹ Naciones Unidas. Derechos Humanos. Instrumentos internacionales. Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad Disponible: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7037.pdf>.

En el ámbito nacional, la *Constitución General de la República* (artículos 1° y 2°) reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación para acceder plenamente a la jurisdicción del Estado y garantizar ese derecho; en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deben tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales. Las personas indígenas tienen en todo momento, el derecho a ser asistidos por personas intérpretes y defensoras conocedoras de su lengua y cultura. En el artículo 3 del mismo ordenamiento, se garantiza que los planes y programas de estudio establecerán el cuidado al medio ambiente; en el artículo 4 que toda persona tiene derecho a un medio ambiente sano para su desarrollo y bienestar; que en el artículo 25 prescribe que corresponde al Estado la rectoría del desarrollo nacional, cuidando la conservación de los recursos productivos y del medio ambiente.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, artículo 22,¹² reconoce que toda persona tiene derecho a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, y que éstos son indispensables para su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad.

El *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*,¹³ garantiza que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables; y que no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos, e impone a los Estados la obligación de promover el respeto universal y efectivo de los derechos y libertades humanos. Su artículo 25 señala que, ninguna de sus disposiciones deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales.

El *Protocolo de San Salvador (Protocolo adicional a la Convención Americana de Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)*¹⁴ establece que toda persona tiene derecho a vivir en un medio ambiente sano,

¹² Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 de diciembre 1948, 217 A (III), disponible en esta dirección https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Programas/Discapacidad/Declaracion_U_DH.pdf.

¹³ Naciones Unidas. Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 2010.

¹⁴ Organización de los Estados Americanos (OEA). Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Protocolo de San Salvador, OEA, 2016.

y será obligación estatal promover, proteger, preservar y mejorar el medio ambiente.

La existencia de un medio ambiente sano es un requisito fundamental para el ejercicio de los demás derechos humanos reconocidos en el sistema interamericano. Dicho marco normativo y sus obligaciones generales de los Estados en materia de derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, es de realización progresiva, pues prohíbe la regresividad y obligaciones inmediatas, la indivisibilidad, interdependencia e interrelación de todos los derechos humanos.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación elaboró el *Manual sobre Justicia-bilidad de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales* el cual valora principalmente que las personas juzgadoras son fundamentales para la protección de los esos derechos, conforme al respeto del Estado Constitucional, Democrático y Social de Derecho. Es tarea de todas las autoridades salvaguardar las garantías procesales y sustanciales respecto a los mismos.

De lo anterior se desprende que, los Estados tienen la obligación de prevenir afectaciones ambientales significativas, dentro o fuera de su territorio, para lo cual deben regular, supervisar y fiscalizar las actividades bajo su jurisdicción que puedan producir un daño significativo al medio ambiente; realizar estudios e investigaciones de naturaleza sustancial y procesal, a través de sus agentes estatales (personas juzgadoras) cuando exista riesgo de daño significativo al medio ambiente, a través de los siguientes parámetros, como medidas objetivas de dimensión biológicas, socioculturales, de enfoque interdisciplinario y participativo; que produzcan sustentabilidad y conservación del derecho al medio ambiente sano:

- a) Núcleo del mínimo vital,
- b) Principio de progresividad,
- c) Criterio de razonabilidad,
- d) Desarrollo de estrategias, y
- e) Igualdad y no discriminación.

Afrodescendientes

El concepto de persona afromexicana implica diversas variantes. La denominación afromexicana describe al conjunto de personas —ya sean agrupamientos, comunidades o pueblos— que reconocen un origen o ascendencia de personas procedentes del continente africano, llegadas en condiciones for-

zadas o no. Radican en el territorio nacional e integran una unidad cultural, social y económica.

Esta comunidad distingue de otros por su origen, historia, memoria, aspiraciones, organización, visión del mundo y demás elementos culturales mediante los cuales expresan su conciencia de identidad, comunidad y pertenencia. Comparten elementos propios culturalmente diferenciados de otros pueblos y que se han constituido en un acto libre, informado y consentido. El concepto de territorialidad no sólo se entiende como el espacio geográfico que habitan, sino también el entorno donde estas comunidades desarrollan su vida física, cultural, espiritual, social, política y económica, de forma que ésta también incluye los recursos naturales y lugares sagrados e históricos.¹⁵

Cada comunidad o pueblo elige el nombre particular que le permita diferenciarse y señalar sus características propias. Por ello, las entidades federativas deben expedir las normas necesarias para el reconocimiento nominal de todas aquellas colectividades que habitan en su jurisdicción, lo cual garantiza el derecho humano al nombre, decisión que corresponde única y soberanamente a cada pueblo y comunidad genéricamente nombrado afromexicano. Así, cada comunidad es libre de autonombrarse afromexicana, jarocho, mascoga, costeña, cocha, choca, prieta, afroindia, afromestiza, afromixteca, afrohispana, afroitaliana, afrocaribe, afrochina, y una gran infinidad de denominaciones gentilicias que puedan suscitarse, de acuerdo con su historia y su cosmovisión.¹⁶

La comunidad afromexicana es una cultura en resistencia; corre el riesgo de perder su identidad, la que a través de generaciones ha marcado su origen, destino y saber maravillosos por su riqueza cultural. Por ello, es una deuda histórica que deben sanar los poderes públicos estatales respecto al reconocimiento, visibilización e integración económica, política y cultural; y, al mismo tiempo, atender y darles solución a sus problemáticas específicas como grupo minoritario y bajo perspectiva de género e interculturalidad.

¹⁵ Montes de Oca Sicilia, María del Pilar. *Suplemento Afromexicano*, Algarabía, 2020.

¹⁶ Senado de la República, https://infosen.senado.gob.mx/sbsp/gaceta/65/1/2021-11-30-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Celeste_Sanchez_pueblos_indigenas.pdf, 2019.

III. CONSTRUYENDO LA JUSTICIA PLURICULTURAL EN EL ESTADO DE MÉXICO

“...Algunas veces siento que los indios esperamos la llegada de un hombre que todo lo puede, que todo lo sabe, que nos puede ayudar a resolver todos nuestros problemas. Sin embargo, ese hombre que todo lo puede y que todo lo sabe nunca llegará; porque vive en nosotros, se encuentra en nosotros, camina con nosotros; aún duerme, pero ya está despertando.”
Natalio Hernández ¹⁷

En la procuración y administración de justicia se observa, claramente, la situación de vulnerabilidad y desventaja que sufren de los pueblos indígenas, víctimas constantes de discriminación, vejaciones y abusos. El *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Misión a México, de la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de la Organización de Naciones Unidas* ha señalado que las personas indígenas indiciadas están desamparadas ante las prácticas de discriminación estructural por parte de diversas personas operadoras estatales como fiscales, personas juzgadoras, defensoras públicas y las dedicadas a la abogacía, entre otras, por diferentes causas, entre ellas, por no hablar o entender el idioma castellano.¹⁸

En el mismo sentido, el *Diagnóstico sobre la Situación de Derechos Humanos en México de la Oficina en México, 2003* del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos,¹⁹ señaló la importancia de que se revise a fondo, con criterios amplios y flexibles, el sistema de procuración y administración de justicia para los indígenas; además, la costumbre jurídica indígena deberá ser reconocida y respetada en toda instancia judicial que involucre a una persona o comunidad indígena y recomendó que sus costumbres jurídicas tradicionales respetarse en conformidad con los derechos humanos indivi-

¹⁷ Hernández Natalio. Sempoalxóchitl = Veinte flores: una sola flor. Instituto de Investigaciones Históricas [UNAM] (Serie Totlahtol-Nuestra palabra), 1987.

¹⁸ Organización de las Naciones Unidas. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. 2003. Disponible: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4357.pdf>

¹⁹ Organización de las Naciones Unidas. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado, México. Diagnóstico sobre la Situación de Derechos Humanos en México, 2003. Disponible en: <https://hchr.org.mx/publicaciones/diagnostico-sobre-la-situacion-de-derechos-humanos-en-mexico-2003/>.

duales universales establecidos en la legislación internacional y nacional, con especial atención a los derechos de las mujeres.

Transitar hacia la construcción de un sistema normativo pluricultural de manera integral, implica deliberar sobre evoluciones constitucionales-democráticas, respecto al multi, inter, y transculturalismo, desde una perspectiva universal, pero sin perder de vista lo regional y comunitario, pues el Derecho es cambiante, en otras palabras, ya no es lo que era,²⁰ sus contenidos, paradigmas, objetos, sujetos, y objetivos se han transformado para incrementarse o renovarse.

La era actual, marcada por la globalización y el capitalismo, impone retos a la humanidad y en específico a su cultura, pues los intercambios culturales si bien, han hecho que la comunicación sea más rápida por el desarrollo tecnológico de manera positiva, por otro lado, se siguen duplicando patrones culturales negativos de dominación como prácticas patriarcales, discriminaciones, machismos, violencias, conflictos armados, guerras, masacres, desplazamientos y desapariciones forzadas, migraciones, genocidios, torturas, cambios climáticos, catástrofes naturales, resistencias al uso de energías limpias, problemáticas que requieren de un acompañamiento ético-moral y, desde luego, una regulación jurídica óptima. Lo cual impacta desde luego a los grupos vulnerables como los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes.

En este punto, cobra relevancia el *sistema internacional de derechos humanos* que complementa la interpretación y aplicación del derecho, la jurisdicción y competencia al derecho interno del orden jurídico mexicano. Por ello, las personas juzgadoras mexiquenses tenemos el reto de posicionarnos como jueces y juezas que abracen el derecho internacional de los derechos humanos, corriente fundamental porque beneficia a los destinatarios de las normas y privilegia sus derechos humanos como goce, ejercicio y destino autónomo e independiente.

La judicialización del derecho internacional de los derechos humanos, a través de sentencias, jurisprudencias y precedentes, impacta directamente en las cortes, tribunales y juzgados internos (tanto federal como local), y desde luego, bajo una perspectiva pluricultural, ayudaría a evitar conflictos ambientales, como crisis climáticas y afectaciones a reservas ecológicas de los pueblos originarios y afromexicanos, los cuales se ven afectados por los usos y prácticas del derecho público y privado que rigen al Estado-nación.

²⁰ Giménez Merino, Antonio. *El derecho ya no es lo que era. Las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal*. Trotta, 2021.

Por ello, la aspiración de construir una justicia pluricultural en el Estado de México, implica el deber de las instituciones públicas de garantizar en mayor medida los derechos colectivos e individuales a través de la armonización de la voluntad de convivencia entre personas, pueblos y pueblos con identidades culturales plurales, variadas y dinámicas, conscientes de su interdependencia.²¹

El presente plantea diversas interrogantes para nuestro Estado: ¿El Estado-nación con entidad subnacional integra plenamente a sus miembros?, ¿Las políticas públicas satisfacen la calidad de vida de la sociedad plural y multiétnica? En este punto, la cosmovisión²² es una categoría que no debe perderse de vista, pues la manera en que las personas se ven a sí mismas en relación con el todo, y las ideas que se tienen del universo impactará en las relaciones sociales, económicas, jurídicas y políticas.

Los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas y afromexiquenses obligan a implementar nuevas metodologías para brindar mejores herramientas de convivencia pacífica entre las naciones originarias, pueblos mestizos o sociedades cerradas. El auxilio de disciplinas como la historia, antropología, etnología, arqueología, gramática y lingüística para intentar comprender su forma de coexistencia a través de su lenguaje, usos, costumbres, servidumbres y cosmovisiones, es indispensable en la formación de los agentes estatales y en especial de las personas juzgadoras.

La comprensión de sus sistemas normativos, también denominados “usos y costumbres” o “derecho indígena”, entendido como el conjunto de normas, autoridades y procedimientos propios de los pueblos y comunidades indígenas que son aplicados en la regulación y solución de sus conflictos internos,²³

²¹ La epistemología aplicada a materia indígena y afromexiquense, es de vital importancia pues implica la construcción realista y crítica, del conocimiento con estructura histórica, contemporánea y con una perspectiva de futuro mediata o de largo plazo.

²² Desde la antropología, se identifica a la cosmovisión como concepto que engloba los valores propios sobre el universo, la vida, la sociedad y el futuro de los pueblos indígenas. Asimismo, ha sido considerada como atributo comunitario y parte de la identidad, cultura y lengua. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas. México, 2022, p.44 Disponible en: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/protocolos-de-actuacion/en-casos-que-involucren-derechos-de-personas-comunidades-y-pueblos>.

²³ Protocolo para juzgar con perspectiva intercultural: personas, pueblos y comunidades indígenas. México, 2022, p.54 Disponible en: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/protocolos-de-actuacion/en-casos-que-involucren-derechos-de-personas-comunidades-y-pueblos>.

necesitan estar apoyados en el ámbito de la justicia estatal por categorías que abonen a la construcción de una sociedad más justa para tener la posibilidad de armonizar, propiciar paz y orden entre sus comunidades; ya que el derecho indígena apela por la construcción de una justicia social bajo los parámetros de la sostenibilidad y la no afectación por medio de la violencia o la agresión. En este punto, la participación jurídica indígena es transcendental pues promueve la libre determinación sus pueblos y comunidades.

Gianni Vattimo, en su obra *El fin de la modernidad*, afirma que es necesaria la convivencia y coexistencia de la diversidad cultural de los pueblos y comunidades mediante su lenguaje e historia, apelando al diálogo y al intercambio de ideas que prioricen la construcción de la riqueza cultural de la humanidad por el bien común. Al respecto menciona:

... un mundo marcado por las nuevas y poderosas fuerzas de la globalización, las migraciones y la interacción de poblaciones, que ponen en cuestión los lazos entre identidad y nacionalidad. Frente a la realidad de vivir en estrecha cercanía con diversos pueblos, lenguas e historias, se apela a un diálogo entre culturas en el que las comunidades se abran mutuamente e inicien un intercambio que las enriquezca en la búsqueda de una humanidad común.²⁴

El mundo intelectual europeo, ha creado conceptos como la condición posmoderna, elemento que toma de distancia respecto de los ideales básicos de la modernidad: progreso, superación y crítica, vanguardia, toma de distancia que supone el rechazo implícito de lo nuevo, lo moderno, como lo único valioso; no se trata de un “estilo” sino de una manera diferente de estar en el mundo que da un sesgo muy particular no sólo a nuestros valores estéticos sino además afecta a nuestros valores culturales, sociales y económicos.²⁵

La posmodernidad ha llevado a cuestionar y desafiar las nociones antropológicas y sociológicas tradicionales sobre la cultura, reconociendo la diversidad y las múltiples identidades culturales de los grupos indígenas. Asimismo, ha contribuido a problematizar el sometimiento y subordinación de los cuales se busca romper con las estructuras de poder y revalorar los saberes y prácticas propias de los pueblos indígenas.

Por ello, enfatizo la importancia de las relaciones y contextos en la construcción de significados y realidades, por la interacción dinámica entre cosmovisiones, tradiciones y contextos socioculturales contemporáneos; ya que muchos de ellos han experimentado la influencia y el intercambio cultural

²⁴ Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*. España, Gedisa, 1985.

²⁵ Lyotard Jean-François. *La condición postmoderna, Informe sobre el saber*. 1987.

con la sociedad dominante, generando nuevas manifestaciones culturales híbridas.

Ahora bien, la codificación indígena sólo funcionará, como ley si establece límites externos tenues; sin definir los contenidos concretos de regulación, pues sólo será posible determinarlo por medio de la interpretación-aplicación interna que se armonice con parámetros de principios y valores históricos, filosóficos, jurídicos, que fortalezcan y armonicen sus derechos humanos.²⁶

IV. CONCLUSIONES

La pluriculturalidad y el derecho indígena-afromexicano son una realidad que exige el conocimiento teórico y práctico de los operadores jurídicos, especialmente de las personas juzgadoras para interpretar y aplicar la voluntad de convivencia entre personas, pueblos y pueblos con identidades culturales plurales, variadas y dinámicas, conscientes de su interdependencia, de acuerdo con los retos que la era posmoderna plantea.

Los parámetros de regularidad, principios y valores del Derecho y justicias en los contextos subnacionales de cada pueblo, nación, grupo o etnia de comunalidad, jurisdicción y competencias vigente, válidas y eficaces son categorías que deben armonizarse con el entendimiento de los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes.

La Sala de Asuntos Indígenas contribuye a la construcción de un tejido autónomo entre los pueblos originarios arraigados al territorio y fortalecimiento de los lazos legales fomentando la no discriminación, la igualdad y los espacios libres de violencia a través de enfoques protectores (derechos humanos, de género, entre otros) desde una perspectiva multidisciplinaria, desde la estatalidad.

V. BIBLIOGRAFÍA

Comisión Nacional de los Derechos Humanos-México, www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/Generales/RecGral_004.pdf.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: Publicada en el Diario Oficial de la Federación, 1917 (última reforma publicada el 18 de noviembre de 2022). <<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>>.

²⁶ Paolo Grossi. *Mitología Jurídica de la Modernidad*. Madrid, Trotta, 2003.

- Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*. Editorial Gedisa, 1985.
- Giménez Merino, Antonio et al. *El derecho ya no es lo que era. Las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal*. Trotta, 2021.
- Hernández Natalio. *Sempoalxóchitl = Veinte flores: una sola flor*. Instituto de Investigaciones Históricas [UNAM] (Serie Totlahtol-Nuestra palabra), 1987.
- Hoffe, Otfried. *Derecho Intercultural*. España, Gedisa, 2009, p. 288.
- Organización de las Naciones Unidas. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. 2003. Disponible: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4357.pdf>.
- Organización de las Naciones Unida. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado, México. *Diagnóstico sobre la Situación de Derechos Humanos en México*, 2003. Disponible en: <https://hchr.org.mx/publicaciones/dagnostico-sobre-la-situacion-de-derechos-humanos-en-mexico-2003/>.
- Gobierno de México. Cámara de diputados. La definición de indígena en el ámbito internacional. Disponible en: www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polisoc/derindi/3ldefin.htm.
- Lyotard Jean-François. *La condición postmoderna, Informe sobre el saber*. 1987.
- Mejía López, Edgar Hernán. Discurso de instalación de la Sala de Asuntos Indígenas del Tribunal Superior de Justicia. Ceremonia de Instalación de Salas de Asuntos Indígenas, 30 de marzo de 2023, Patio Constitución del Palacio de Justicia de Toluca.
- Montes de Oca Sicilia, María del Pilar. *Suplemento Afromexicano*, Algarabía Editorial, 2020.
- Naciones Unidas. Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 2010.
- Nash Rojas Claudio. Las Reparaciones ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (1988–2007). Universidad de Chile Facultad de Derecho, Embajada de España en Chile, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), Centro de Derechos Humanos, 2009.
- ONU: Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 de diciembre 1948, 217 A (III), disponible en esta dirección https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Programas/Discapacidad/Declaracion_U_DH.pdf. Acceso el 7 de junio 2023.

Organización de los Estados Americanos (OEA). Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Protocolo de San Salvador, OEA, 2016.

Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 27 junio 1989, C169, disponible en esta dirección: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/30118/Convenio169.pdf>. Acceso el 8 junio 2023.

Paolo Grossi. *Mitología Jurídica de la Modernidad*. Editorial Trotta, 2003.

Sancen Contreras, Fernando. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Diánoia, 2014, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502014000200012&lng=es&nrm=iso.

Senado de la República, https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/65/1/2021-11-30-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Celeste_Sanchez_pueblos_indigenas.pdf, 2019.

Sentencia de la Sala Colegiada Civil de Toluca con voto particular emitido por el Magistrado Edgar Hernán Mejía López toca 338/2023, 27 de junio de dos mil 2023, página 76.

Von Bogdandy, Armin et al. *El constitucionalismo transformador en América Latina y el derecho económico internacional. De la tensión al diálogo*, 2018.

Voto concurrente Magistrado Edgar Hernán Mejía López, *Acta de la sesión extraordinaria del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México*, del 9 de diciembre de 2022.

Voto concurrente Magistrado Edgar Hernán Mejía López, *Acta de la sesión extraordinaria del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México*, del 31 de mayo de 2023.

Voto particular Magistrado Edgar Hernán Mejía López, *Acta de la sesión extraordinaria del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México*, del 9 de diciembre de 2022.

EL DERECHO INDÍGENA Y EL PARADIGMA DEL CONSTITUCIONALISMO INTERCULTURAL EN MÉXICO

INDIGENOUS LAW AND THE PARADIGM OF INTERCULTURAL CONSTITUTIONALISM IN MEXICO

Claudia A. Mendoza Antúnez*

RESUMEN: El presente artículo analiza las implicaciones sobre el pluralismo jurídico desde una perspectiva intercultural, diatópica, dialogal y crítica, partiendo del reconocimiento constitucional de los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas. El fenómeno jurídico pluralista se encuentra en una disyuntiva teórica y práctica. Por un lado, está la perspectiva legalista tradicional que insiste en la aplicación del derecho monista estatal como única respuesta, aparentemente neutral, regida por reglas estrictas vinculadas a los límites de la concepción formalista y colonialista del derecho. Por otro lado, se encuentra la perspectiva que observa los procesos de resolución de conflictos y los roles de las personas en una dinámica de interacciones y construcción dialógica para la solución de conflictos. La relación jurídica entre ambas concepciones puede manifestarse en términos colonialistas y de dominación o en términos de la interculturalidad.

Palabras clave: Pluralismo jurídico, derecho indígena, interculturalidad, autodeterminación.

ABSTRACT: This article examines the implications of legal pluralism from an intercultural, diatopic, dialogic, and critical perspective, starting from the constitutional recognition of the normative systems of indigenous peoples and communities. The pluralist legal phenomenon stands at a theoretical and practical crossroads. On one hand, there is the traditional legalistic perspective that insists on the application of monistic state law as the sole, seemingly neutral response, governed by strict rules tied to the boundaries of the formalist and colonialist conception of law. On the other hand, there is the perspective that observes

* Profesora por oposición de la Facultad de Derecho de la UNAM, investigadora del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de CONAHCYT.

conflict resolution processes and the roles of individuals in a dynamic of interactions and dialogic construction for conflict resolution. The legal relationship between both conceptions can manifest in colonialist and domination terms or in terms of interculturality.

Keywords: *Legal pluralism, indigenous law, interculturality, selfdetermination.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN II. ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE PLURALISMO JURÍDICO III. DERECHO INDÍGENA: DE LOS VALORES, PRINCIPIOS COMUNITARIOS Y LA RESPONSABILIDAD COMPARTIDA IV. EL PLURALISMO JURÍDICO: UN RETO PARA EL DERECHO MODERNO V. INTERCULTURALIDAD CRÍTICA: DIATÓPICA Y DIALÓGICA VI. CONCLUSIONES.

I. INTRODUCCIÓN

Los derechos indígenas, reconocidos como sistemas normativos propios en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos desde 2001, evidencian la existencia del pluralismo jurídico en México. Esto establece el derecho al uso del propio sistema legal y a construir una forma de comprender el ámbito jurídico. Sin embargo, surgen interrogantes y persiste la imposición de la concepción hegemónica de la práctica jurídica. Uno de los desafíos es cómo se debe interpretar el derecho, basándose en lo que propongo como el *principio constitucional de interculturalidad*.

El artículo 2º constitucional, en el apartado mencionado, establece que:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno (...)

El reconocimiento constitucional confirma la existencia de pluralidad jurídica y reconoce, como un derecho humano, el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a usar sus propios sistemas normativos para la solución

de conflictos, lo que incluye la elección de autoridades y la toma de decisiones que les afecten. Es esencial añadir que el derecho a un sistema legal propio no podría ejercerse sin el *derecho de autodeterminación*, también reconocido en el artículo 2º constitucional, pero limitado por un marco constitucional de autonomía.

La discusión sobre si los pueblos indígenas tienen un derecho propio ha sido central en la antropología jurídica. Esta ha buscado respuesta entre dos enfoques: uno legalista¹ y otro más amplio del derecho.² Este trabajo se inscribe en esta discusión y busca un enfoque interdisciplinario desde el pensamiento jurídico crítico. Desde esta perspectiva, se abordan normas que pertenecen a sistemas originarios en la vida de los pueblos y comunidades indígenas, consideradas como jurídicas por aquellas personas a quienes están dirigidas. Estas normas coexisten con el derecho hegemónico en el mismo territorio, son eficaces y mantienen diversos niveles y tipos de relación con el sistema dominante.

Cuando la carta magna reconoce las normas indígenas, las integra, en sentido estricto, al sistema jurídico mexicano. Sin embargo, el mismo precepto constitucional indica que cada entidad federativa deberá legislar al respecto. En este sentido, las normas originadas desde una ficción determinada, acoge a normas que se originan desde otras ficciones. Dado lo anterior, la pregunta a resolver sería si el reconocimiento constitucional elimina el pluralismo jurídico, al incluir los diferentes derechos o si este reconocimiento abre la puerta al ejercicio de un principio constitucional de interculturalidad, que modificara el entendimiento del derecho, por lo tanto, su enseñanza, y su práctica. En efecto, el reconocimiento constitucional implica un dilema, en el sentido que, los sistemas normativos indígenas como parte del derecho mexicano, deberán ajustarse al sistema que los reconoce.

El pluralismo jurídico, entendido como un fenómeno social, ha sido interpretado de diferentes maneras según la disciplina que lo aborde. En el ámbito jurídico, generalmente se le considera como la coexistencia de múltiples sistemas normativos que cohabitan y demandan observancia (eficacia) en un mismo territorio.³ Desde disciplinas como la antropología se pone énfasis en

¹ María Teresa Sierra y Victoria Chénaut, «Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas», en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, ed. Esteban Krotz (México: Anthropos-UAM, 2002), 114.

² *Idem.*

³ Oscar Correas, «El pluralismo jurídico y la Teoría General del Derecho». *Revista Derechos y Libertades*, núm. 05, julio-diciembre (1995): 102.

el contexto social y en cómo se gestan y resuelven conflictos en el seno de la comunidad. Hay también una perspectiva crítica del derecho que coincide con la visión antropológica, enfocándose en cómo el derecho se utiliza como herramienta de poder de la sociedad hegemónica, como reproducción de la colonialidad. En este contexto, Aníbal Quijano argumenta que la noción de raza ha servido históricamente como justificación para establecer jerarquías sociales y patrones de poder.⁴

En este orden de ideas, la estructura de este trabajo es la siguiente: los primeros dos apartados se centran en el análisis del pluralismo jurídico, abordando la problemática desde las concepciones normativistas, tradicionales, críticas y antropológicas. El objetivo principal de estas secciones es comprender las características distintivas del derecho indígena, no en contraposición al sistema jurídico occidental, sino como un sistema complementario y distinto, arraigado en valores, principios y una visión cosmogónica propia sobre la vida y la justicia.

En las secciones subsiguientes, se exploran las implicaciones del pluralismo jurídico, enfatizando en su reconocimiento constitucional. Se plantea una paradoja: ¿El reconocimiento refuerza el monismo jurídico o, por el contrario, sienta las bases para un constitucionalismo intercultural sustentado en el diálogo diatópico? El propósito es evidenciar cómo las normas coexisten en los márgenes de la legalidad estatal y cómo interactúan diferentes sistemas de derecho en un contexto de intersecciones normativas.

El objetivo del trabajo es reflexionar sobre cómo el reconocimiento constitucional del pluralismo cultural y jurídico sienta las bases para la construcción de un constitucionalismo intercultural. Se propone un ejercicio jurídico, intercultural y diatópico que, desde la crítica del derecho moderno, ofrezca una nueva forma de comprender esta problemática que rompa con la concepción formalista y legalista de resolución de conflictos y, en general, de la justicia. Como diría Michel Alliot, «dime como piensas el mundo: yo te diré como piensas el derecho»,⁵ frase con la que el autor explica que más allá de los márgenes del Estado, y del ejercicio de la hegemonía de una cultura, se

⁴ Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 777 y s., <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>>.

⁵ Michel Alliot, «La Méditerranée et le droit». En *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, ed. Camille Kuyu (París: Karthala, 2003) 87.

encuentra lo que el autor considera como fenómeno jurídico, presente en todas las sociedades.⁶

II. ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE PLURALISMO JURÍDICO

El pluralismo jurídico es un fenómeno social que refleja la coexistencia de diferentes órdenes normativos que no se corresponden con una única norma fundamental, en términos de Kelsen, o de la regla de reconocimiento, en términos de Hart. Independientemente de si se aborda desde la antropología, sociología o el pensamiento jurídico crítico, el pluralismo jurídico se refiere a sistemas que no están bajo el monopolio de producción jurídica estatal, pero que son considerados como derecho por aquellas personas a quienes se dirigen estas normas. En este sentido, la antropología pone «de manifiesto la multiplicidad de prácticas e ideas jurídicas, conductas y normas legales en la sociedad que estudia»,⁷ esto es, destaca la diversidad de prácticas e ideas jurídicas presentes en las sociedades objeto de estudio.

La idea de que la producción jurídica puede existir más allá del Estado es central no solo en la antropología o sociología, sino también en las propuestas críticas del derecho. Se busca identificar manifestaciones del derecho fuera de los dominios tradicionalmente establecidos por las teorías clásicas.⁸ Desde el pensamiento jurídico crítico latinoamericano, el fenómeno pluralista se entiende como la coexistencia de normas que pertenecen a órdenes o sistemas normativos distintos pero que reclaman obediencia en un mismo territorio.⁹ Norbert Rouland, desde una perspectiva antropológica, describe al pluralismo jurídico como una corriente teórica que resalta la existencia de múltiples sistemas jurídicos en diversos grupos sociales, «con relaciones de colaboración, coexistencia, competición y negación».¹⁰

⁶ Michel Alliot, «Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit». *Bulletin de liaison du LAJP* (1983): 84.

⁷ Esteban Krotz, «Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica», en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, ed. Esteban Krotz, (México: Editorial Anthropos-UAM, 2002), 36-37.

⁸ *Ibidem*, 39-40.

⁹ Oscar Correas, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena* (México: Fontamara, 2003), 102.

¹⁰ Norbert Rouland, *L'Anthropologie juridique* (París: Presses Universitaires de France, colección que sais-je? 2ªed., 1995), 39.

En este contexto, el individuo «es un actor del pluralismo jurídico en la medida en que se determina en función de sus pertenencias múltiples a estas redes».¹¹ Las personas se colocan en intersecciones jurídicas que guían sus acciones según los diferentes órdenes normativos. Como señala Boaventura de Sousa Santos: «Nuestra vida jurídica está constituida por una intersección de diferentes órdenes legales, por la interlegalidad».¹² Tanto Rouland como De Sousa Santos, no solo describen la existencia de diferentes órdenes normativos, sino también las consecuencias para las personas a quienes son dirigidas estas normas.

En un sistema federal, un ejemplo podría ser las competencias en materia federal y local. Sin embargo, surge la cuestión de cómo se distribuirían las competencias en un contexto de pluralismo jurídico con órdenes normativos indígenas. Este aspecto está pendiente por resolver, ya sea por pertenencia cultural, ubicación geográfica o materia del conflicto. Es importante señalar que el derecho indígena a menudo se aborda desde situaciones no contempladas en la legislación convencional, como es el caso de la brujería, mencionada como falta en el Reglamento Interno del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero (SSJRC), conocido también como policía comunitaria.

Vanderlinden propone «la existencia de una multiplicidad de órdenes normativos susceptibles de reivindicar la calificación de jurídicos, que se aplican simultáneamente al comportamiento de un individuo».¹³ Este autor sitúa al pluralismo jurídico en la persona como punto de convergencia de los diferentes órdenes. Además, destaca la importancia del *reconocimiento* que las personas otorgan a estos diferentes órdenes y el rol activo que desempeñan en ellos. Esta perspectiva se distingue de otras por enfocarse en el carácter *jurídico* de los órdenes o sistemas,¹⁴ determinada no solo por la formalización estatal, sino también por el reconocimiento y legitimidad otorgados por las comunidades a las que sirven.

¹¹ *Idem.*

¹² Boaventura de Sousa Santos, «Law. A map of misreading: Toward a post-modern conception of law», *Journal of Law and Society*, núm. 14 (1987): 279-302, consultado el 10 de julio, 2023, <https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/M%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la%20imaginaci%C3%B3n%20pol%C3%ADticaRCCS%2014_Dez2017.pdf> (la traducción es nuestra).

¹³ Jacques Vanderlinden, «L'utopie pluraliste, solution de demain au problème de certaines minorités? », *Minorités et organisation de l'État* (Bruxelles: Bruylant, 1998), 665.

¹⁴ Jacques Vanderlinden, «Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique», *Revue de la recherche juridique, droit prospectif*, 53(18) (1993): 573-583.

III. DERECHO INDÍGENA: DE LOS VALORES, PRINCIPIOS COMUNITARIOS Y LA RESPONSABILIDAD COMPARTIDA

A menudo, cuando se utiliza el término de *derecho indígena*, se refiere a la normativa que reconoce los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, ya sea por parte del Estado o del derecho internacional. En este sentido, se alude a los derechos humanos reconocidos a estos pueblos. Su uso por parte de los pueblos y comunidades indígenas se ha descrito como un *uso contrahegemónico* o alternativo del derecho.¹⁵ Sin embargo, otra acepción del derecho indígena se relaciona con la *justicia propia*, que incluye reglamentaciones específicas, estructuras organizativas, autoridades e instituciones propias, procesos de resolución de conflictos y sanciones. Un ejemplo es el SSJRC, cuyas autoridades regionales están reconocidas por la Ley 701 del estado de Guerrero, pero cuyas facultades, según su reglamento interno, sobrepasa por mucho, las facultades impuestas desde la legislación estatal.

El pluralismo jurídico reconoce la existencia del derecho indígena, evidenciado en investigaciones, en su mayoría realizadas por antropólogos jurídicos. Aunque no es el propósito de este trabajo hacer un recorrido histórico, es importante retomar algunos aspectos para comprender este fenómeno social. Desde una perspectiva teórica, la existencia de un sistema jurídico se justifica por la validez de sus normas, y esta validez se constata por su eficacia. Las normas de los pueblos y comunidades indígenas son eficaces porque son observadas por la población a las que están dirigidas, por tanto, desde este enfoque, se trata de un sistema válido. En palabras de Kelsen, «la validez de una norma radica en que sea observada y en caso contrario deba ser aplicada, y en esto consiste su existencia específica».¹⁶

Dentro de los pueblos y comunidades indígenas, existen normas que surgen de su propio derecho. Estas normas definen conductas consideradas como debidas, como las conductas esperadas,¹⁷ instituciones propias, así como personas funcionarias, personas legitimadas por la comunidad con facultades para ejecutar actos de autoridad:

Asimismo, de acuerdo con los principios culturales de la comunidad, prestar un servicio a las personas necesitadas, no sólo no es un delito, sino que es una conducta esperada por los propios habitantes de la comunidad, ya que en este

¹⁵ Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho* (México: CENEJUS, 3ª ed., 2006).

¹⁶ Hans Kelsen, *Teoría general de las normas* (México: Trillas, 1994, reimp. 2010), 21.

¹⁷ Toca Penal 99/2013 del Primer Tribunal Unitario del Décimo Tercer Circuito.

contexto sin la solidaridad y las conductas humanitarias hacia las personas necesitadas, la sobrevivencia sería muy difícil.¹⁸

Kelsen destaca la similitud entre costumbre y ley, en tanto conductas humanas, impuestas, poniéndolas en el mismo plano que las normas positivas:

Dado que el hecho de la costumbre está constituido por actos de conducta humana, las normas producidas por la costumbre son establecidas por actos de conducta humana y, de ese modo, de igual manera que las normas cuyo sentido subjetivo es ser actos legislativos, son también normas *impuesta*, es decir: normas *positivas*.¹⁹

Aunque el derecho indígena tiene características únicas, podemos encontrar ciertos elementos que comparten la mayoría de los pueblos y comunidades. Jorge Alberto González Galván agrupa estos elementos de la siguiente manera:

- Es un conjunto, orden o sistema porque agrupa, organiza y sistematiza las conductas.
- Sus normas son jurídicas porque son obligatorias, vinculantes, vigentes, positivas.
- Las normas indígenas no sólo son, como todas las normas jurídicas, impersonales, abstractas, generales, son también orales, no escritas, consuetudinarias (costumbres).
- Las conductas que regula no sólo se refieren a las relaciones entre las personas, sino también a las relaciones de éstas con los animales y los elementos de la naturaleza.²⁰

El derecho indígena debe ser comprendido desde los principios comunitarios que rigen en cada pueblo o comunidad. Este derecho se relaciona en su dimensión moral con la justicia y el bien. En este sentido, el derecho se corresponde con la interpretación de lo que es bueno, pero lo que necesariamente es bueno para una moral determinada, puede no ser bueno para otra.²¹ Entonces, así como el derecho moderno no está exento de valores, que la sociedad burguesa considera como fundamentales, como buenos para sí y

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, traducido por Roberto J. Vernengo (México: Porrúa, 16.ª ed., 2015), 23.

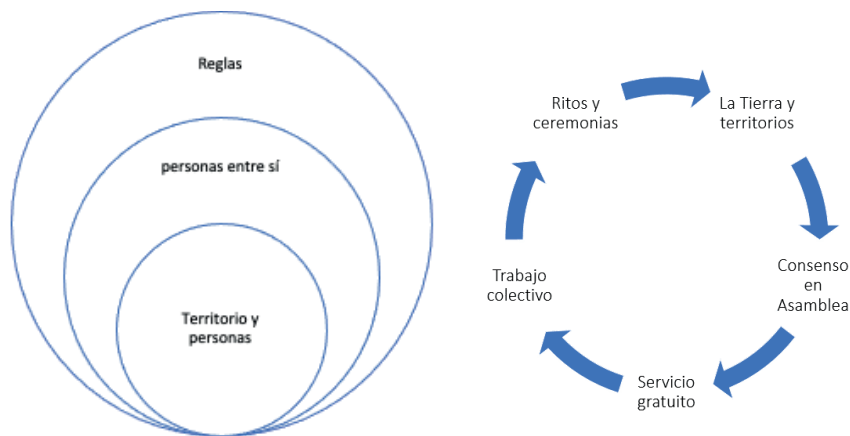
²⁰ Jorge Alberto González Galván, «Introducción», en *Manual de derecho indígena*, coord. Jorge Alberto González Galván (México: Fondo de Cultura Económica-IIJ UNAM, 2019), 15.

²¹ Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 79.

se corresponden con una moralidad determinada, así los valores del derecho indígena, en mi opinión, se encuentran en la comunidad, el territorio y en la responsabilidad compartida.²²

Floriberto Díaz sostiene que «cualquier comunidad indígena»²³ comparte ciertos elementos esenciales: un espacio territorial claramente demarcado y definido por la posesión; una historia común que se transmite oralmente de generación en generación; una variante lingüística que permite identificar su idioma común; una estructura organizativa que abarca aspectos políticos, culturales, sociales, civiles, económicos y religiosos; y un sistema comunitario para la procuración y administración de justicia.²⁴

La *comunalidad*, entendida como un sentido de vida, se manifiesta en diferentes relaciones. Según Díaz, en primer lugar, se establece entre las personas y el espacio, y posteriormente entre las personas, siendo estas relaciones reguladas por ciertas reglas.²⁵ Es en este contexto donde se identifican los elementos clave para comprender a las sociedades indígenas, destacando la complementariedad de los elementos que se representan en las siguientes imágenes:



Estas reglas, junto con la organización y principios comunitarios, responden, según el autor, a la existencia espiritual (de los seres humanos), a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su comportamiento en ámbi-

²² Este es un principio que consideré en mi investigación doctoral, relativo al Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducción Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero.

²³ Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (Comp.), Floriberto Díaz, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe* (México: UNAM, 2007), 38.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibidem*, 39.

tos políticos, sociales, jurídicos, culturales, económicos y civiles.²⁶ La comunidad, estructurada de esta manera, presenta subdivisiones en cada etapa de sus relaciones, tal como lo ilustra Díaz, especialmente en la relación entre las personas según el rol que desempeñan. Así, la comunidad muestra elementos jerarquizados, pero interdependientes, de modo que, si un elemento es modificado, todo el sistema se ve afectado.²⁷

Michel Alliot, sobre la base de sus estudios sobre el África negra y en sintonía con mi experiencia de campo,²⁸ argumenta que el derecho de una comunidad surge de un modelo de complementariedad y poliárquico. Las normas emergen de la necesidad de distinguir los elementos y de la organización de las relaciones que se dan entre ellos.²⁹ Según Alliot, el derecho indígena o comunitario no es el resultado de un poder creador, sino de la estructura misma de la sociedad.³⁰

Floriberto Díaz señala que el derecho está intrínsecamente ligado a la autoridad.³¹ En el contexto del derecho mixe, el principio de autoridad se manifiesta en las personas colectivamente, quienes son seleccionadas y aceptadas por las asambleas comunitarias,³² para ejercer lo que se ha denominado *poder obediencial*.³³

Con la finalidad de aportar más ejemplos sobre el poder colectivo compartido, es pertinente mencionar a Cherán K'eri y al Consejo Mayor Comunal. En el SSJRC, observamos el proceso de elección de autoridades a través de asambleas. En este contexto, operan tanto la asamblea comunitaria, correspondiente a cada comunidad integrante del SSJRC, como la asamblea regional, que actúa como órgano electoral, para la elección de autoridades regionales. Los nombramientos siempre recaerán en personas reconocidas por sus respectivas comunidades, lo que refleja las diferentes relaciones descritas por Floriberto Díaz. Es decir, el derecho y el poder colectivo surge

²⁶ *Idem.*

²⁷ Michel Alliot, «Modèles sociétaux: les communautés», *Bulletin de liaison du LAJP*, núm. 2 (1980): 89.

²⁸ Mi experiencia en campo data de los años 90, cuando trabajaba en el antiguo Instituto Nacional Indigenista, y en la investigación doctoral realizada en la montaña de Guerrero, México.

²⁹ Alliot, «Modèles sociétaux...», 90.

³⁰ *Idem.*

³¹ Robles Hernández y Cardoso Jiménez, *Floriberto Díaz. Escrito*, 179.

³² *Ibidem*, 43.

³³ Enrique Dussel, *20 Tesis de política* (México: Editorial Siglo XXI, 2006).

de la estructura y dinámica intrínseca de la comunidad, tal como lo indica Michel Alliot.³⁴

El poder colectivo, ejercido tanto por las autoridades como por la asamblea y la comunidad en su conjunto, es interpretado por el profesor Dussel como *poder obedencial*. Esta propuesta se alinea con el principio zapatista del *mandar obedeciendo*, reflejando una práctica común en pueblos y comunidades indígenas:

El que manda es el representante que debe cumplir una función de la potestas. Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. Cuando desde Chiapas se nos enseña que “los que mandan deben mandar obedeciendo” se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario (el que cumple una “función”) político, que ejerce como delegado el poder obedencial.³⁵

En el SSJRC, cuando las autoridades, particularmente la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), convocan asambleas para la resolución de algún caso específico, se desencadena un proceso ilustrativo: se instaaura la asamblea, registrando la asistencia y permitiendo la participación activa de las personas vecindadas, con derecho a voz y voto. Mi experiencia en campo reveló que, aunque las autoridades presiden la asamblea, no son ellas quienes deciden o imponen soluciones. En cambio, las autoridades son las encargadas de presentar la situación y es la asamblea la que decide. No es el ejercicio del poder como dominación, sino el poder ejercido por la comunidad que delega responsabilidades a sus autoridades.

A modo de ilustración, presento un ejemplo del SSJRC que podría ser interpretado como una manifestación de la responsabilidad compartida y el poder obedencial, basado en lo que pude atestiguar durante un trabajo de campo hace algunos años. Al abordar la resolución de conflictos, las asambleas, ya sean regionales o comunitarias, se instauran con las personas que han sido electas como autoridades y que integran al máximo órgano. En este contexto, las figuras centrales son los coordinadores regionales de la CRAC. Estas autoridades se limitan a exponer el caso en cuestión,³⁶ y es la asamblea,

³⁴ Alliot, Michel, *op. cit.*, p. 90.

³⁵ Dussel, 20 *Tesis de política*, 36.

³⁶ En el SSJRC, el Reglamento Interno establece las facultades de sus autoridades, de tal forma que, en la comunidad, la administración de justicia, en casos precisos ahí determinados y de montos de monero cuantía, se deposita en la figura del comisario y de la asamblea comunitaria. En el ámbito regional, intervienen todos los pueblos y comunidades que

después de las participaciones de las personas presentes, la que determina la resolución. Posteriormente, se instruye a las autoridades para que lleven a cabo el acuerdo alcanzado.

En este sentido, un caso destacado es el homicidio ocurrido en 2010, en Malinaltepec, Guerrero, reportado por un periódico local.³⁷ Durante la asamblea, el comisario suplente *pide disculpas* por lo ocurrido, al tiempo que solicitaba prestar atención al caso. Uno de los participantes de la asamblea comentó: «El pueblo dejó de cuidar al vecino, a la familia y los padres a sus hijos, ustedes se dan cuenta, somos los mismos que hemos permitido esto, somos los culpables».

Otro aspecto distintivo del derecho indígena es su concepción holística del mundo y de la vida,³⁸ caracterizada por ser flexible y casuística. Floriberto Díaz describe la *comunalidad* como la «esencia de lo fenoménico»,³⁹ que es lo que «define la inmanencia de la comunidad».⁴⁰

IV. EL PLURALISMO JURÍDICO: UN RETO PARA EL DERECHO MODERNO

Existen diversas propuestas que explican el pluralismo jurídico, destacando principalmente las perspectivas jurídica-normativista y la antropológica-sociológica. A mi parecer, la perspectiva crítica del derecho, que considero normativista, coincide con la antropológica-sociológica. Sin embargo, se diferencia, en su empleo de conceptos y fundamentos de teoría general del derecho para identificar los diferentes derechos y para destacar el uso que se hace de la misma para enmascarar el ejercicio del poder.⁴¹ Sin embargo, en ambas perspectivas se destaca la búsqueda de un «cambio social, y una actitud ética de fondo».⁴²

La colonialidad del poder explica el fenómeno de dominación desde las culturas identificadas con la cultura colonizadora, imponiendo el eurocentris-

forman parte del SSJRC para conformar la asamblea, y las autoridades regionales, elegidas, en su momento, de entre las personas de respeto de sus respectivas comunidades, conformar a la CRAC, con facultades definidas igualmente en su misma normatividad.

³⁷ Kau Pioquinto, «Juicio comunitario contra tres acusados de homicidios y asaltos en Malinaltepec», *Periódico El Sur de Acapulco*, 30 de marzo de 2010.

³⁸ Edward Newbery, «Loi et ordre social selon les cultures autochtones, Univers juridique autochtones et droits autochtones II», *Interculture*, Vol. XV, núm. 2-3, cahiers 75-76 (1982): 28

³⁹ Robles Hernández y Cardoso Jiménez, *Floriberto Díaz. Escrito*, 39.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Correas, «El pluralismo jurídico y la Teoría General del Derecho», 215-40.

⁴² De la Torre Rangel, *El derecho como arma de liberación*, 38.

mo como racionalidad.⁴³ Conjuntamente con el desarrollo del colonialismo, la colonialidad y el capitalismo, se establecen relaciones intersubjetivas que, según Aníbal Quijano, se identificarán como la modernidad.⁴⁴ Esta evolución produjo el surgimiento de la *colonialidad epistemológica*, que reprimió y transformó los modos de conocimiento y producción de los dominados:

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.⁴⁵

Desde esta perspectiva inicial, aunque identificamos una visión crítica también observamos un entendimiento tradicional del derecho que persiste en la dominación de las *otras* expresiones jurídicas. La legalización y reconocimiento de otros sistemas se relaciona, en menor o mayor medida, con la dominación colonialista que han experimentado tanto los pueblos indígenas como los pueblos afrodescendientes. La perspectiva jurídica crítica, que explica al derecho desde una concepción basada en el ejercicio del poder, visibiliza las contradicciones de la perspectiva hegemónica y reconoce en la normativa indígena un sistema normativo, tan jurídico como el derecho estatal.

La perspectiva crítica normativista retoma la propuesta clásica kelseniana, la cual establece que el derecho es igual al «orden de la conducta humana»,⁴⁶ siendo las normas su objeto principal. Por tanto, el problema radica en determinar qué constituye una norma y, más específicamente, qué se considera una norma de tipo jurídico. El discurso del uso del poder para determinar lo que sí es algo y lo que no lo es, es parte del interés del pensamiento crítico, que, como mencionamos, coincide con la perspectiva antropológica o sociológica de los fenómenos sociales. Etienne Le Roy señala que los juristas tradicionales

⁴³ Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo», 777.

⁴⁴ Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (México: CLACSO, 2014), 286, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>.

⁴⁵ Aníbal Quijano, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, núm. 29 (1992): 12.

⁴⁶ Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, 44.

no perciben el verdadero potencial de su teoría, limitándose al mantenimiento de la eficacia discursiva y de sus instituciones.⁴⁷ En este sentido, el pensamiento crítico de Oscar Correas sugiere que la teoría general del derecho «ha preferido convertirse en la justificación teórica de la dogmática jurídica, y con ello en apologista del estado moderno».⁴⁸

Desde la perspectiva del derecho moderno, se establece una clara distinción entre lo que se considera *derecho* y lo que no. Según esta visión, solo existe un derecho, el creado desde el órgano facultado para ello por el Estado. Desde este punto de vista, las prácticas de los pueblos y comunidades indígenas no serían reconocidas como *verdadero derecho*. Desde esta óptica, las normas no son consideradas jurídicas, sino más bien como usos y costumbres o, en términos progresistas, como derecho consuetudinario. Esta nomenclatura, independientemente de cómo se presente, suele favorecer una mentalidad conservadora. Sin embargo, la propuesta de la teoría crítica del derecho argumenta que las normas que se construyen desde los pueblos y comunidades indígenas poseen carácter jurídico, en tanto las personas destinatarias las observan como obligatorias. Este reconocimiento hace de estas normas el elemento constituyente del derecho, en este caso del derecho indígena.⁴⁹

Desde la perspectiva hegemónica del derecho, o lo que se conoce como derecho moderno, se observa que el derecho indígena es derecho en la medida en que es reconocido expresamente por la normativa del Estado. Un ejemplo de esto es la Ley de Justicia del Estado de Quintana Roo,⁵⁰ donde se formaliza el sistema de justicia indígena. Algo que en realidad ha existido siempre, pero que el derecho hegemónico ha desconocido, precisamente por la voluntad de dominación epistémica que va acompañada de la reproducción de la colonialidad, y lo que viene con ello: marginalidad, discriminación y despojo. En efecto, el mencionado artículo establece:

⁴⁷ Etienne LeRoy, «Juristique et Anthropologie. Un pari sur l'avenir». *Journal of Legal Pluralism & Unofficial Law*, núm. 5 (1990).

⁴⁸ Correas, «El pluralismo jurídico y la Teoría General del Derecho», 216.

⁴⁹ En tanto no existe un solo pueblo o comunidad indígena, serían en estricto sentido derecho indígenas, particularmente, derecho purépecha, derecho zapoteco (en sus diferentes regiones), etc. incluso los más actuales reconfigurados expresamente como sistemas por los propios pueblos, como es el Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducción Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero.

⁵⁰ Esta ley fue publicada por primera vez en 1997, y ha tenido posteriores reformas, siendo la última en el año de 2012. Periódico Oficial del Estado de Quintana Roo, Ley de Justicia del Estado de Quintana Roo, 31 de diciembre de 2012.

Artículo 2.—Es objeto de esta Ley, establecer el Sistema de Justicia Indígena para resolver las controversias jurídicas que se susciten entre las personas que habitan las comunidades a que se refiere la presente Ley; atendiendo a lo dispuesto por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los Tratados, Convenciones y Convenios Internacionales ratificados por el Estado Mexicano y la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo.

Como se observa en el párrafo anterior, la ley en cuestión da la impresión de institucionalizar algo que ya ha existido desde siempre. Si bien hace referencia a la normativa que reconoce los derechos de los pueblos indígenas, omite mencionar los principios y valores rectores de la justicia comunitaria indígena de que se trate. Es más adelante, en el artículo 6 de la misma ley, donde se especifica que el sistema de justicia indígena se sustentará «en el respeto a los usos, costumbres y tradiciones propios de su etnia». Desde otro punto de vista, en la Ley de Justicia Indígena y Comunitaria del Estado de San Luis Potosí, y tomando como referencia el artículo 2º constitucional, apartado A, numeral II, se establece en su artículo 29, párrafo segundo, que las resoluciones de los jueces auxiliares indígenas, deberán *validarse* por jueces del Estado, en casos relativos a la libertad o el patrimonio del inculcado.⁵¹

Art. 29. (...)

Deberán validarse la resolución del Juez Auxiliar, por el Juez de Control, Juez de Primera Instancia o el Juez Menor del Distrito Judicial, según fuese el caso, cuando se afecte la libertad o el patrimonio del inculcado o demandado, bajo las excepciones establecidas en los artículos 23 y 25 de esta ley.

Dentro de la lógica de certeza y racionalidad jurídica, características del derecho moderno⁵² y por supuesto, influenciadas por la colonialidad impuesta y su continua reproducción, se espera que las resoluciones de autoridades indígenas pasen por una revisión. Esta revisión tiene como objetivo confirmar si sus actuaciones fueron *correctas*, de acuerdo con la legalidad o con el pensamiento hegemónico predominante. Este dilema del *reconocimiento* trae consigo ciertas limitaciones y la incorporación de los sistemas jurídicos indígenas dentro de un marco más amplio, poniendo en duda la verdadera existencia

⁵¹ Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí, Ley de Justicia Indígena y Comunitaria del Estado de San Luis Potosí, publicada el 29 de septiembre de 2014.

⁵² Jesús Antonio de la Torre Rangel apunta que el derecho de la modernidad «general, abstracto, e impersonal, corresponde al modo de producción capitalista que concibe a todos los hombres libres e iguales, productores e intercambiadores de mercancías», y señala citando a Marx, que realmente para que el derecho fuera verdad, (justo), debería ser desigual, es decir no ser derecho. Jesús Antonio De la Torre Rangel, *El derecho que nace del pueblo* (México: Porrúa, 2005), 31.

del pluralismo jurídico. Además de estas complejidades, es necesario reflexionar sobre la naturaleza del pluralismo jurídico reconocido sino también sobre posibles violaciones al principio *non bis in idem*.

El derecho moderno se caracteriza por responder a objetivos claros: facilitar el intercambio de mercancías y consolidar el capitalismo. Además, busca respaldarse en la «certeza científica»⁵³ y la «neutralidad axiológica»,⁵⁴ para legitimarse. Esta visión legalista del *derecho al derecho propio* de los pueblos indígenas es coincidente con la formación de las y los juristas en las escuelas de derecho tradicional, muchas veces internalizando la idea de que ley es sinónimo de justicia. Se trata de la invisibilización de la discriminación legalizada y la reproducción de la colonialidad.

El reconocimiento del pluralismo jurídico en México, ilustrado con estos pocos ejemplos, colocan el *derecho al derecho propio* en un debate entre la emancipación y la regulación⁵⁵ colonialista. Además, como consecuencia de lo anterior, las facultades que se les reconocen a los pueblos indígenas están limitadas por los márgenes de la propia legalidad estatal. En este contexto, se pretende determinar tanto las competencias como las autoridades indígenas responsables. Esta tensión entre *lo propio* y *lo externo* es puesto en evidencia en situaciones como la defensa contra megaproyectos, como en el caso de Xochicuaula, o en la lucha por la autodeterminación, como ocurrió en el caso de Cherán. También podríamos considerar en esta discusión a las autoridades judiciales del Estado que, desde sus tribunas, pugnan por una interpretación emancipatoria del derecho, como fue el caso de Quiavicuzas.⁵⁶

En relación con el punto de intersección entre las normativas de diferentes sistemas, como el indígena y el estatal, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha manifestado su postura confirmando el pluralismo jurídico, en tanto señala que además del derecho del Estado y del derecho internacional, también hay *otros* derechos, resultantes de la diversidad cultural, los cuales son simultáneamente aplicables:

INTERPRETACIÓN INTERCULTURAL. ALCANCE DE LAS PROTECCIONES DE LA FRACCIÓN VIII DEL ARTÍCULO 2o. CONSTITUCIONAL.

Sino que la exigencia prevista en **la fracción VIII del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos** implica el reconocimiento

⁵³ *Ibidem*, 8.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ María Teresa Sierra, «Derecho indígena y acceso a la justicia en México: Perspectivas desde la interlegalidad», *Revista IIDH*, 41. San José, IIDH (2005): 288.

⁵⁶ Toca penal 99/2013 del Primer Tribunal Unitario del Décimo Tercer Circuito.

de la multiculturalidad que caracteriza a la Nación Mexicana y, por tanto, de la existencia y vigencia de distintos sistemas normativos dentro del territorio nacional: un sistema normativo conformado por las disposiciones jurídicas nacionales e internacionales del Estado central, y otro conformado por los usos y costumbres de los distintos pueblos y comunidades que habitan nuestro país, los cuales incluso podrían estimarse simultáneamente aplicables para el caso de las personas, pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo con su especificidad cultural y particular pertenencia étnica.⁵⁷

Las principales dificultades y posibles contradicciones no radican tanto en las formas, sino en los postulados, hasta el punto de que no se podría hablar de equivalencias. Por esta razón, estudiar al derecho indígena desde los postulados teóricos del derecho moderno, de manera estricta, podría no ser adecuado en todas las circunstancias. La propuesta hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar sugiere que el problema radica en determinar cómo, del *topos* de una cultura dada, se pueden comprender las ideas forjadas a partir de otra cultura.⁵⁸ Estas son distancias epistémicas que deben superarse, pero también desafíos de comprensión que van más allá de la racionalidad moderna, y que requieren un entendimiento desde el propio contexto.

V. INTERCULTURALIDAD CRÍTICA: DIATÓPICA Y DIALÓGICA

La propuesta intercultural como proyecto político y social representa una apuesta para el entendimiento diatópico y dialogal. La interculturalidad es un proceso en constante construcción que da cuenta del ejercicio de poder que una cultura ejerce sobre otra. Al reconocer las asimetrías entre culturas distintas, la interculturalidad propone un diálogo genuino y un intercambio directo entre los propios actores involucrados. Este intercambio se da en diferentes foros y materialidad, sin establecer jerarquías basadas en las diferencias culturales.⁵⁹

⁵⁷ INTERPRETACIÓN INTERCULTURAL. ALCANCE DE LAS PROTECCIONES DE LA FRACCIÓN VIII DEL ARTÍCULO 2o. CONSTITUCIONAL. SCJN; 10a. Época; Gaceta del Semanario Judicial de la Federación; 1a. CCXCVI/2018 (10a.); TA; Publicación: viernes 07 de diciembre de 2018.

⁵⁸ Raimundo Panikkar, «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», *Interculture. Droits de l'homme, concept occidental?* I, Vol. XVII, n° 1, Cahier 82, Janvier-mars, Montreal (1984): 4.

⁵⁹ Catherine Walsh, *La interculturalidad en la educación* (Perú: UNICEF, 2005), 6, <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion_0.pdf>.

(...) la interculturalidad aún no existe. Se trata de un proceso por alcanzar por medio de nuevas políticas, prácticas, valores y acciones sociales concretos y conscientes que se pueden construir no en «abstracto» sino en medio de procesos formativos colectivos, en los que se relacionen miembros de culturas diversas, así como sus maneras de ser y estar en el mundo.⁶⁰

La interculturalidad, en la actualidad, es un término utilizado a la par de otros conceptos como multiculturalidad y pluriculturalidad. Sin embargo, difiere de estos en su esencia y propósito. Mientras que *multiculturalidad* y *pluriculturalidad* son términos descriptivos que simplemente reconocen la existencia de diversidad cultural, la *interculturalidad* va más allá. No se limita a constatar la coexistencia de diferentes culturas; es un proyecto dinámico que involucra a las personas actoras en sus propios procesos culturales, y busca superar la dominación y colonización de unas culturas sobre otras.

Sin embargo, es importante señalar que el uso del término *interculturalidad* ha sido funcional para el Estado moderno y el sistema jurídico capitalista. En ciertos contextos, la interculturalidad ha sido instrumentalizada, funcionando más como simulación o incluso contradicción de lo que el propio término-principio propone. Esto es evidente no solo a partir de las experiencias plurinacionales de países como Bolivia y Ecuador, sino también en las luchas decoloniales en otras partes del mundo.

Fidel Tubino destaca una distinción crucial entre dos concepciones de interculturalidad: una acrítica o funcional y otra crítica. La primera no tiene como objetivo abordar y transformar las causas de las asimetrías sociales y culturales. La segunda, la interculturalidad crítica, a través de medios no violentos, aspira a una transformación social, a partir de acciones políticas.⁶¹ Estas acciones, tarde o temprano, desencadenan, a mi parecer, reformas tanto legislativas como constitucionales. Además, si consideramos el proceso intercultural como un diálogo, éste sólo podría ser viable si se desarrolla en un contexto libre de asimetrías sociales.

La apuesta por el diálogo diatópico y dialogal, explicado desde los trabajos del Instituto Intercultural de Montreal y del Laboratorio de Antropología Jurídica de París, sugiere que las asimetrías, ya sean temporales, factuales o espaciales (*topoi*), pueden ser entendidas desde múltiples perspectivas. Robert

⁶⁰ Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, (Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, 2009), 45.

⁶¹ Fidel Tubino, «La interculturalidad crítica como proyecto ético-político», en: *Encuentro continental de educadores agustinos*, Lima, 24-28 de enero de 2005, <<http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>>.

Vachon, siguiendo las ideas de Panikkar, indica que no debemos buscar analogías entre normas de orígenes diferentes, ya sea por similitud o por historicidad. Además, intentar comprender una cultura jurídica a través de los postulados de otra cultura jurídica sería inapropiado. Se debe dirigir la atención al contexto en el que están insertas estas normas y examinar los postulados que las sustentan. Por ello, la propuesta del diálogo diatópico pretende solventar las distancias manteniendo una temporalidad compartida (presente-presente) en su contexto específico. A este diálogo se le debe añadir el paso entre *logos*, ya que para comprender culturas jurídicas distintas a la occidental, es necesario abordarlas de acuerdo con «su sistema, su estructura, su modelo, su lógica, su modo de inteligibilidad propias». ⁶²

Si las facultades y escuelas de derecho, así como las autoridades, persisten en abordar el derecho indígena únicamente desde la perspectiva de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas, estarán limitándose a estudiar solo una parte de la historia. Por tanto, la colonialidad del derecho único seguirá reproduciéndose. Abordar el estudio del derecho indígena, en consonancia con el mandato constitucional mexicano, requiere un diálogo intercultural, diatópico y dialogal. Entender este diálogo implica, sobre todo, desaprender para aprender, y no solo hablar, sino también escuchar. En este contexto, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha señalado que aquello que se considera como derecho consuetudinario podría ser tramitado en la jurisdicción del Estado, si se cumple con la condición de brindar una protección más amplia, sin contravenir el contenido de la norma constitucional y respetando los derechos humanos. ⁶³ Para ello, establece un procedimiento a seguir:

- Documentar la cultura de las personas, pueblos o comunidades que formen parte del caso.
- El idioma.
- Documentar su derecho, en tanto la forma como se autogobiernan, las normas, las instituciones, los valores que los orientan, y como consecuencia, de lo anterior.
- El significado que pudieran tener para las personas, las conductas y derechos, motivo del caso en concreto. ⁶⁴

⁶² Robert Vachon, «L'étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale», *Journal of legal pluralism*, núm. 29 (1990), 169.

⁶³ SCJN; 10a. Época; Gaceta del Semanario Judicial de la Federación; 1a. CCXCVI/2018 (10a.); TA; Publicación: viernes 07 de diciembre de 2018.

⁶⁴ *Ibidem*.

La tesis mencionada propone la perspectiva intercultural como el medio para solucionar posibles conflictos que pudieran presentarse entre las normas de derecho indígena y las normas del Estado. Se propone que cualquier resolución debe ser casuística, es decir, basada en el estudio detallado de cada caso en particular, y debe considerarse a la luz de los valores propios de cada cultura. Además, no deben afectarse los «presupuestos esenciales» de cada una, así como los principios constitucionales.⁶⁵

Como se ha señalado: «La transformación de la hegemonía cultural exige intervenir en el sistema de creencias, en el lenguaje, en el conocimiento».⁶⁶ Sin embargo, la coexistencia del pluralismo jurídico y su reconocimiento constitucional, en el que un sistema (el hegemónico) reconoce al otro, trae consigo el desafío de cómo organizar y respetar este reconocimiento. Walter Mignolo señala que el discurso de la modernidad ha creado la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, «subir» a la epistemología de la modernidad.⁶⁷

VI. CONCLUSIONES

El reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico abre la posibilidad para un diálogo intercultural, como proyecto *societal* y jurídico transformador. En ese sentido, sienta las bases para la construcción del constitucionalismo intercultural, que actúa como principio rector en la interpretación del orden normativo y en el respeto hacia las culturas jurídicas indígenas.

Entender el pluralismo jurídico simplemente como una pluralidad normativa estática, o la interculturalidad en sentido meramente descriptivo, no promueve un diálogo diatópico y dialogal. Este enfoque no promueve un intercambio genuino entre los diferentes espacios (contextos y materialidad) y *logos* de la producción de lo jurídico, por tanto, no sería un proceso transformador, sino funcional al derecho moderno, reproduciendo la colonialidad. Esta perspectiva también se contrapone a la reforma constitucional, que, de acuerdo con la interpretación de la SCJN, busca un diálogo respetuoso entre culturas, donde estas no renuncien a lo que verdaderamente es esencial para ellas.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Manuel Gándara Carballido, *Los derechos humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el pensamiento crítico* (Argentina: CLACSO, 2020), 91.

⁶⁷ Catherine Walsh, «Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo», *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, núm. 4 (2003), 3 <<https://www.redalyc.org/pdf/305/30500409.pdf>>.

Este panorama también introduce a la discusión el tema de los derechos humanos, no como un criterio universal dado, sino como valores susceptibles de ser compartidos, apropiados y reinterpretados, entre culturas distintas. Además, actúa como un límite a lo que podría ser inaceptable en un contexto intercultural. La defensa conjunta de los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas, especialmente el derecho a la libre determinación y el pluralismo jurídico ha impulsado las decisiones paradigmáticas que se tienen hoy en día. Esto confirma el potencial emancipador del pluralismo jurídico y plantea un desafío para el pensamiento jurídico tradicional: transformarse y adaptarse a una realidad colonizada, que ha sido ocultada históricamente, marcada por la discriminación sistemática hacia los pueblos indígenas.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Alliot, Michel. «Modèles sociétaux: les communautés», *Bulletin de liaison du LAJP*, núm. 2, París, 1980.
- Alliot, Michel. «Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit». *Bulletin de liaison du LAJP*, 1983.
- Alliot, Michel. «La Méditerranée et le droit». En *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, editados por Camille Kuyu. París: Karthala, 87-94, 2003.
- Correas, Óscar. «El pluralismo jurídico y la Teoría General del Derecho». *Revista Derechos y Libertades*, núm. 05, julio-diciembre (1995).
- Correas, Óscar. *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*. México: Fontamara, 215-240, 2003.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El derecho que nace del pueblo*. México: Porrúa, 2005.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. México: CENEJUS, 3ª ed., 2006.
- De Sousa Santos, Boaventura. «Law. A map of misreading: Toward a post-modern conception of law». *Journal of Law and Society*, núm. 14: (1987) 279-302. Consultado el 10 de julio, 2023. <https://www.boaventura-desousasantos.pt/media/M%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la%20imaginaci%C3%B3n%20pol%C3%ADticaRCCS%20114_Dez2017.pdf>
- Dussel, Enrique. *20 Tesis de política*. México: Editorial Siglo XXI, 2006.

- González Galván, Jorge Alberto. «Introducción». En *Manual de derecho indígena*, coordinado por Jorge Alberto González Galván, pp. 15- 21. México: Fondo de Cultura Económica-IIJ UNAM, 2019.
- Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*. Traducido por Roberto J. Vernengo. México: Porrúa, 16.^a ed., 2015.
- Kelsen, Hans. *Teoría general de las normas*. México: Trillas, 1994, reimp. 2010.
- Krotz, Esteban. «Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica». En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, editado por Esteban Krotz, pp-13-49. México: Editorial Anthropos-UAM, 2002.
- LeRoy, Etienne. «Juristique et Anthropologie. Un pari sur l'avenir». *Journal of Legal Pluralism & Unofficial Law*, núm. 5, (1990), 5-21.
- Newbery, Edward. «Loi et ordre social selon les cultures autochtones, Univers juridique autochtones et droits autochtones II». *Interculture*, Vol. XV, núm. 2-3, cahiers 75-76, (1982), 26-36.
- SCJN; 10a. Época; Gaceta del Semanario Judicial de la Federación; 1a. CCXC-VI/2018 (10a.); TA; Publicación: viernes 07 de diciembre de 2018.
- Panikkar, Raimundo. «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?». *Interculture. Droits de l'homme, concept occidental?* I, Vol. XVII, núm. 1, Cahier 82, Janvier-mars, Montreal (1984), 3-26.
- Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí. *Ley de Justicia Indígena y Comunitaria del Estado de San Luis Potosí*, publicada el 29 de septiembre de 2014.
- Pioquinto, Kau. «Juicio comunitario contra tres acusados de homicidios y asaltos en Malinaltepec». *Periódico El Sur de Acapulco*, 30 de marzo de 2010.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, núm. 29 (1992), 11-20.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social». En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. México: CLACSO, 2014, pp. 285-327. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, pp-777-832. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>>.

- Robles Hernandez, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez, Díaz. *Floriberto. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Edit. UNAM, México, 2007.
- Rouland, Norbert. *L'Anthropologie juridique*. París: Presses Universitaires de France, colecc. que sais-je? 2ªed., 1995.
- Sierra María Teresa y Chenaut Victoria. «Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas». En *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, editado por Esteban Krotz, 114. México: Anthropos-UAM, 2002, 113-170.
- Sierra, María Teresa. «Derecho indígena y acceso a la justicia en México: Perspectivas desde la interlegalidad». *Revista IIDH*, núm. 41 (2005), 287-314.
- Toca penal 99/2013 del Primer Tribunal Unitario del Décimo Tercer Circuito.
- Tubino, Fidel. «La interculturalidad crítica como proyecto ético-político». En *Encuentro continental de educadores agustinos*, Lima, 24-28 de enero de 2005. <<http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>>.
- Vachon, Robert. «L'étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale». *Journal of legal pluralismo*, núm. 29 (1990), 163-173.
- Vanderlinden, Jacques. «L'utopie pluraliste, solution de demain au problème de certaines minorités?». En *Minorités et organisation de l'État*. Bruxelles: Bruylant, 1998, 665-675.
- Vanderlinden, Jacques. «Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique». *Revue de la recherche juridique, droit prospectif*, 53 (18), 1993, 573- 583.
- Walsh, Catherine. «Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo». *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, núm. 4 (2003). <<https://www.redalyc.org/pdf/305/30500409.pdf>>.
- Walsh, Catherine. *La interculturalidad en la educación*. Perú: UNICEF, 6, pp.1-22, 2005. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion_0.pdf>.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

LA INTERCULTURALIDAD EN EL ESTADO DE DERECHO

INTERCULTURALITY IN THE RULE OF LAW

Mario Eduardo Navarro Cabral*

RESUMEN: El estudio se centra en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación en México, especialmente después de 2001. Este reconocimiento ha llevado a una mayor visibilidad de las comunidades indígenas en términos de su organización social, económica, cultural y política. Se destaca la adaptación de los sistemas jurisdiccionales tradicionales con los regímenes normativos de los pueblos originarios en estados como Oaxaca, Chiapas, Puebla y el estado de México. Aunque estos sistemas respetan las tradiciones y costumbres indígenas, no pueden ir en contra de los derechos humanos reconocidos a nivel constitucional e internacional. El propósito principal del artículo es analizar cómo se reconoce y se integra el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación en el contexto de sus sistemas normativos de justicia, que están basados en sus usos y costumbres. El análisis se realiza considerando conceptos clave como multiculturalidad, pluriculturalidad, interculturalidad, identidad y autoadscripción.

Palabras clave: Interculturalidad; pluriculturalidad, multiculturalidad, cosmovisión, derecho a la libre determinación.

ABSTRACT: *The article focuses on the recognition of the right to self-determination of indigenous peoples in Mexico, particularly following 2001. This acknowledgment has led to an increased visibility of indigenous communities in terms of their social, economic, cultural, and political organization. The adaptation of traditional jurisdictional systems with the normative regimes of the original peoples in states such as Oaxaca, Chiapas, Puebla, and the State of Mexico is emphasized. While these systems honor indigenous traditions and customs, they cannot contravene human rights recognized at the constitutional and international levels. The primary aim of the article is to analyze how the right of indigenous peoples to self-determination is recognized and integrated within the context of their normative justice systems, which are grounded in their customs and*

* Maestro en Derecho Electoral. Magistrado en Funciones en la Primera Sala Colegiada Familiar de Texcoco, del Poder Judicial del Estado de México. marioeduardonc@yahoo.com

traditions. The analysis is undertaken considering key concepts such as multiculturalism, pluriculturalism, interculturality, identity, and self-ascription.

Keywords: *Interculturality; multiculturalism, multiculturalism, worldview, right to self-determination.*

SUMARIO: I. ANTECEDENTES. II. CONCEPTOS FUNDAMENTALES PARA COMPRENDER LA INTERCULTURALIDAD. III. SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS. IV. JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA. V. IDENTIDAD Y AUTOADSCRIPCIÓN. VI. CONCLUSIONES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. ANTECEDENTES

A lo largo de la historia, los pueblos y comunidades indígenas han representado uno de los sectores más vulnerables, siendo marginados, olvidados y trasgredidos. Por ello, diversas instituciones nacionales e internacionales han monitoreado los derechos humanos de estas poblaciones. Destaca la labor de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) al reconocer la necesidad de la autodeterminación y libre determinación de estas comunidades en aspectos como «la defensa de sus tierras y territorios ancestrales, recursos naturales, culturas, formas de vida y de organización y representación política, y otros derechos».¹

En el ámbito internacional, se han alcanzado avances significativos en el reconocimiento de los derechos de pueblos y comunidades indígenas, entre los cuales destacan la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de los Estados Americanos (OEA)² y la Declaración de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.³ Ambas regulan en su tercer artículo, con idéntico contenido, el derecho a la libre determinación de todos los pueblos indígenas, en los siguientes términos: «Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural».

¹ Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). “Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales”. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 413, 28 de diciembre de 2021, p. 13. <<https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf>>.

² AG/RES. 2888 (XLVI-O/16), aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio de 2016.

³ Organización de Naciones Unidas (ONU). Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007.

Sin embargo, a pesar del reconocimiento internacional del derecho a la libre determinación, en la práctica, continúan existiendo obstáculos para su plena realización. Durante años, la CIDH ha observado consistentemente los desafíos que enfrentan los pueblos y comunidades indígenas al no ser reconocidos plenamente en sus derechos humanos, apuntando a la necesidad de un mayor reconocimiento y fortalecimiento de su derecho a la libre determinación.

En el informe de la CIDH sobre *Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de personas afrodescendientes*,⁴ se conceptualiza la libre determinación como la que nace con nosotros, es inmanente y es la expresión de lo que somos en relación con los otros, en un marco de respeto mutuo y que no solo involucra a los seres humanos, es todo lo que nos rodea, naturaleza, el medio ambiente, el ecosistema, la atmósfera, las tierras, los recursos. Todos esos componentes definen la libre determinación.⁵

En México, se han realizado modificaciones al artículo 2º constitucional, en agosto de 2001,⁶ en materia indígena, en los siguientes términos:

La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

⁴ Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). “Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de las personas afrodescendientes: Estándares interamericanos para la prevención, combate y erradicación de la discriminación racial estructural”. 16 de marzo de 2021. <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/DESCA-Afro-es.pdf>>.

⁵ CIDH. Declaración de los Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de personas afrodescendientes.

⁶ Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, del 18 de julio de 2001. Publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF) del 14/08/2001. <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001#gsc.tab=0>.

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, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Esta reforma destaca por reconocer la pluriculturalidad de la Nación, basada en sus pueblos y comunidades indígenas, así como los derechos fundamentales de estas comunidades, como el derecho a la libre autodeterminación y el derecho a la autonomía para establecer sus propias formas internas de convivencia, gobierno, organización social, económica y política.

II. CONCEPTOS FUNDAMENTALES PARA COMPRENDER LA INTERCULTURALIDAD

La interculturalidad, que se refiere a la interacción entre diferentes culturas en un mismo territorio, ha ganado relevancia en las últimas décadas. México, con su diversidad de pueblos y comunidades indígenas, es un claro ejemplo. Para abordar este fenómeno adecuadamente, es crucial entender conceptos clave como multiculturalidad, pluriculturalidad, interculturalidad y pluralismo jurídico.

1. *Multiculturalidad*

La Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, ha establecido que la multiculturalidad «se refiere a la presencia de diferentes culturas dentro de un territorio, limitadas a coexistir, pero sin interacción ni intercambio». Este concepto, al ser estático, puede conducir a «la segregación, negación de convivencia y nula transformación social», ya que se basa en «posturas paternalistas sobre distintos grupos culturales». De tal manera que en el multiculturalismo se «muestra respeto a las culturas sin intercambio ni enriquecimiento cultural entre estas, de modo que están unidas en lo espacial, no en lo social».⁷

En concreto, la Suprema Corte de Justicia de la Nación define la multiculturalidad como la coexistencia de diferentes culturas en un territorio sin interacción ni intercambio significativo.

⁷ Suprema Corte de Justicia de la Nación. Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 48-49.

2. Pluriculturalidad

En contraste con la multiculturalidad, la pluriculturalidad designa una diversidad histórica y actual, en la que sí existe convivencia entre varias culturas que, dentro de un territorio y en su conjunto conforman la población de un Estado.⁸ Esta relación se da desde la manera de pensar y ser, por lo que la pluriculturalidad debe entenderse como las relaciones entre personas que descienden de diversos pueblos y comunidades indígenas o no, y que, por agentes externos a ellos deben de establecer un sistema de convivencia entre sí, dentro de un mismo territorio.⁹

En ese sentido, la pluriculturalidad es la forma en cómo se relaciona una sociedad, con independencia de que las personas que coexisten sean de diversas ideologías, culturas, creencias, religiones e incluso tengan un estatus económico superior o inferior entre ellos.

Por ello, a diferencia de la multiculturalidad, la pluriculturalidad implica una convivencia activa entre diversas culturas en un mismo territorio.

3. Interculturalidad en México

La interculturalidad surge de la convivencia entre las diversas culturas presentes en un mismo territorio. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), reconoce en su artículo 2° a los pueblos indígenas como aquellos que descienden de poblaciones que habitaron el territorio actual al iniciarse la colonización y que conservan, al menos en parte, sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2022, en México, el 19.4 % de la población total del país se autoidentifican como personas indígenas, y se hablan 68 lenguas indígenas en el país.¹⁰ De este estudio realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), se advierte que

⁸ Walsh, Catherine, «La Interculturalidad en la Educación», Perú: Ministerio de Educación, 2005: 6. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion_0.pdf>.

⁹ Sáez, Rafael. «En una Sociedad pluralista, una educación intercultural», Revista Complutense de Educación, Volumen 3 (1992): 3, <https://www.researchgate.net/publication/2758585_En_una_sociedad_pluralista_una_educacion_intercultural>.

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). «Estadísticas a Propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas», Comunicado de prensa 430/22, 8 de agosto de 2022:1-3. <https://www.researchgate.net/publication/27585853_En_una_sociedad_pluralista_una_educacion_intercultural>.

México cuenta con una diversidad cultural que, derivada de sus pueblos originarios, que a su vez interactúan con el resto de la población: las más usuales son náhuatl (22.4 %), maya (10.5 %) y tseltal (8.0 %).

La Suprema Corte, en el Protocolo para Juzgar con Perspectiva Intercultural, ha indicado que la interculturalidad «implica la defensa de la diversidad, del respeto y del diálogo cultural».¹¹ Asimismo, la concibe como «un estado ideal de convivencia de toda la sociedad pluricultural, a partir de relaciones interpersonal que se basan en el conocimiento y reconocimiento»¹² de las demás personas.

Por su parte, la CIDH en el informe sobre derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de personas afrodescendientes reitera su perspectiva sobre la interculturalidad como «el reconocimiento de las diversas culturas en la sociedad, basándose en el respeto a las diferentes cosmovisiones», la cual «comprende dos dimensiones, la facultad en la toma de decisiones sobre las prioridades con miras al desarrollo propio; y el reconocimiento de las diferencias culturales sin que esto sea entendido como discriminación o exclusión».¹³

Así, el estado mexicano al reconocer la pluriculturalidad de la nación en el artículo 2° constitucional, está obligado a reconocer los diversos derechos de los pueblos indígenas, empero, en particular, señala el derecho a la libre determinación.

En el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural se enfatiza la importancia de la libre determinación, como un elemento primordial para **discernir** quién puede identificarse como integrante de un pueblo o comunidad indígena. Tanto el principio de la libre determinación como el de autonomía de las comunidades y pueblos indígenas, exigen al Estado que se tomen en cuenta sus especificidades culturales, para que se les consideren todos y cada uno de sus derechos, incluyendo el acceso a la Justicia.¹⁴

En el referido Protocolo se cita el Amparo Directo en Revisión 4189/202015, como un ejemplo de la importancia del enfoque o perspectiva intercultural en la

¹¹ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, 2022: 49.

¹² Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, 2022: 49-50.

¹³ CIDH. Declaración de los Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de personas afrodescendientes, párr. 20.

¹⁴ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, 51.

¹⁵ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo Directo en Revisión 4189/2020: Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación 2022: párr. 64.

resolución de casos por parte de la SCJN, «porque se trata de un método de análisis que estudia las relaciones de poder entre las personas de diferentes culturas, con miras a establecer un diálogo entre ellas, a la vez que permite identificar la demanda de derechos, así como las condiciones que impiden su cumplimiento».¹⁶

En el Amparo Directo en Revisión 5465/2014, la Suprema Corte sostuvo que es esencial considerar el contexto y las particularidades culturales al interpretar o definir los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, garantizando así su ejercicio en igualdad de condiciones. Al efecto señaló:

(...) la valoración de los hechos en la jurisdicción del Estado y la aplicación de normas jurídicas desde una perspectiva intercultural, la fracción VIII del artículo 2 constitucional puede entenderse en el sentido de proponer una interpretación culturalmente sensible e incluyente de los hechos y las normas jurídicas. Esta interpretación no puede alejarse de las características específicas de la cultura involucrada y del marco de protección de los derechos humanos de las personas tengan o no la condición de indígenas.¹⁷

Así, la interculturalidad surge de la convivencia entre diversas culturas en un territorio. La Constitución reconoce a los pueblos indígenas y su rica diversidad lingüística y cultural.

4. Pluralismo jurídico

El pluralismo jurídico es un concepto central en la visión postmoderna del derecho. En el plano normativo, se refiere a la «existencia de marcos legales superpuestos, interconectados e interrelacionados»,¹⁸ en los cuales la vida de las personas esta influenciada por la interlegalidad de dichos sistemas normativos.

En efecto, el protocolo destaca que el pluralismo jurídico ha evolucionado con el paso del tiempo. Actualmente se «considera al derecho como un universo policéntrico de fuentes de normas, o de diversas formas de derecho, interconectadas o superpuestas (interlegalidad), que se pueden abordar de conformidad con su escala, proyección o simbología».¹⁹

¹⁶ Véase nota 199. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 51.

¹⁷ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo Directo en Revisión 5465/2014, Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2017: párr. 93.

¹⁸ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 99.

¹⁹ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 53.

El Máximo Tribunal de México, al resolver el Amparo Directo 6/2018, subrayó la importancia de expandir la diversidad e identidad cultural de los pueblos originarios, con la finalidad de lograr el fortalecimiento del ordenamiento jurídico las normas del Estado coexistan armónicamente con las establecidas por las comunidades indígenas.²⁰

Iannello, en su contribución a la *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, define el Pluralismo Jurídico en los siguientes términos:

El pluralismo jurídico debe entenderse como aquellas circunstancias en el mundo contemporáneo que han resultado de la transferencia de sistemas legales a entornos culturales diferentes. Desde este punto de vista, un sistema jurídico es pluralista cuando existen diferentes regímenes normativos soberanos y cuando existe algún tipo de relación entre los regímenes paralelos y el sistema central. Desde este punto de vista, un sistema jurídico es pluralista cuando existen diferentes regímenes normativos soberanos y cuando existe algún tipo de relación entre los regímenes paralelos y el sistema central.²¹

De tal manera que el pluralismo jurídico se entiende como la coexistencia de diferentes sistemas legales en contextos culturales variados. Un sistema jurídico es pluralista cuando hay diferentes regímenes normativos soberanos y cuando hay una relación entre estos regímenes y el sistema central.

Por lo tanto, los sistemas de justicia del Estado deben interactuar armónicamente con aquellos que no emanan del mismo, para así alcanzar una coexistencia funcional y sistemática. En México, al reconocerse constitucionalmente el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas y sus sistemas de justicia se ha establecido un pluralismo jurídico. Esto implica un orden jurídico que se encuentra sujeto tanto al sistema central que emana del Estado como del que proviene de los sistemas normativos basados en los usos y costumbres de las comunidades y pueblos indígenas (derecho consuetudinario).²²

En definitiva, el pluralismo jurídico, se refiere a la coexistencia de diferentes sistemas legales en un mismo territorio.

²⁰ Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo en Revisión 6/2018, Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2018: 66. <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2019-01/AD-6-2018-190107.pdf>.

²¹ Pluralismo jurídico, *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*, Iannello, Pablo, 773.

²² *Ídem*.

III. SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS

El Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural recoge la definición de los *sistemas normativos indígenas*, también denominados *usos y costumbres* o *derecho indígena*, entendidos como «el conjunto de normas, autoridades y procedimientos propios de los pueblos y comunidades indígenas que son aplicados en la regulación y solución de sus conflictos internos».²³

En México, estos sistemas normativos coexisten con el sistema jurídico del Estado central, gozando de reconocimiento y validez tanto por la Constitución federal como por los tratados internacionales de los que México es parte.²⁴ Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT reconoce el derecho de los pueblos indígenas de mantener sus procedimientos normativos, siempre que estos sean compatibles con los derechos humanos reconocidos en el orden jurídico nacional e internacional (artículos 8.2 y 9.1).

Bajo esa concepción, el mencionado artículo 2° de la CPEUM establece, entre otras cosas, que las comunidades y pueblos indígenas tienen derecho a decidir sobre sus formas internas de gobierno y organización social, económica, política y cultural; así como para aplicar su propia regulación y normas de solución de conflictos internos, siempre respetando los principios generales de la Constitución Federal, incluyendo a los derechos humanos; lo que además implica elegir de acuerdo a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno.

En el mismo sentido, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, en su estudio *Sistemas Normativos Indígenas en las Sentencias del TEPJF*, ha determinado que los pueblos indígenas:

(...) tienen autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de la Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, especialmente, la dignidad e integridad de las mujeres.²⁵

²³ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 54.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. «Sistemas normativos indígenas en las sentencias del TEPJF» Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación primera edición, 2014:31. <https://www.te.gob.mx/defensoria/media/pdf/sistemas_normativos_indigenas.pdf>.

Todo lo anterior de conformidad con los artículos 2, apartado A, fracción II, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; 8, apartado 2, del convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes Convenio, así como 5 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Por su parte, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha destacado que los sistemas normativos indígenas tienen características particulares que emergen de contextos históricos, culturales y territoriales específicos.²⁶

IV. JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA

La Suprema Corte de Justicia se ha encargado del análisis de la jurisdicción especial indígena y ha establecido criterios y principios para su aplicación. Esta jurisdicción no se limita a juzgar según los usos y costumbres, sino que es un derecho colectivo que abarca a todos los miembros de las comunidades indígenas.

Así, al resolver el Amparo Directo 6/2018, la Suprema Corte definió por primera el contenido y alcance de la jurisdicción especial indígena, estableciendo criterios, principios y reglas que sirven de referentes para el resto de los juzgadores en el país, para resolver conflictos entre disposiciones normativas o jurisdicciones.²⁷ Esta jurisdicción especial indígena no se limita a juzgar a una persona de acuerdo con los usos y costumbres; es un derecho colectivo que engloba a todos los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas, derivado de su necesidad de permanencia.²⁸

El artículo 1° de la CPEUM establece que el Estado, en el ámbito tanto constitucional como convencional, está obligado a implementar los procedimientos jurisdiccionales que reconozcan el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a implementar sus propios sistemas normativos de justicia.²⁹

En el mismo Amparo Directo 6/2018, la Suprema Corte de Justicia de la Nación conceptualizó a la jurisdicción especial indígena como la facultad de

²⁶ Suprema Corte de Justicia de la Nación, Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, 55.

²⁷ Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo en Revisión 6/2018, Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2018: 18. <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2019-01/AD-6-2018-190107.pdf>.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

los pueblos o comunidades indígenas de resolver sus conflictos internos conforme a su propio derecho. Este se entiende como el conjunto de normas tradicionales y prácticas consuetudinarias, no necesariamente escritas, que organizan la vida interna de estas comunidades. En concreto se estableció que se trata de:

Una facultad o derecho que tienen los pueblos o comunidades indígenas de juzgar sus conflictos internos conforme a su propio derecho indígena, entendiéndose por éste como el conjunto de normas de tipo tradicional y prácticas consuetudinarias, no necesariamente escritas ni codificadas –orales–, distintas al derecho vigente en México, bajo la cual se organiza la vida interna de los pueblos o comunidades indígenas, los que, de acuerdo al contenido del artículo 2° de la Constitución, son aquellos que descenden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.³⁰

Por su parte, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, se reconoce que «la jurisdicción especial indígena, al convivir con otras jurisdicciones, debe someterse a ciertas limitaciones y reconocimientos estatales a fin de convivir en esta sociedad pluricultural». Por ello, se requiere que estas limitaciones sean evaluadas «desde una perspectiva pluralista» para que no se produzca «la imposición arbitraria de concepciones culturales que no son compatibles con las cosmovisiones indígenas».³¹

En cuanto a las limitaciones de la jurisdicción especial indígena, estas deben ser flexibles, buscando preservar la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas. Es fundamental considerar que «el derecho indígena parte de una cosmovisión completamente distinta a la cosmovisión occidental», en otras palabras, a la cosmovisión del Estado central.³²

El Alto Tribunal de Justicia de México propone dos modelos de interpretación y regulación del derecho a la resolución de conflictos internos. El primero reconoce a las instituciones tradicionales que ejercen la jurisdicción especial indígena conforme a sus sistemas normativos, mediante sus usos y costumbres, ejerciendo así, una independencia de los pueblos y comunidades originarias. Así, la Suprema Corte, al emitir el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, lo denominó como «fuero indígena»,

³⁰ *Idem.*

³¹ Suprema Corte de Justicia de la Nación. Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 6.

³² *Ibidem*, 59.

esto es, «un modo de preservación étnica y cultural de los pueblos indígenas para ser juzgados conforme al derecho indígena que rige al pueblo al que pertenecen y por parte de sus propias autoridades».³³

El segundo se basa en «la creación de nuevos órganos jurisdiccionales encargados de la impartición de justicia» a los pueblos y comunidades indígenas, «dependientes de la estructura judicial estatal» validando la coexistencia de sistemas normativos propios y estatales.³⁴ Si bien, este modelo no prioriza la independencia de los primeros, sí valida que sus sistemas normativos tengan un funcionamiento biodinámico, es decir, pueden ejercer funciones tanto las autoridades de las comunidades como las autoridades del Estado. Es inevitable que surjan conflictos entre los sistemas normativos tradicionales y los del Estado. Esta problemática destaca la necesidad de acercar las leyes estatales a los pueblos y comunidades indígenas.

El Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural, concluye que, «la interculturalidad implica una aproximación pluralista al sistema jurídico que permite reconocer las múltiples realidades que existen dentro del Estado mexicano». Para ello, se establece el deber de «las personas juzgadoras» de «otorgar un verdadero espacio a los sistemas normativos de las comunidades indígenas en la resolución de casos», lo que se «deriva del respeto a la libre determinación, que incluye su derecho a regirse por normas propias y a resolver sus conflictos de conformidad con sus propios mecanismos».³⁵

V. IDENTIDAD Y AUTOADSCRIPCIÓN

La identidad indígena se basa en la «autoadscripción», es decir, en cómo se identifica una persona o comunidad. La Suprema Corte ha reconocido este derecho y ha enfatizado que la identidad indígena no necesita ser probada ni demostrada por la persona, por cuanto se trata de un derecho constitucional y convencional.

En efecto, la Constitución federal (artículo 2); el Convenio 169 de la OIT (artículo 1.2); la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (art. 33.1); y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (art. 1.2), establecen claramente que el criterio fundamental para

³³ Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 59. Véase, SCJN, Amparo en Revisión 6/2018, párr. 160.

³⁴ Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022:59-60.

³⁵ *Ibidem*, 62.

determinar quién es indígena es la «conciencia de su identidad indígena», sin importar que se encuentre «fuera del territorio de la comunidad o pueblo o es desconocida por las autoridades tradicionales».³⁶

En el Amparo en Revisión 1624/2008, la Suprema Corte reconoció este derecho como autoadscripción, refiriéndose a la potestad que tiene una persona para identificarse como indígena, y consigo asuma como propios los rasgos sociales y las pautas culturales que caracterizan a los miembros del pueblo a que se adscribe.³⁷

La Suprema Corte, en el protocolo de actuaciones, sostiene que la identidad surge como un proceso de «diferenciación y reafirmación frente a otra persona o grupo de personas». Pero, «ese proceso está ligado a otro, de reconocimiento e identificación con un grupo, pues supone que la persona se sienta parte de una colectividad que se distingue de otra».³⁸

En ese sentido, en Amparo en Revisión 28/2007, se determinó que la identidad indígena no requiere ser probada ni demostrada por la persona, ya que el derecho a expresar la identidad es tanto constitucional como convencional.³⁹ La Corte ha sido enfática al señalar que determinar quién es indígena corresponde a las personas y no al Estado. Cualquier exigencia probatoria sobre la identidad de las personas constituye discriminación.⁴⁰

Por tanto, la identificación puede realizarse de dos maneras: individual (personal) o colectiva (comunitaria). La autoadscripción debe ser atendida por los órganos jurisdiccionales «en cualquier asunto, sin importar que la participación en el procedimiento se haga de manera individual o colectiva».⁴¹

En ese sentido, en el Diario Oficial de la Federación se publicó el Acuerdo del Consejo General del Instituto Nacional Electoral, por el que se acata la Sentencia SG-JDC-153/2018 dictada por la Sala Regional Guadalajara del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, se establece que:

³⁶ Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022:124-125.

³⁷ SCJN, Amparo Directo en Revisión 1624/2008, 21-22.

³⁸ Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022:62.

³⁹ SCJN, Amparo Directo en Revisión 28/2007, pp. 69-70. Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural. 2022: 125.

⁴⁰ Ver, por ejemplo, SCJN, Amparo Directo 6/2008; Contradicción de Tesis 346/2019; y Amparo en Revisión 101/2019 Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural 2022: 125.

⁴¹ Suprema Corte de Justicia de la Nación, en el Protocolo de Actuaciones para Juzgar con Perspectiva Intercultural 2022: 125.

Las personas y los pueblos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad indígena y a determinar su identidad y pertenencia conforme a sus costumbres.

La autoadscripción es el criterio para determinar si una persona es indígena, pues la definición de lo indígena no corresponde al Estado. Es prerrogativa de quienes tienen conciencia de pertenecer a un pueblo o comunidad indígena definirse como tales.

En tal sentido, la autoadscripción es el acto voluntario de personas o comunidades que, teniendo un vínculo cultural, histórico, político, lingüístico o de otro tipo, deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena reconocido por el Estado nacional.

VI. CONCLUSIONES

La reforma constitucional ha dejado múltiples beneficios en favor de los pueblos y comunidades indígenas en México. Dada la interculturalidad que prevalece en el país, es esencial reconocer la libre autodeterminación de todos y cada uno de los pueblos originarios asentados en el territorio. Este reconocimiento les permitirá organizarse en los aspectos sociales, culturales, económicos y políticos. Además, al otorgarles la facultad de establecer sus propios sistemas de justicia, se les concede esa autonomía que por años estuvo relegada por el régimen Estatal.

Debe precisarse que en México se reconocen dos vías para acceder a la justicia. La primera es la establecida por el Estado y la segunda atiende a los sistemas normativos de los pueblos originarios. Sin embargo, es fundamental comprender que esta última no es uniforme para todos, ya que se fundamenta en los usos y costumbres específicos de cada uno de los pueblos y comunidades indígenas que existen en México. Ignorar esta diversidad y homogeneizar limitaría el derecho a la libre determinación ya reconocido.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). “Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales”. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 413, 28 de diciembre de 2021. <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf> Accedido el 30 de junio de 2023.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). “Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de las personas afrodescendientes:

Estándares interamericanos para la prevención, combate y erradicación de la discriminación racial estructural”. 16 de marzo de 2021. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/DESCA-Afro-es.pdf> Accedido el 30 de junio de 2023.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). “Estadísticas a Propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas”, Comunicado de prensa 430/22, 8 de agosto de 2022. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf Accedido el 30 de junio de 2023.

Sala Regional Guadalajara del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. “Acuerdo del Consejo General del Instituto Nacional Electoral, por el que se acata la Sentencia SG-JDC-153/2018. https://www.dof.gob.mx/index_111.php?year=2019&month=04&day=11#gsc.tab=0 [Word] p8.

Diario Oficial de la Federación. “Constitución Política De Los Estados Unidos Mexicanos”. 5 de febrero de 1917. <https://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/CPEUM.pdf> Accedido el 30 de junio de 2023.

Organización de Estados Americanos (OEA). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. AG/RES. 2888 (XLVI-O/16), aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio de 2016. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2014). https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—americas/—ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf.

Sáez, Rafael. “En una Sociedad pluralista, una educación intercultural”, *Revista Complutense de Educación*, Volumen 3 (1992): 263-281, https://www.researchgate.net/publication/27585853_En_una_sociedad_pluralista_una_educacion_intercultural Accedido el 30 de junio de 2023.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 28/0007, *Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, 27 de junio de 2007. https://bj.scjn.gob.mx/doc/sentencias_pub/oTNR3ngB_UqKst8oyufs/%22Senado%20romano%22 Accedido 30 de junio de 2023.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 1624/2008, *Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*. 5 de noviembre de 2008. https://bj.scjn.gob.mx/doc/sentencias_pub/RzNM-3ngB_UqKst8oVdMy/%22Etnia%22 Accedido 30 de junio de 2023.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo Directo en Revisión 5465/2014, *Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, (2017, p 95) <https://desc.scjn.gob.mx/amparo-directo-en-revision-54652014> Accedido 30 de junio de 2023.

Suprema Corte de Justicia de la Nación, Amparo en Revisión 6/2018, *Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, (2018), pp. 18, 19, 27, 28, 66) https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2019-01/AD-6-2018-190107.pdf Accedido 30 de junio de 2023.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. “Protocolo para Juzgar con Perspectiva Intercultural: Personas, Pueblos y Comunidades Indígenas”, 2022, https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/protocolos/archivos/2022-11/Protocolo%20para%20Juzgar%20con%20Perspectiva%20Intercultural_Ind%C3%ADgenas_Digital_6a%20entrega%20final.pdf Accedido el 30 de junio de 2023.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. “Sistemas normativos indígenas en las sentencias del TEPJF” *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación* (2014), primera edición, p. 30, https://www.te.gob.mx/defensoria/media/pdf/sistemas_normativos_indigenas.pdf Accedido 30 de junio 2023.

Walsh, Catherine, “La Interculturalidad en la Educación”, Perú: Ministerio de Educación, 2005. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20en%20la%20educacion_0.pdf Accedido 30 de junio de 2023.

Zamora, Jorge, “ Pluralismo Jurídico – Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho”, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Universidad Autónoma del México, Volumen 1, (2015): p. 773, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3875/24.pdf> Accedido 30 de junio de 2023.

LAS COMUNIDADES Y PERSONAS INDÍGENAS ANTE LOS PROCESOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL DE GUATEMALA*

INDIGENOUS COMMUNITIES AND PEOPLE IN THE FACE OF THE TRANSITIONAL JUSTICE PROCESSES OF GUATEMALA

Eva Leticia Orduña Trujillo**

RESUMEN: En el texto se analiza el papel que han tenido en materia de justicia transicional las comunidades y personas indígenas en Guatemala. Se trata de mostrar cómo los componentes de esta justicia: verdad, justicia, reparaciones y garantías de no repetición, están íntimamente interrelacionados, nutriéndose y complementándose entre sí, y que los resultados obtenidos han sido posibilitados tanto por la acumulación de esfuerzos y saberes, reconocimiento y aprovechamiento del trabajo de actores de diversos niveles y especializaciones, así como por la aplicación armónica de la interdisciplina académica y la normatividad jurídica. Se toma como estudio de caso la sentencia Sepur Zarco (relativa a la violencia y esclavitud sexual de mujeres maya achí) emitida en el año de 2016 por el sistema jurídico guatemalteco. Para ello se consideran previamente aspectos importantes de los informes de las comisiones de la verdad, de resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y de otras sentencias emitidas en Guatemala en materia de violencia sexual contra mujeres indígenas.

Palabras clave: Guatemala, comunidades y personas indígenas, justicia transicional, violencia sexual, sentencia Sepur Zarco.

ABSTRACT: *The text analyzes the role that indigenous communities and people in Guatemala have had in matters of transitional justice. It is about showing how the*

* Este texto es producto del proyecto PAPIIT IN401421 “La justicia transicional ante las movilizaciones forzadas realizadas durante el conflicto armado guatemalteco”.

** Investigadora de tiempo completo. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. UNAM. Ciudad de México, México. evaleticiaorduna@gmail.com

components of this justice: truth, justice, reparations and guarantees of non-repetition, are closely interrelated, nourishing and complementing each other, and that the results obtained have been made possible by the accumulation of efforts and knowledge, recognition and taking advantage of the work of actors of various levels and specializations, as well as the harmonious application of academic interdisciplinary and legal regulations. The Sepur Zarco ruling (relating to violence and sexual slavery of Mayan Achi women) issued in 2016 by the Guatemalan legal system is taken as a case study. To this end, important aspects of the reports of the truth commissions, resolutions of the Inter-American Court of Human Rights, and other sentences issued in Guatemala regarding sexual violence against indigenous women are previously considered.

Keywords: Guatemala, indigenous communities and people, transitional justice, sexual violence, Sepur Zarco judgment.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA VERDAD. III. LA JUSTICIA. IV. LA SENTENCIA DE SEPUR ZARCO. V. LA RESILIENCIA Y LA ORGANIZACIÓN. VI. REFLEXIONES FINALES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

La situación de la población indígena de Guatemala ha sido estudiada de manera amplia desde diversas disciplinas, especialmente desde la antropología y la historia. Existe también una vasta producción académica en materia de derechos humanos y de justicia transicional. Los procesos judiciales son de una evidente valía para esta justicia y en los estudios académicos se ha hecho referencia a ellos. No obstante, son escasos aquéllos que tornan la mirada hacia el contenido de las sentencias mismas. En el presente texto pretendemos llamar la atención sobre lo necesario de esta labor y hacemos un estudio preliminar de la sentencia de Sepur Zarco. Sabemos de antemano que un análisis profundo requiere de investigaciones de mayor aliento. En el actual, buscamos ofrecer una perspectiva integral que contenga los aspectos que consideramos más importantes y además ponemos al alcance del lector fuentes confiables y referencias concretas a través de las cuales puede hacerse una mayor profundización. Puesto que nos interesa enfatizar la importancia que tiene el análisis de resoluciones judiciales, la mayor cantidad de nuestras fuentes son sentencias e instrumentos jurídicos.

El artículo consta de cuatro apartados, además de esta introducción y de las reflexiones finales. En el primero se incluyen aspectos que han ayudado al esclarecimiento histórico de los crímenes que se cometieron en contra de la población indígena durante el conflicto bélico. Lo titulamos “La verdad”, pero sirve para demostrar la interrelación que ha habido entre los cuatro

componentes. Esta interrelación se podrá apreciar en todos los apartados. En el titulado “La justicia”, hacemos referencia en concreto a dos sentencias, una previa y otra posterior a la que es nuestro objeto de estudio fundamental. El tercer apartado se aboca al análisis de la sentencia Sepur Zarco. Se describe su contenido, poniendo especial énfasis en los peritajes y en los aportes que se realizaron a través de ellos. Se señala el punto de encuentro que ha habido entre aspectos tratados en esta sentencia con la jurisprudencia de la Corte Interamericana. Se describen los hechos motivo del juicio, los nombres de los que fueron identificados como responsables y la pena y los delitos por los que fueron condenados. También se hace un recuento de las reparaciones que se dictaron. Para terminar este apartado se señalan, con un ánimo de crítica constructiva, ciertas limitaciones que identificamos en la sentencia. En el apartado siguiente se incluyen algunos comentarios acerca de la resiliencia que han tenido las personas y comunidades indígenas que sufrieron las violaciones graves a los derechos humanos durante el conflicto bélico, en particular a través de la movilización y la organización. Éste es un aspecto que merece mayor espacio de análisis. A pesar de que en el presente texto está insuficientemente tratado, pensamos que era necesario incluirlo así fuera de manera enunciativa, para enfatizar que la población indígena, en muchos casos, no fue víctima pasiva, sino agente de resistencia, de movilización y de cambio.

II. LA VERDAD

Guatemala, como es del dominio y conocimiento público, tuvo dos comisiones de la verdad: la primera fue conformada desde la Iglesia católica, por medio del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica sobre las graves violaciones de derechos humanos cometidas en Guatemala (REMHI) y su trabajo fue plasmado en el informe titulado: “Guatemala: Nunca Más”. La segunda fue creada a través de los acuerdos de paz, auspiciada por las Naciones Unidas y se le dio el nombre de Comisión para el Esclarecimiento de Guatemala (CEH). Su informe final se tituló: “Memoria del Silencio”. Ambos constituyen un aporte sumamente valioso para el derecho de la verdad, por el alto nivel de profesionalismo, seriedad y compromiso con el que se hicieron y dan cuenta no sólo de los gravísimos crímenes que se cometieron durante el conflicto bélico, sino también de sus antecedentes, *modus operandi*, responsables, víctimas y consecuencias, entre otros importantes elementos incluidos.

Los informes de las dos comisiones de la verdad contienen capítulos o apartados relativos a la situación de las comunidades indígenas, sin embargo, si tomamos en cuenta que la CEH identificó que “El 83.3% de las víctimas

de violaciones de derechos humanos y hechos de violencia registrados por la CEH pertenecían a alguna etnia maya”, podemos concluir que en realidad los dos informes, aún en espacios en los que no hacen mención expresa de las comunidades o personas indígenas, se están refiriendo a ellas. Éstas están presentes a lo largo de los informes, ya que en la mayor parte de las violaciones a los derechos humanos descritas en ellos figuran como víctimas. En los apartados que no se refieren expresamente a la situación indígena, sino a otra violación a los derechos humanos, como la tortura, por ejemplo, podemos observar a través de las pruebas, especialmente de los testimonios (tanto de víctimas sobrevivientes, como de familiares y de especialistas) la manera en la que las comunidades indígenas fueron violentadas.

Entre las afectaciones particularizadas que sufrió la población indígena durante la guerra, y que fueron analizadas en el informe REMHI se encuentran: la destrucción de bienes o personas mediante el fuego: “Quemar realidades directamente vinculadas a la vida humana comporta la destrucción de su *mwel* o su *dioxil*, el principio que permite, entre otras cosas, la continuidad de la vida”, el daño a la naturaleza: “En la cultura maya la Tierra tiene un significado cultural profundo ligado a la identidad colectiva, es *Qachu Alom* (Nuestra Madre Tierra). Las pérdidas materiales (que no sólo tenían un valor económico sino también simbólico y social) de los sobrevivientes de la destrucción comunitaria. La destrucción de su sistema normativo, social y cultural: “al imponer el poder de las armas, al matar a sus líderes y autoridades tradicionales, y al destruir su organización social básica, sus criterios y principios éticos y morales fueron transgredidos”. La profanación de lo sagrado y la destrucción del tejido social.

El informe de la CEH también analiza de manera expresa diversos aspectos de la situación enfrentada durante la guerra por las comunidades indígenas. El apartado XVIII del capítulo segundo se titula “Violaciones a los derechos de existencia, integridad e identidad cultural de los pueblos indígenas”, en el que no sólo se hace referencia a los diversos crímenes cometidos, sino que también hace una sistematización del marco jurídico (tanto internacional como nacional) que los protege y que el Estado de Guatemala tenía la obligación de respetar. En el apartado IV del capítulo tercero, además, aborda el tema de la ruptura del tejido social de las comunidades del pueblo maya y en el VI de este mismo capítulo tercero, reseña algunos aspectos de la manera en la que el movimiento indígena afrontó los hechos de violencia.

El tema de la violencia sexual, el cual es especial interés del presente trabajo, también fue abordado en ambos informes. No sólo se describieron y documentaron las formas de crueldad extrema con la que se perpetró, sino

que además se analizó el significado particular que esta violencia tuvo para las mujeres y las comunidades indígenas, así como las consecuencias inmediatas, a mediano y a largo plazo.

El componente de la justicia transicional al que más contribuyeron los informes es la verdad. Sin embargo, ambos son un ejemplo de cómo en Guatemala todos los componentes han estado interrelacionados. Los dos informes han sido considerados como evidencias válidas en juicios entablados tanto por tribunales internos, como por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con lo cual han abonado de manera muy importante a la consecución de la justicia. Las recomendaciones incluidas en los informes constituyen también aportes en materia de reparaciones y de garantías de no repetición. Éstas se realizaron con un ánimo constructivo e incluso pedagógico y, de haber sido atendidas por Guatemala, habrían contribuido a la refundación de la sociedad y del Estado con base en el respeto a los derechos humanos. El informe REMHI, en su mismo nombre: “Guatemala: Nunca Más”, pugna por el establecimiento de garantías de no repetición. El capítulo octavo, titulado: “Para que no vuelva nunca más” contiene de manera expresa medidas de reparación y de garantías de no repetición. La CEH, al haber sido emanada de los acuerdos de paz, tenía atribuciones para emitir recomendaciones que debieron haber sido cumplidas. Aunque su informe no tuvo carácter vinculante de manera jurídica, el Estado asumió el compromiso moral y político de colaborar con ella, lo cual implicaba también atender sus recomendaciones.

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha tenido igualmente un papel muy importante en materia de justicia transicional para la población indígena en Guatemala. La Comisión Interamericana, a través de diferentes actividades que son parte de su mandato (como los informes temáticos, los informes anuales o los informes de país), lo ha demostrado en diversas ocasiones. En el informe para Guatemala de 1993, por ejemplo, incluyó en el capítulo III el análisis de “La población guatemalteca maya-quiche y sus derechos humanos”. Respecto a la Corte Interamericana, hasta el día de hoy (junio de 2023) ha conocido de 40 casos en contra de Guatemala, de los cuales, siete han sido específicamente de estas comunidades o personas: 1) pueblos indígenas maya kaqchikel de Sumpango y otros, 2) Coc Max y otros (Masacre de Xaman), 3) miembros de la aldea de Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal, 4) Masacres de Río Negro, 5) Chitay Nech y otros, 6) Tiu Tojin, 7) Masacre Plan de Sánchez. Por su naturaleza de órgano jurisdiccional, los casos que la Corte Interamericana conoce contribuyen de manera evidente al fortalecimiento del componente de la justicia. Sin embargo, tam-

bién lo hace respecto al resto de ellos. Los testimonios, peritajes y documentos que son presentados por los representantes y por la Comisión Interamericana, han sido una fuente importante para el esclarecimiento histórico. La Corte, en el análisis de los casos particulares, elabora otro del contexto en el cual fueron realizados. Además, el trabajo que ha hecho en materia de reparaciones ha sido un aporte muy valioso no sólo para la región sino para el resto del mundo. Debe hacerse mención especial de la jurisprudencia que ha efectuado respecto al daño inmaterial y las reparaciones que ha dictado en correspondencia. A pesar de que en las sentencias no se incluye un apartado con el título de garantías de no repetición, las reparaciones que ha establecido en relación con la armonización de la legislación interna con la Convención Interamericana de Derechos Humanos, las reparaciones simbólicas (como el reconocimiento de los hechos, el ofrecimiento de disculpas por parte del Estado, el nombramiento de alguna escuela, clínica o calle con el nombre de la víctima, o la reforma de determinadas instituciones) y otras como la difusión de la sentencia, la realización de cursos para determinadas estructuras (como las fuerzas armadas), sí buscan la construcción de una cultura política a favor de los derechos humanos y por lo tanto, también contribuyen al establecimiento de garantías de no repetición.

La Corte Interamericana ha tenido oportunidad de pronunciarse en concreto en relación con la violencia sexual perpetrada en Guatemala contra las mujeres indígenas. Al analizar los casos de masacres, en las cuales esta violencia fue un común denominador, ha coincidido con lo establecido en los informes de las comisiones de la verdad, respecto a que dicha violencia fue ejercida de manera sistemática. En la sentencia de reparaciones del caso Masacre de Plan de Sánchez, por ejemplo, señaló: “La violación sexual de las mujeres fue una práctica del Estado, ejecutada en el contexto de las masacres, dirigida a destruir la dignidad de la mujer a nivel cultural, social, familiar e individual”. Gracias a la participación de testigos, de mujeres víctimas y de peritos, ha identificado el daño psicoemocional provocado y las secuelas que éste ha dejado debido a la falta de atención profesional y, especialmente, a la impunidad que prevalece en la gran mayoría de los casos. Además, ha ordenado medidas de reparación en relación con el daño inmaterial, en el cual se incluye no sólo el aspecto psicosocial, sino también el social en sí mismo y el espiritual.

En el nivel interno (tanto a través de los informes de las comisiones de la verdad, como de procesos judiciales) la violencia sexual ha sido analizada. El apartado XII del capítulo segundo, del tomo III, del informe de la CEH se titula precisamente “Violencia sexual contra la mujer” y en él incluye el análisis

de la esclavitud sexual. También en el crimen de la violencia sexual, la mayor parte de las víctimas fueron las mujeres indígenas, como lo demuestra la CEH: “En cuanto a la pertenencia étnica, el 88.7% de las víctimas de violación sexual identificadas que registra la CEH (con información de grupo étnico) son mayas, el 10.3% son ladinas y el 1% pertenece a otros grupos. Los grupos étnicos más afectados son: k’iche’, q’anjob’al, mam, q’eqchi’, ixil, chuj y kaqchikel”.

III. LA JUSTICIA

El informe de la Comisión del Esclarecimiento Histórico de Guatemala señala que: “A partir de la carta constitucional de 1945, todas las constituciones contienen normas de protección de los colectivos indígenas bajo distintas denominaciones: “*grupos indígenas*”, “*comunidades indígenas*” y “*grupos étnicos*”. Esto es incorrecto. Ni la Constitución política de 1945 ni la de 1956 reconocen la existencia de los grupos indígenas, y por lo tanto, tampoco protegen sus derechos. La Constitución de 1965 es la primera en hacer mención de esta población, sin embargo, el objetivo de incluirla está muy lejos del respeto y la protección, puesto que lo que en realidad se buscaba era su integración a la cultura nacional (artículo 110). Es hasta la Constitución de 1985 (la cual se encuentra vigente) a través del capítulo tercero, en la que se reconocen y protegen de manera expresa y particularizada (aunque en nuestra opinión, insuficiente) sus características y derechos.

La sentencia de Ríos Montt, emitida en 2013, fue de gran valía en términos de la justicia transicional para las comunidades y las personas indígenas, incluyendo a las mujeres víctimas de la violencia sexual. Como es del conocimiento público, esta resolución fue anulada diez días después de que se dictó, aduciendo fallas procedimentales sin atacar de ninguna manera el fondo. Esta sentencia tiene enorme valor por distintos motivos¹. Los que quisiéramos resaltar en el presente texto, relativos a la violencia sexual ejercida contra las mujeres indígenas (en concreto en contra las mujeres maya ixil) son las siguientes: Se reconoció a la violencia sexual como un acto constitutivo de genocidio, lo cual fue uno de los elementos que permitió la condena de Ríos Montt por este delito.

¹ Para un análisis de esta sentencia véase el texto de mi autoría “La sentencia de Ríos Montt por genocidio y crímenes contra los deberes de la humanidad”, en *Estados de excepción y terrorismo de Estado*, (Ciudad de Córdova, Lago Editores: 2023).

Los peritajes permitieron conocer de manera más precisa y profunda tanto el contexto, la forma y los objetivos con los que se perpetró dicha violencia, así como el impacto y el significado que tuvo tanto en las mujeres víctimas, como en sus comunidades. Paloma Soria Montañez realizó en el juicio contra Ríos Montt un peritaje sobre la violencia contra la mujer indígena maya ixil en el conflicto interno de Guatemala. En él, a través de una metodología con enfoque de género, analiza tanto instrumentos y resoluciones jurídicas (convenciones, leyes, jurisprudencia de tribunales *ad hoc* y de la Corte Penal Internacional, informes de la Comisión Interamericana y sentencias de la Corte Interamericana y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos), como testimonios de mujeres víctimas. Describe los actos concretos a los que fueron sometidas y también los traumas psicológicos que se generaron en ellas y las consecuencias que tuvieron para sus comunidades. Identifica (entre las diferentes formas en que se ejerció la violencia) la esclavitud sexual y analiza los casos de siete mujeres a las que entrevistó, mismas que fueron víctimas de este delito. Una de las aseveraciones más importantes incluidas en este peritaje es: “Por los testimonios deduce que se produjeron crímenes de guerra constitutivos de genocidio”.

Respecto a los testimonios, 15 del total de 102 que se incluyeron en esta la sentencia, detallaron la manera en la que sufrieron u observaron los actos de violencia sexual.² Tanto en los informes de las comisiones de la verdad, como en los juicios entablados por la Corte Interamericana y los tribunales internos, los testimonios de integrantes del ejército han sido escasos. En el juicio de Ríos Montt, uno de estos integrantes, Hugo Ramiro Leonardo Reyes, relató la forma en la que oficiales del ejército violaban a las mujeres indígenas.

Los procesos judiciales que se han efectuado en Guatemala respecto a la violencia sexual contra las mujeres indígenas han sido de gran valor para brindar justicia a quienes la sufrieron. Sin embargo, lo han sido también por otros motivos: en ellos se ha realizado un análisis interseccional en materia étnica y de género, tanto en lo que se refiere a los delitos, como a los instrumentos jurídicos aplicables. Puesto que dichos delitos se cometieron durante el conflicto bélico de manera sistemática y en contra de población civil, los instrumentos jurídicos también han incluido a aquéllos que componen el derecho internacional humanitario. Ha habido una colaboración por parte de diversos actores de distintos niveles (local, nacional, regional e internacional) que ha

² En mi opinión, las mujeres que sufrieron estos actos no debieron haber declarado como testigos sino como víctimas.

posibilitado una sentencia favorable a las víctimas, y que ha sido muy positivo para el análisis de diversos temas específicos.

En la sentencia de Ríos Montt, como hemos visto, se conoció y condenó la violencia sexual en general y la esclavitud sexual en específico. En 2016 y en 2022 se dictarían otras que analizarían este delito de manera más particularizada: la de Sepur Zarco y la de las mujeres mayas achí de Rabinal, correspondientemente. Esta última, emitida en concreto el 24 de enero de 2022, fue el resultado de un proceso que se inició en 2011 y en el que se conocieron y condenaron la violación sexual, la esclavitud sexual y la esclavitud doméstica, entre otros. A pesar de que las organizaciones defensoras de las víctimas y éstas mismas buscaron que se sentenciara a los responsables que estaban en el sitio superior de la cadena de mando, sólo se condenó a cinco ex integrantes de las Patrullas de Autodefensa Civil-PAC (a 30 años de prisión). Las PAC, a pesar de incluir en su nomenclatura la palabra civil, en realidad fueron estructuras creadas, organizadas y supervisadas por el ejército, lo cual es de amplio conocimiento público.

Los peritajes que se presentaron en las dos últimas sentencias mencionadas, así como los actores que participaron en los juicios y la forma en la que intervinieron las víctimas, denota una gran evolución que trasciende a los casos particulares que se conocieron.

Una cuestión que no ha sido abordada ni en los juicios internos ni en los entablados por la Corte Interamericana, en relación con la justicia de la mujer indígena, ha sido la relativa a la situación que vivieron las mujeres al interior de sus comunidades, después de haber sido víctimas de violencia sexual. En ambos tipos de juicios se ha identificado que uno de los objetivos de los perpetradores era romper el tejido social de la comunidad. Esto en realidad se logró, puesto que las mujeres, en la gran mayoría de los casos, no fueron vistas al interior del grupo como víctimas sino como responsables de lo que les había sucedido. Aquéllas que eran casadas fueron repudiadas por sus esposos y todas fueron rechazadas, culpabilizadas y estigmatizadas por la comunidad, incluidas otras mujeres. Las víctimas tuvieron que sufrir durante décadas, humillaciones, desprecio e incluso nuevas violaciones sexuales al interior de su grupo. Los niños fruto de las violaciones fueron igualmente despreciados e incluso se cometieron infanticidios. Hubo suicidios entre las mujeres víctimas, al no soportar tanto sufrimiento y vergüenza. No fueron aislados los casos en los cuales estas mujeres decidieron abandonar su comunidad. Si el objetivo es reivindicar la dignidad y los derechos de las mujeres, todos estos actos también deben reconocerse y rechazarse.

IV. LA SENTENCIA DE SEPUR ZARCO

Entre los hechos probados en el juicio se encuentran los siguientes: mujeres de la etnia maya queqchí, habitantes de la comunidad Sepur Zarco, del departamento de Izabal, fueron obligadas por los soldados y oficiales del ejército, comisionados militares e integrantes de las PAC a asistir al destacamento Militar Sepur Zarco, para cocinarles y lavarles la ropa (con jabón que las mujeres compraban con sus propios recursos) sin recibir ningún pago. Además, sufrieron violaciones sexuales. Algunas de ellas fueron obligadas a trasladarse junto con sus hijos cerca del destacamento, viviendo en condiciones inhumanas.

En la sentencia se presentaron 24 peritajes (siete de los cuales fueron antropológico forenses), 48 testimonios y 220 documentos.

Esta resolución tiene el mérito de analizar el caso de una manera integral, considerando todos los elementos que estuvieron presentes. Kimberlé W. Crenshaw estudió la interseccionalidad entre raza y género que ha existido en actos de discriminación y en la creación y ejecución de políticas racistas. Ella lo hace respecto a las mujeres negras. En su texto señala: “En suma, varias cortes han demostrado ser incapaces de manejar la interseccionalidad, aunque por razones contrastantes” (Traducción propia). En el juicio de Sepur Zarco si se manejó esta interseccionalidad (en este caso entre la etnicidad y el género) y además existió un análisis interrelacionado de las diversas afectaciones que sufrieron las víctimas por su condición de mujeres indígenas y de instrumentos jurídicos de diversas materias y niveles que las protegen. Las juezas y el juez que conocieron el caso (Yassmin Barrios, jueza presidenta; Patricia Bustamante, jueza vocal; Gervi Sical, juez vocal) consideraron los peritajes, los testimonios y el resto de materiales probatorios, así como las disposiciones legales no de manera aislada sino integral e interrelacionada y en mi opinión (aunque no haya sido señalado de manera expresa) analizaron la interseccionalidad entre género y etnia.

Los y las peritos, sin mencionar la palabra interseccionalidad, en realidad sí la aplicaron. Mónica Esmeralda Pinzón González, en su peritaje señaló que “utilizó en las evaluaciones la perspectiva de identidad de género y étnico” (p. 88), haciendo uso incluso de disciplinas sub especializadas como la etnopsicología. Rita Laura Segato tomó también en cuenta ambos elementos en su peritaje antropológico de género. Cada uno de los peritajes constituyen estudios especializados que son un aporte para el avance del conocimiento, no sólo en materia judicial, sino también en el doctrinario y profesional de cada campo. Poseen por sí mismos un gran valor también como material probatorio. Además, pueden considerarse como complementarios unos de otros. Rita Segato

resaltó que “en la lengua maya q’eqchi no existe la palabra Violación”. Esta aseveración puede considerarse a la luz del peritaje antropológico lingüístico, realizado por Mayra Ninet Barrios Torres, en el que señala entre otras cuestiones “la antropología lingüística se deriva de la antropología sociocultural la cual estudia la cultura y el lenguaje es un hecho social”.

Otra cuestión importante por destacar, es el aprovechamiento que los peritos hicieron de la jurisprudencia de la Corte Interamericana y los aportes de los peritajes a conceptos generados por esta Corte. En el primer sentido, tenemos el peritaje económico en el cual Eduardo Bran Paz calcula del monto de daños y perjuicios tomando en cuenta “el criterio aplicado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. En el segundo aspecto se encuentra el peritaje en el que enfatiza el “daño al proyecto de vida” que tuvieron las víctimas, el cual ha sido analizado por la Corte Interamericana. En la sentencia de Sepur Zarco, Mónica Esmeralda Pinzón González, en el peritaje psicosocial que realizó señaló lo siguiente: “En relación al daño en el proyecto de vida: El proyecto vida de las quince mujeres quedó gravemente dañado, generando desorientación, duelos y falta de control de sus propias vidas e inseguridad, impidiendo la realización de sus sueños y anhelos hasta la actualidad”. Este concepto fue establecido por la Corte Interamericana por primera vez en la sentencia del caso Loayza Tamayo Vs. Perú (27 de noviembre de 1998, Reparaciones y Costas), en la que inclusive dedicó un capítulo especial (el XII) para su análisis. Entre otras cuestiones importantes señaló:

Por lo que respecta a la reclamación de daño al “proyecto de vida”, conviene manifestar que este concepto ha sido materia de análisis por parte de la doctrina y la jurisprudencia recientes. Se trata de una noción distinta del “daño emergente” y el “lucro cesante”. El “proyecto de vida” se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone.

En mi libro “La responsabilidad de los Estados latinoamericanos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos” (2015), analicé algunos aspectos de la manera en la que esta Corte consideraba el daño al proyecto de vida. Cité sentencias en las cuales este organismo consideraba no sólo el daño al proyecto de vida individual, sino también al familiar e incluso al comunitario. Este último ha sido identificado en casos relativos a masacres. En el presente texto complemento la información refiriéndome al concepto propuesto y desarrollado de manera magistral por el juez Antonio Augusto Cançado Trindade, de daño al proyecto de pos-vida, que es de suma importancia para las comunidades y las personas indígenas. En el voto razonado que realizó a la

sentencia de la Corte Interamericana de 15 de junio de 2005, del caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, el juez señaló:

Se violó y se siguió violando, continuamente, desde la masacre organizada por el estado en la aldea Moiwana el 29 de noviembre de 1986, el derecho de los N'djuka a un proyecto de vida y de post-vida. Esta comunidad ha sufrido daños materiales e inmateriales como así también daño espiritual. Algunas de las medidas de reparaciones ordenadas por la Corte en la presente Sentencia se oponen al olvido, para que este tipo de atrocidad nunca más vuelva a suceder (párr. 91).

Las sentencias emitidas por la Corte Interamericana respecto a casos de masacres de comunidades indígenas en Guatemala son una fuente muy valiosa para conocer de manera detallada no sólo el daño al proyecto de vida comunitario, sino también para comprender que las violaciones a los derechos humanos perpetradas en ellas generan un daño al proyecto pos-vida. Los peritajes de la sentencia de Plan de Sánchez, por ejemplo, describen de forma detallada los ritos que milenariamente han realizado las comunidades indígenas en el momento en que uno de sus integrantes fallece, y además analizan de manera muy clara y profunda el significado y el impacto que tuvo en los sobrevivientes el hecho de no haber podido cumplir estos ritos respecto a sus seres queridos asesinados. En la sentencia Comunidad Moiwana Vs. Suriname, también se incluyó este análisis en la sección Hechos probados, parte del cual transcribimos *in extenso* por su importancia:

Los N'djuka tienen rituales específicos que se deben seguir con precisión ante la muerte de un miembro de la comunidad. Se debe realizar una serie de ceremonias religiosas, cuyo desarrollo abarca entre seis meses y un año; dichos rituales exigen la participación de más miembros de la comunidad y el uso de más recursos que cualquier otro evento ceremonial de la sociedad N'djuka.

Es extremadamente importante tener la posesión de los restos mortales del fallecido, ya que el cadáver debe ser tratado de una forma específica durante los rituales mortuorios N'djuka y debe ser colocado en el sitio de sepultura del grupo familiar apropiado. Sólo aquellos que han sido considerados malvados no reciben un entierro honorable.

Si no se efectúan los diferentes rituales mortuorios de acuerdo con la tradición N'djuka, esto es considerado una transgresión moral, la cual no sólo provoca el enojo del espíritu de quien falleció, sino también puede ofender a otros ancestros fallecidos de la comunidad. Lo anterior tiene como consecuencia una serie de “enfermedades de origen espiritual”, las cuales se manifiestan como enfermedades físicas reales y pueden, potencialmente, afectar el linaje completo. Los N'djuka consideran que dichas enfermedades no se curan espontáneamente, sino que se deben resolver a través de medios culturales y ceremoniales; si no fuera así, las consecuencias negativas persistirían por generaciones.

El hecho de que en la sentencia de Sepur Zarco se haya resaltado la existencia del daño al proyecto de vida es suma importancia en varios sentidos: contribuye a la comprensión del impacto a mediano y a largo plazo que tuvo la violencia sexual y a tener presente la diversidad de aspectos que se lesionan o incluso se destruyen con su perpetración, permite establecer una conexión muy productiva y constructiva entre la labor realizada por la Corte Interamericana y los tribunales internos, abona a la construcción doctrinal y normativa de este concepto.

El concepto de daño al proyecto de pos-vida, acuñado por el juez Augusto Cançado es un aporte tan novedoso como importante para los derechos humanos. En la sentencia de Sepur Zarco se reconoce el significado que tiene para las comunidades indígenas los ritos posteriores a la muerte de un ser querido. También se puede apreciar la manera en la que la Fundación Antropología Forense de Guatemala ha logrado (a través de las exhumaciones y de otras actividades) identificar el paradero de personas desaparecidas y por lo tanto, ha ayudado a los sobrevivientes a elaborar el duelo por la muerte al tener oportunidad de realizar los ritos funerarios correspondientes. El testigo Mariano Mez Choc da un ejemplo de ello: “De las exhumaciones del año dos mil doce localizaron cincuenta osamentas en abril y mayo lograron identificar a Sabino Chaman inhumado el veintisiete y los familiares le hicieron un velorio y el entierro el día veintiocho de mayo de dos mil catorce. En ese velorio realizaron una ceremonia maya y al siguiente día se hizo una misa en el centro de Sepur Zarco”. La labor de la FAFG puede apreciarse de manera clara en la sentencia que estamos comentando, lo cual también es una muestra de la colaboración exitosa entre distintos actores. Las exhumaciones que se relataron en los peritajes antropológicos permitieron comprobar, a través de la forma en la que fueron encontrados los restos de las personas, que las muertes no se habrían producido de manera natural, sino por medio de un crimen.

José Suasnavar, director adjunto de la FAFG, señala en relación con un hallazgo del caso Sepur Zarco, el cual fue presentado en la sentencia:

En una de las fosas, en medio del área de excavación, se encontró el cuerpo de una señora. Sin embargo, en la fosa había mucho espacio hacia ambos lados como para estar diseñado para albergar a una sola persona. Además de esto, encontramos ropa interior aparentemente de dos niñas, pero no había cuerpos: la tierra los había consumido. Por nuestra experiencia con las exhumaciones, nos parecía muy extraño que se pusiera como ofrenda a una señora la ropa interior de dos niñas. Concluimos que ahí habían sido enterradas también dos niñas y la corte aceptó dicho razonamiento. Este caso en particular demuestra que la interpretación que nosotros emitimos

sí influye en la toma de decisiones en el nivel jurídico. Aquí no podíamos demostrar nuestra afirmación a través de las osamentas, pero la experiencia lograda por medio de las exhumaciones en otras fosas y todos los hallazgos que hemos tenido respecto a las condiciones del suelo, nos permitió deducir que ahí habían sido enterradas tres personas, aun cuando sólo existiera la osamenta de una.

Los responsables y los delitos

Las personas sentenciadas fueron tan sólo dos: Esteelmer Francisco Reyes Girón (teniente coronel del Ejército y encargado del destacamento de Sepur Zarco) y Heriberto Valdez Asig (Comisionado Militar en el momento de los hechos). Al primero se le dictó una pena de prisión de 90 años y al segundo de 210. Los delitos por los que obtuvieron esta condena son: Esteelmer Reyes: delitos contra los deberes de la humanidad, asesinato. Heriberto Valdez: desaparición forzada.

Pueden identificarse dos situaciones distintas a las que fueron sometidas las mujeres de Sepur Zarco: la primera fue el traslado forzado de su lugar de residencia al destacamento, junto con sus hijos menores de edad, en donde fueron obligadas a permanecer entre los años 1982 y 1983, en condiciones infrahumanas. En estos años se perpetraron los actos de esclavitud sexual y esclavitud doméstica, además de otros delitos. Posteriormente, a las mujeres se les permitió regresar a su lugar de residencia (el cual estaba muy cercano al Destacamento), pero se les continuó obligando a realizar labores para los soldados, como el lavado de ropa y la preparación de alimentos (la cual realizaban con ingredientes que ellas compraban con sus muy escasos recursos económicos) y se les siguió violando sexualmente. Esto ocurrió por aproximadamente seis años. Al tomar lo anterior en cuenta, se puede apreciar de manera clara que los delitos forzosamente fueron cometidos por una gran cantidad de personas (integrantes de diferentes rangos del ejército, comisionados militares). A pesar de que la lógica señala esto, los jueces sólo pudieron tomar en cuenta los hechos que pudieron individualizarse, a través de las pruebas concretas. Esteelmer Reyes, al ser el encargado del destacamento, se le condenó, entre otras razones, por haber permitido los crímenes cometidos.

Los peritajes, testimonios y todo el material probatorio constituyen una fuente sumamente valiosa para la identificación y el reconocimiento integral de lo que realmente sucedió. En este sentido, es un aporte para el derecho a la verdad no sólo de las personas involucradas directamente, sino de toda la sociedad guatemalteca y del mundo entero. De esta manera, se puede apre-

ciar la responsabilidad del régimen militar guatemalteco, que diseñó y ejecutó una estrategia de lucha contrasubversiva completamente en contra de la normatividad jurídica y de los principios éticos más básicos. Además, en esta sentencia también puede reconocerse a un actor que fue tan o más responsable que el mismo ejército: la clase que ha ejercido el poder desde que el país obtuvo la independencia y que hoy en día sigue gozando de privilegios a costa de la pobreza de la mayoría de los guatemaltecos. Actualmente, esta clase se aglutina alrededor del CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras). Los hechos ocurridos en el caso de Sepur Zarco se generaron a raíz de las acciones emprendidas por los pobladores para legalizar la tierra que ancestral, legal y legítimamente les pertenecía. Ante ello, el ejército reaccionó desapareciendo o matando a los hombres que realizaron estas acciones. Puede deducirse que dichas medidas no fueron decididas por el propio ejército, sino obedeciendo órdenes de la clase que entonces y ahora detentaba y detenta el poder económico. Las y el juez que dictaron la sentencia que estamos analizando, para fundamentar las razones por las cuales dieron valor probatorio al peritaje histórico registral realizado por Juan Carlos Peláez Villalobos, expusieron: “[...] f) El perito relaciona el despojo de la tierra con la práctica de esclavitud, trato degradante y violaciones hacia las mujeres. g) Su peritaje permite comprender que al producirse el despojo de las tierras, también se produce el despojo cultural de la población maya quechichí. H) De acuerdo al peritaje efectuado se puede comprender que algunos propietarios de tierras, se consideran también propietarios de las personas y objetos que se encuentran sobre ellos, como en la época feudal. [...]”.

Reparaciones y garantías de no repetición

Catorce fueron las medidas de reparación establecidas. Además de la indemnización económica a las víctimas, el tribunal ordenó (de manera similar a lo mandado en la sentencia contra Ríos Montt, de 2013, y a lo que se establecería en la sentencia de las mujeres maya achi, de 2022), medidas de reparación a cargo de diferentes instituciones del Estado. Éstas se pueden apreciar, de manera resumida, en el siguiente cuadro:³

³ Para consultar las medidas de reparación de forma completa véase pp. 509 a 511. Mi opinión respecto a las reparaciones ordenadas para instituciones del Estado puede consultarse en: “La sentencia de Ríos Montt por genocidio y crímenes contra los deberes de la humanidad”, *op. cit.*

Institución	Medida de reparación
Ministerio Público	Investigación del paradero de las personas desaparecidas.
Ministerio de Salud	Construcción de un centro de salud en la comunidad.
Ministerio de Educación	Mejoramiento de la infraestructura de las escuelas de educación primaria de la comunidad.
Ministerio de Educación	1. Instalación de un establecimiento de educación media bilingüe. 2. Otorgamiento de becas de estudio en los tres niveles de educación. 3. Inclusión de lo relacionado con el caso de las mujeres de Sepur Zarco en los programas de estudio y libros de texto.
Ministerio de Educación y Ministerio de Cultura	1. Elaboración de un documental que se refiera al caso. 2. Traducción de la sentencia a los veinticuatro idiomas mayenses.
Institución que sustituya al Instituto Nacional de Restitución Agraria	Reanudación de la gestión de las tierras.
Comités de Desarrollo	Dotación de servicios básicos en las comunidades y en las viviendas de las víctimas.
Ministerio de Cultura y Deportes	Desarrollo de proyectos culturales dirigidos a las mujeres de Sepur Zarco.
Municipalidad de El Estor	Construcción de un monumento que represente la búsqueda de justicia de las mujeres de Sepur Zarco.
Ministerio de la Defensa Nacional	Inclusión de cursos de derechos humanos de las mujeres y legislación de prevención de la violencia contra la mujer que en los cursos de formación militar.
Ministerio de Gobernación	Coordinación (sic) de la seguridad de las integrantes de las organizaciones querellantes, equipo legal, las víctimas y sus familiares, debiendo enviarse los oficios correspondientes.

Fuente: Elaboración propia

También se dispuso, para las organizaciones que participaron como querellantes adhesivas: la gestión ante las autoridades respectivas, para que se reconozca el día veintiséis de febrero como Día de las Víctimas de Violencia Sexual, Esclavitud Sexual y Domestica y ante el Congreso de la República, en relación con la Ley de Desaparición Forzada.

Varias de las medidas de reparación ordenadas, al pugnar por el conocimiento amplio de los hechos, representan también aportes al derecho a la verdad. En el mismo sentido, las que buscan incidir en la educación en materia de derechos humanos y de derechos de la mujer, pueden considerarse como garantías de no repetición.

En materia de reparaciones, las comunidades y personas indígenas se han visto especialmente beneficiadas a través de la labor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Éstas no sólo han consistido en indemnizaciones económicas para resarcir el daño material o compensar el inmaterial, sino también en medidas simbólicas para reivindicar el buen nombre y la actuación de las víctimas, y mandatos para que el Estado cree o fortalezca instituciones, o armonice su legislación interna de acuerdo con la Convención Interamericana de Derechos Humanos. En este último sentido, las reparaciones adquieren además una naturaleza de garantías de no repetición. Las que mayor acatamiento han tenido por parte del Estado de Guatemala han sido las indemnizaciones económicas. La investigación y procuración de justicia en el nivel interno (que es una orden muy frecuentemente emitida por la Corte Interamericana) tiene un alto grado de incumplimiento.

Al interior de Guatemala, se creó el Programa Nacional de Resarcimiento que tuvo diferentes resultados a lo largo del tiempo pero que en lo global pueden calificarse de sumamente pobres. La etapa en la que funcionó de mejor forma fue en la que estuvo al frente la lideresa maya Rosalina Tuyuc. Ella misma, en el año de 2011, hizo fuertes críticas a este programa, el cual tuvo un deterioro progresivo hasta finalmente clausurarse en diciembre de 2020.

Limitaciones de la sentencia

Uno de los delitos por los cuales se sentenció a Esteelmer Reyes y a Heriberto Valdez fue el de delitos contra los deberes de la humanidad, establecido en el artículo 378 del Código Penal guatemalteco, que a la letra señala: “Quien violare o infringiere deberes humanitarios, leyes o convenios con respecto a prisioneros o rehenes de guerra, heridos durante acciones bélicas, o que cometiere cualquier acto inhumano contra población civil, o contra hospitales o lugares destinados a heridos será sancionado con prisión de veinte a treinta años”. Como puede apreciarse, esta disposición se refiere a actos realizados

en el contexto de la guerra. Una gran falencia del derecho positivo guatemalteco, es que no considera a los delitos de lesa humanidad. El capítulo IV del Código Penal, titulado “De los delitos de trascendencia internacional”, incluye únicamente al genocidio (artículo 376 y 377), a la muerte de un jefe de Estado extranjero (artículo 379) y a los delitos contra los deberes de la humanidad, ya mencionados. En la sentencia del caso Sepur Zarco los jueces sentenciaron a los responsables por “DELITOS CONTRA LOS DEBERES DE HUMANIDAD contenido en la legislación guatemalteca en el artículo 378 del Código Penal, y **conceptualizado doctrinariamente** en sus formas de VIOLACION SEXUAL, SERVIDUMBRE SEXUAL Y DOMESTICA, así como TRATOS HUMILLANTES Y DEGRADANTES, por lo que debe imponérsele la pena correspondiente, en calidad de autor” (el enfatizado en negro es nuestro, las mayúsculas son del tribunal). Como hemos visto, el artículo 378 no considera en ningún momento a la violación sexual, a la servidumbre sexual y doméstica y a los tratos humillantes y degradantes. Los jueces fundamentaron su inclusión aludiendo a cuestiones doctrinarias lo cual, (a nuestro entender) fue equivocado, tomando en cuenta el principio de legalidad. En contrapartida, no consideraron disposiciones jurídicas que eran aplicables, como las contenidas en la figura de delitos de lesa humanidad, cuya tipología sí incluye a la esclavitud, la violación, la tortura y otros actos inhumanos. En el juicio de Ríos Montt, las juezas y el juez consideraron que la violación sexual perpetrada contra las mujeres era un elemento constitutivo de genocidio, tomando en cuenta, entre otros elementos, la jurisprudencia emitida por el Tribunal para Ruanda en el caso Akayesu. Esto fue correcto puesto que este tribunal tuvo competencia para Ruanda, pero, al haber sido creado por un acuerdo del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, su jurisprudencia es obligatoria para todos los países miembros de ésta. En el juicio de Sepur Zarco, el tribunal pudo haber establecido una condena por crímenes de lesa humanidad basándose en la jurisprudencia de los tribunales para Ruanda y para la ex Yugoslavia.

La condena por crímenes de lesa humanidad, pudo haber sido también aplicada tomando en cuenta lo señalado en el peritaje de análisis de los estándares internacionales de credibilidad en casos de violaciones de derechos humanos, emitido por Arsenio García Cores, en el mismo juicio de Sepur Zarco:

Los estándares son necesarios a aplicar porque esos crímenes interesan a la comunidad internacional y por tanto en cumplimiento de ese deber de garantía. El cumplimiento no es una opción sino que es una obligación. Porque aunque se está en una tipología de crímenes que aunque se produjeron en territorio guatemalteco y están siendo juzgados según las leyes del derecho guatemalteco es necesario que se vean refrendados con ese soporte que el derecho interna-

cional ofrece para éste tipo de crímenes; lo cual no es necesario sino obligatorio. Las violaciones de derechos humanos interesan siempre a la comunidad internacional no se habla de meros delitos o crímenes que aparecen en el código penal de cualquier Estado sino que se habla de una serie de crímenes que por su gravedad la comunidad internacional no puede permitir y tiene que haber un acceso real a la justicia y reparación”

El tribunal fundamentó su resolución en el artículo 3 Común de los Convenios de Ginebra, Tratados y Convenios en Materia de Derechos Humanos; 7, 8, 9 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y en diversos artículos de la Constitución Política del Código Penal, del Código de Procedimientos Penales y en la Ley del Organismo Judicial de Guatemala.

También en este aspecto desaprovechó disposiciones que expresamente protegen a las víctimas y que fueron violadas por los perpetradores. El artículo 7 de la Convención Americana establece el derecho a la libertad personal y el 8 a las garantías judiciales, los cuales efectivamente fueron violados. El artículo 9 se refiere al principio de legalidad y de irretroactividad. La Convención Americana fue ratificada por Guatemala en el año de 1978, es decir, con anterioridad a los hechos relacionados con el caso de Sepur Zarco. Esta convención contiene artículos específicos que no fueron citados en la parte resolutive ni en el cuerpo de la sentencia, los cuales son: derecho a la vida (artículo 4), derecho a la integridad personal (artículo 5), prohibición de la esclavitud y servidumbre (artículo 6), derecho a indemnización (artículo 10), protección de la honra y de la dignidad (artículo 11).

V. LA RESILIENCIA Y LA ORGANIZACIÓN

En los informes de las comisiones de la verdad y en los procesos judiciales internos, como hemos visto, se ha podido comprobar la comisión de crímenes graves y sistemáticos en contra de las comunidades y de las personas indígenas. También han servido para evidenciar las formas de afrontamiento que éstas han tenido, entre las cuales se encuentra la creación de organizaciones que no sólo lucharon y luchan en pro de la propia comunidad, sino que buscan la justicia y el reconocimiento de derechos de una manera más amplia. El informe de la CEH en el capítulo tercero, tomo IV, contiene un apartado (el VI) titulado: “Afrontando la violencia”, en el cual realiza un recuento de la manera en la cual el movimiento indígena actuó. En él señaló: “Estas organizaciones [indígenas] fueron también actores centrales en la defensa de los derechos humanos y la desmilitarización del país, formando a su vez parte sustantiva del movimiento social que resurgió en el marco de la transición

política. Asimismo, llevaron las denuncias y planteamientos a diversos foros internacionales relativos a los derechos de los pueblos indígenas. [...] (párrafo 4574). Por su parte, el informe REMHI dedica diversos apartados a reconocer la fuerza, la valentía y la inteligencia que tuvieron para enfrentar la violencia y generar organización. En la sección “Entre la resistencia y la adaptación” analiza las dimensiones del afrontamiento positivo, abordando los siguientes temas: tratando de mantener el control, la ayuda entre hermanos, la resistencia del silencio, los esfuerzos por cambiar la situación, entre la resignación y la prudencia, el recurso de la religión. Ambos informes, dedican secciones completas a la movilidad forzada (tanto a la interna como a la internacional), en las que no sólo identifican los hechos que obligaron a las personas a dejar sus comunidades, el sufrimiento que experimentaron, las dificultades a las que se enfrentaron y los derechos que se les violaron, sino también la resistencia y las formas de organización que generaron. Las víctimas de movilidad forzada en su mayoría fueron comunidades y personas indígenas.

Los informes también resaltan la labor desempeñada por las mujeres no sólo para enfrentar la violencia concreta e inmediata que sufrieron, sino además para constituirse en un movimiento más amplio y sólido desde el cual reivindicar derechos y exigir su cumplimiento. Mujeres como Nineth Montenegro y Aura Helena Farfán, iniciaron acciones en torno a la aparición de sus familiares (la primera de su esposo y la segunda de su hermano) y posteriormente crearon (junto con otras mujeres que se encontraban en la misma situación de ellas) organizaciones que hasta la fecha siguen trabajando con gran compromiso para exigir la búsqueda de las personas desaparecidas. Al interior del país y en concreto por parte de mujeres indígenas, se realizaron acciones que desembocarían en importantes liderazgos. Rigoberta Menchú (galardonada en 1992 con el premio Nobel de la paz) y Rosalina Tukuy (quien, como ya señalamos, tuvo un muy desempeño como coordinadora del Programa Nacional de Resarcimiento y también ha sido premiada en el nivel internacional) son claro ejemplo de ello.

A través de los juicios de Ríos Montt, de Sepur Zarco y de las mujeres maya achí se ha visto una gran evolución de las mujeres indígenas. En el primero, sus testimonios fueron la prueba más importante para que las juezas y el juez concluyeran que la violencia sexual era un elemento constitutivo de genocidio y condenaran a Ríos por dicho delito. El caso Sepur Zarco fue posible gracias a las acciones de organizaciones de mujeres. La acusación estuvo a cargo del Ministerio Público, pero fueron estas organizaciones quienes participaron

como querellantes adhesivas. El artículo 116 del Código Procesal Penal de Guatemala establece:

Querellante adhesivo. En los delitos de acción pública, el agraviado con capacidad civil o su representante o guardador en caso de menores o incapaces, o la administración tributaria en materia de su competencia, podrán provocar la persecución penal o adherirse a la ya iniciada por el Ministerio Público. El mismo derecho podrá ser ejercido por cualquier ciudadano o asociación de ciudadanos contra funcionarios o empleados públicos que hubieren violado directamente derechos humanos en ejercicio de su función, o con ocasión de ella, o cuando se trate de delitos cometidos por funcionarios públicos que abusen de su cargo.

Las querellantes adhesivas en el juicio de Sepur Zarco fueron la Asociación de mujeres transformando el mundo, colectiva Jalok U y Asociación Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas. Previo al juicio, estas organizaciones (junto con otras defensoras de los derechos de la mujer) impulsaron la realización de un tribunal de conciencia, que se llevó a cabo el 4 y 5 de marzo de 2010, en el que se juzgó simbólica, ética y políticamente la violencia sexual ejercida en contra de las mujeres durante el conflicto bélico. La Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG) mencionó a las instituciones que participaron en este tribunal:

Este evento de trascendencia internacional es organizado por La Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas —UNAMG—, el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial —ECAP—, la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala —CONAVIGUA—, Mujeres Transformando el Mundo —MTM— y La Cuerda, con el apoyo de las embajadas en Guatemala, tales como, Alemania, Costa Rica, España, Francia, Noruega y Suecia. Asimismo, agencias del Sistema de Naciones Unidas como, el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer —UNIFEM—, el Fondo de Población de las Naciones Unidas —UNFPA—, el Fondo de Naciones Unidas para el Desarrollo en Guatemala —UNDP—, y la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos —UNHCHR—, por sus siglas en inglés.

Como ya comentamos, en el juicio contra Ríos Montt se había conocido la violencia sexual cometida en contra de las mujeres indígenas. En el caso Sepur Zarco se registró una gran evolución, puesto que el tema fue tratado de una manera especializada, lo cual dio oportunidad para que se conocieran

⁴ «Tribunal de conciencia contra la Violencia Sexual hacia las Mujeres», Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala. < <https://www.cicig.org/history//index.php?page=tribunal-de-conciencia-contra-la-violencia-sexual-hacia-las-mujeres>>.

las causas, hechos y efectos más amplia y profundamente. En él participaron, además de las organizaciones de mujeres como querellantes adhesivas, peritos y peritas que abordaron tanto el tema del género como el de la etnia de forma específica y dichos temas fueron analizados interrelacionada e interseccionalmente. La labor de mujeres peritas con gran reconocimiento y conocimiento también fue fundamental para que el tribunal pudiera emitir la sentencia condenatoria.

El caso de las mujeres maya achí permitió una profundización en la evolución, ya que las tres abogadas de las víctimas, fueron mujeres indígenas: Lucía Xiloj (maya quiché), Haydeé Valey y Gloria Reyes Xitumul (maya achí).

VI. CONCLUSIONES

En el texto presentamos lo que a nuestra consideración ha sido un aporte de la justicia transicional para las comunidades y personas indígenas (y en especial de las mujeres), así como la contribución que éstas han hecho a la justicia transicional. Hemos visto también cómo los logros han sido posibilitados por el esfuerzo y saberes de un gran número de actores y de disciplinas. Todo ello debe valorarse y reivindicarse, tanto en el aspecto doctrinario, como normativo y pragmático.

Debe reconocerse, sin embargo, que la deuda histórica que Guatemala tiene en relación con las comunidades indígenas en general y con las mujeres en particular, está muy lejos de verse saldada. En marzo de 1995, en México, D.F. y en el marco de las negociaciones de paz, el gobierno de Guatemala y la URNG firmaron el *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, en el que se estableció “Que el tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas constituye un punto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y futuro de Guatemala” (sección: “Considerando”). Una vez alcanzada la paz, en el año de 1996, se crearon instituciones y normatividad para la atención de la población indígena. Sin embargo, éstas no han sido eficaces para mejorar sus condiciones ni para contrarrestar el racismo impregnado en la sociedad. La Corte Interamericana emitió el 6 de octubre de 2021 la sentencia Caso pueblos indígenas maya kaqchikel de Sumpango y otros, por hechos ocurridos con posterioridad a la firma de la paz. En ella dio datos relativamente actuales de la situación de las comunidades indígenas:

Guatemala es un país en el que conviven una variedad de pueblos, entre ellos, el pueblo indígena maya, el pueblo indígena xinka y el pueblo indígena garífuna. [...] Según el censo poblacional del 2018, el 43,6% de la población de Guatemala se auto identifica como indígena. No obstante, conforme a las

estimaciones realizadas por los propios pueblos mayas, garífuna y xinka, los pueblos indígenas representarían un 65% de la población (párr. 35).

[...]aproximadamente 80% de la población indígena de Guatemala es considerada pobre, y la tasa de pobreza extrema entre la población indígena es tres veces mayor que la de la población no indígena.. [...]Los pueblos indígenas, además, poseen un alto índice de analfabetismo. Al respecto, el 50% de las niñas y niños indígenas no frecuenta la escuela. Las niñas indígenas que reciben educación, la suelen recibir por aproximadamente dos años, frente a seis años que reciben las niñas no indígenas. Por otro lado, “la mayoría de la población indígena no tiene acceso a la salud primaria”, en razón de “falta de infraestructuras, personal y medicamentos (párr. 36).

Los informes de las comisiones de la verdad, como vimos, realizaron un diagnóstico muy valioso en relación con los crímenes que se cometieron en contra de las comunidades indígenas y una sistematización del derecho tanto interno como internacional que las protege. También se abocó al análisis de la situación de las mujeres indígenas y de la violencia que se ejerció en contra de ellas, en especial de la sexual. Todo ello constituye un aporte a la justicia transicional en el aspecto de la verdad. Los juicios internos que se realizaron en Guatemala complementaron y actualizaron esta información, ya que además (especialmente en la de Sepur Zarco y en la de las mujeres maya achí), los peritajes especializados ayudaron a que la verdad pudiera ser establecida con perspectiva de género y los testimonios de las mujeres víctimas dieron a éstas el protagonismo que deben tener y que les había sido negado.

En materia de justicia, las tres sentencias que citamos también representan un aporte muy valioso. Sin embargo, a la luz del esclarecimiento histórico que se ha realizado, podemos ver que la gran mayoría de los crímenes relacionados con la violencia de género permanecen en la impunidad. Muchos de ellos nunca serán del escrutinio judicial y otros, cuya denuncia fue presentada desde hace muchos años, permanecen inactivos en el Ministerio Público.

Guatemala tuvo una época muy esperanzadora tanto para la justicia en general como para la justicia transicional en particular. A partir del gobierno de Otto Pérez, comenzó una decidida reversión que fue continuada en el de Jimmy Morales y consolidada en el de Alejandro Giamattei. Los organismos de derechos humanos se han visto fuertemente limitados en su trabajo por diversas razones, entre ellas, la interposición de denuncias penales en contra de sus integrantes, presentadas por personas pertenecientes a los grupos hegemónicos. Las organizaciones civiles y las víctimas (junto con otros integrantes de la sociedad y de la CICIG) a través de una lucha que fue llevada a cabo con gran tesón, sacrificio, inteligencia, compromiso y convicción, lograron la crea-

ción de una institucionalidad y normatividad que tuvo grandes logros pero que después fue corrompida por los grupos hegemónicos. El derecho fue utilizado (en realidad manipulado y pervertido) para contrarrestar el trabajo de las organizaciones. La existencia de una nueva generación de operadores de justicia fue uno de los aspectos que permitió los logros. No obstante, ha sido precisamente a través del derecho como los grupos hegemónicos han logrado neutralizar en gran medida su trabajo. Fiscales, jueces, abogados defensores y otros operadores que estaban o están conociendo de crímenes realizados en el conflicto bélico o de asuntos de corrupción, son objeto de amenazas, denuncias penales o acciones administrativas para inhibir su trabajo. Existen incluso operadores que están en prisión mediante estas acciones que jurídicamente pueden ser calificadas de fraude a la ley. Muchos de ellos se han visto forzados al exilio para proteger su vida y la de sus familias. Éste es el caso del juez Miguel Ángel Gálvez, que estaba al frente del asunto Diario Militar, a través del cual seguramente habrían sido condenadas personas que ocuparon altos rangos durante la época del conflicto armado y que ahora mantienen el poder. El derecho no sólo es utilizado por parte de los grupos hegemónicos como arma frontal contra quienes consideran que son sus enemigos. También lo es como un escudo de protección. Es muy sabido que en Guatemala se realiza, desde hace mucho tiempo, un uso fraudulento de los diferentes recursos judiciales, incluido el juicio de amparo. Por medio de uno de estos recursos fue como se anuló la sentencia por genocidio de Ríos Montt. La sentencia de las mujeres maya achí, emitida en 2022 y a la que hemos hecho alusión en el presente texto, todavía no se encuentra firme en estos momentos “porque los condenados y la Procuraduría General de la Nación (representante del Estado) presentaron cinco impugnaciones (apelaciones especiales) contra la sentencia. El asunto está en manos de la Sala Segunda de Mayor Riesgo que desde hace mucho tiempo debió emitir su sentencia. A principios de mayo de 2023, la oficial judicial a cargo del expediente nos informó que en dos o tres semanas recibiríamos la notificación de la sentencia, pero hasta la fecha no ha ocurrido” (comunicación personal con la abogada Haydeé Valey, julio de 2023).

Las reparaciones establecidas en las tres sentencias internas a las que hicimos mención, si bien fueron muy valiosas en el nivel simbólico, no se han podido ejecutar completamente. Puesto que la sentencia de Ríos Montt se anuló, las reparaciones dictadas en ella no pudieron materializarse. La de las mujeres maya achí, como lo explicó la abogada Valey, todavía no está firme, por lo cual las reparaciones tampoco han podido ejecutarse. Respecto a la sentencia de Sepur Zarco, muchas de ellas están también sin cumplirse.

En el presente texto resaltamos la resiliencia de las personas víctimas y la capacidad de organización que ha habido en Guatemala para enfrentar los crímenes y exigir justicia. Todo ello no sólo debe ser reconocido sino también alentado, apoyado y admirado. Sin embargo, consideramos que, a más de 30 años de firmados los acuerdos de paz, que dieron fin a una guerra que duró 36, la situación debería ser muy diferente. Debería existir la garantía de no necesitar luchar por los derechos humanos, los cuales incluyen la impartición de una justicia pronta e imparcial.

En el artículo nos referimos a garantías de no repetición establecidas en las sentencias de la Corte Interamericana y de las emitidas en Guatemala. Este componente de la justicia transicional ha sido muy valioso conceptualmente y no debe abandonarse como ideal. Sin embargo, observando lo que ha sucedido en Guatemala y en casi todos los países de América Latina, creemos que en la práctica es de imposible realización. Las garantías de no repetición dictadas en la sentencia Sepur Zarco, por ejemplo, buscan impedir que hechos de la misma naturaleza se vuelvan a presentar. Esto seguramente será así, pero, pensamos, no se deberá a las medidas en sí mismas, sino a que la situación histórica existente en el momento de los hechos que se juzgaron en la sentencia, no se volverá a presentar. Los delitos se cometieron debido a la confluencia de una diversidad de condiciones que es realmente imposible que vuelvan a presentarse en la forma en la que lo hicieron. Sin embargo, la discriminación y la violencia hacia los pueblos indígenas es una realidad actual. La mujer indígena sigue estando en el peldaño social más bajo. La relación entre intereses económicos y violaciones a los derechos humanos de la población indígena (que propició los primeros acontecimientos en el caso de Sepur Zarco) la vemos presente de una manera clara en los desalojos forzados y en otros delitos (incluido el asesinato) perpetrados en contra de esta población debido a la instauración de proyectos extractivistas. Consideramos que el concepto de garantías de no repetición es de imposible realización en la práctica, al ver no sólo la situación de Guatemala, sino de la mayor parte de los países de América Latina. Un ejemplo muy claro es Chile, país en el cual se llevó a cabo una transición pactada que dio lugar a grandes logros en materia de justicia transicional. Uno de los aspectos más palpables fue la condena de un gran número de personas responsables de cometer graves crímenes durante la dictadura, el debilitamiento de los grupos autoritarios y el cambio de una cultura a favor de los derechos humanos que posibilitó, en su momento, la llegada al poder ejecutivo de personas progresistas. Posteriormente, en el poder ejecutivo volvió a estar en manos de personas autoritarias y en el año 2019 el mundo volvió a presenciar con horror la represión atroz ejercida por las fuerzas policíacas en contra de chilenos y chilenas que se manifestaban

pacíficamente por reivindicaciones justas. Nada está garantizado en realidad. Hoy Chile vuelve a tener un presidente progresista. En las elecciones del 25 de junio de 2023 de Guatemala, y contra todo pronóstico, Bernardo Arévalo resultó victorioso junto con otra persona y participará en la segunda vuelta electoral que se realizará el 20 de agosto. Hacemos votos para que estos acontecimientos generen un camino de mayor bienestar y justicia para el país.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Cançado Trindade, Antonio, *Voto razonado* a la sentencia de la Corte Interamericana de 15 de junio de 2005, del caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname.
- Comisión del Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, memoria del silencio, Guatemala*. Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, junio de 1999.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Cuarto informe sobre la situación de los derechos humanos en Guatemala, OEA/Ser.L/V/II.83, Doc. 16 rev. 1 junio 1993.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso Masacre Plan de Sánchez Vs. Guatemala*, Sentencia de 19 de noviembre de 2004 (Reparaciones).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso Loayza Tamayo Vs. Perú*, Sentencia de 27 de noviembre de 1998, (Reparaciones y Costas).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname*. Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, reparaciones y Costas).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso pueblos indígenas maya kaqchikel de Sumpango y otros Vs. Guatemala*, Sentencia de 6 de octubre de 2021 (Fondo, Reparaciones y Costas).
- Kimberlé, Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*: Columbia Law School, 1989.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, *Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica. Informe Nunca Más. Guatemala*, primera reimpresión, 1998.
- Orduña, Eva Leticia, *La responsabilidad de los Estados latinoamericanos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, México, CIALC, 2015.

Orduña, Eva Leticia, *Genocidio y justicia transicional en Guatemala*, México, CI-ALC, 2023.

Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el ambiente. Organismo Judicial. (10 de mayo de 2013), “Sentencia C-01076-2011-0015 Of. 2º”. Guatemala. (Sentencia Ríos Montt).

Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el ambiente. Organismo Judicial. Guatemala (26 de febrero de 2016) Sentencia C-01076-2012-00021 Of. 2º.-1-C-01076-2012-00021 OF.2º. (Sentencia Sepur Zarco).

Valey Haydeé, *comunicación personal* con Eva Leticia Orduña, julio de 2023.

Instrumentos jurídicos

Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, Gobierno de Guatemala y URNG, México, D.F. marzo de 1995.

Código Procesal Penal de Guatemala.

Código Penal de Guatemala.

Constitución Política de la República de Guatemala, 1945.

Constitución Política de la República de Guatemala, 1965.

Constitución Política de la República de Guatemala, 1985.

Convención Americana de Derechos Humanos.

Liga de internet:

«Tribunal de conciencia contra la Violencia Sexual hacia las Mujeres», Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala. < <https://www.cicig.org/history//index.php?page=tribunal-de-conciencia-contrala-violencia-sexual-hacia-las-mujeres>>.

COLONIALIDAD JURÍDICA Y SUBALTERNIDAD EN LA JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO

JURIDICAL COLONIALITY AND SUBALTERNITY IN INDIGENOUS JUSTICE IN QUINTANA ROO

Ashanti Axayácatl Segundo García*

RESUMEN: Este artículo examina la presencia y las implicaciones de la colonialidad jurídica en el Sistema de Justicia Indígena de Quintana Roo; entendiéndose con colonialidad jurídica a las estructuras y prácticas ideológicas arraigadas del periodo colonial que perviven en la actualidad, perpetuando dinámicas de dominación y subordinación entre los sistemas normativos indígenas y el sistema de justicia estatal. Mediante un enfoque crítico y desde la perspectiva decolonial, se exploran aspectos clave como el discurso de los reconocimientos, la invisibilización estructural, la subalternidad del término *usos y costumbres* y las contradicciones inherentes en la centralidad del poder en el ejercicio judicial. En este contexto, se presentan datos actualizados sobre las actividades jurisdiccionales de los jueces mayas y su papel en la administración de justicia en el ámbito comunitario. Además, se exponen las realidades asimétricas establecidas en las cargas ideológicas hacia los jueces tradicionales del Sistema de Justicia Indígena de Quintana Roo, quienes se encuentran incorporados en dinámicas de subordinación jurídica. Estos hallazgos revelan la complejidad y la urgencia de abordar estos problemas desde una mirada crítica y transformadora, buscando visibilizar las inequidades surgidas en los sistemas de justicia indígena para una conformación decolonial del Derecho Indígena.

Palabras clave: Justicia indígena, colonialidad jurídica, pluralismo jurídico, interculturalidad, Quintana Roo.

* Doctorando en Derecho en la Unidad de Posgrado en Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador adscrito a las líneas de Derecho Indígena, Pluralismo Jurídico, Crítica Jurídica y Sistemas Normativos Internos. UNAM, Ciudad de México, México, 15 de junio 2023. ashanti_segundo@comunidad.unam.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7670-5993>.

ABSTRACT: *This article examines the presence and implications of legal coloniality in the Indigenous Justice System of Quintana Roo, understanding legal coloniality as the deep-rooted ideological structures and practices from the colonial period that persist today, perpetuating dynamics of domination and subordination between indigenous normative systems and the state justice system. Through a critical and decolonial perspective, key aspects such as the discourse of recognitions, structural invisibilization, the subalternity of the term usos y costumbres (customs and traditions), and the inherent contradictions in the centrality of power in judicial exercise are explored. In this context, updated data is presented on the jurisdictional activities of Mayan judges and their role in community-level justice administration. Additionally, the established asymmetrical realities are exposed regarding the ideological burdens placed upon traditional judges within the Indigenous Justice System of Quintana Roo, who are incorporated into dynamics of legal subordination. These findings reveal the complexity and urgency of addressing these issues from a critical and transformative perspective, seeking to make visible the inequities that arise in indigenous justice systems towards a decolonial formation of Indigenous Law.*

Keywords: *Indigenous justice, juridical coloniality, legal pluralism, interculturality, Quintana Roo.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN: EL LEGADO COLONIAL. II. COLONIALIDAD, RECONOCIMIENTOS Y ALTERIDADES DEL DERECHO. III. DE ESO QUE LLAMAN USOS Y COSTUMBRES; IV. LA JUSTICIA MAYA DE QUINTANA ROO. V. COLONIALIDAD JURÍDICA: DISCURSOS Y CONTRADISCURSOS. VI. CONCLUSIONES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN: EL LEGADO COLONIAL

La concepción y ejercicio en el acceso, administración e impartición de justicia se han establecido, de manera predominante, como una facultad exclusiva del Estado moderno. En este contexto, las atribuciones de los órganos judiciales, establecidos bajo la estructura neoconstitucional de división de poderes y órganos constitucionales autónomos, no pueden ser rebasadas bajo dos principios fundamentales: la supremacía constitucional y el de soberanía. Dichos elementos son esenciales en la conservación del poder y se encuentran insertos en todas las constituciones de América Latina, incluyendo, en este caso concreto, a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). A su vez, dichos principios refuerzan la auto legitimación del monopolio en la creación y validez del derecho.

A pesar de que durante mucho tiempo, la administración de la justicia se ha considerado como un poder exclusivo del Estado, durante la última década, la realidad latinoamericana, mediante proyectos emancipadores,

ha evidenciado enfoques alternativos en la concepción del pluralismo de las justicias comunitarias, mismas que constituyen autonomías propias, y que se sitúan desde perspectivas antropológicas de justicia, radicadas en lo que se denomina *justicia indígena* o la insurgencia de justicias comunitarias. Estas *visiones-otras* abogan por una administración de justicia que trascienda el legalismo formalista que caracteriza a los sistemas jurídicos positivistas, codificados y hegemónicos de América Latina.

La *etnicidad jurídica* permite la inclusión de otros conocimientos en contraposición a los sistemas jurídicos predominantes, siguiendo esquemas de pensamiento no necesariamente científico-occidentales, pero igualmente válidos y respaldados por comunidades que se autoidentifican culturalmente. El derecho y la justicia, con su autonomía inherente, implican la existencia de construcciones múltiples y descentralizadas. Sin embargo, todavía queda pendiente para la comunidad jurídica analizar, de manera integral y en clave decolonial, la realidad jurídica que abarca fenómenos pluralmente interrelacionados, y que establecen vínculos entre la sociedad, sus visiones del mundo, la naturaleza y sus formas de supervivencia cultural. En la actualidad, estas diferentes perspectivas en la justicia se ven afectadas por patrones estructurales asentados en un modelo eurocéntrico, patriarcal, capitalista y colonizador, lo cual obstaculiza el derecho al propio derecho.

El pluralismo jurídico, como corriente contrahegemónica o emancipatoria,¹ es un punto de partida que justifica la apertura, interrelación y coexistencia de dos o más sistemas jurídicos, diferenciables entre sí. Pugna por consolidar un enlace heterocultural-jurídico, sin que exista una subordinación clasista entre sistemas. No es así la realidad jurídica mexicana. La justicia tradicional, la indígena, está situada, dentro del aparato jurisdiccional del sistema jurídico mexicano, como una justicia alterna, subordinada, particular y limitada a lo que reconoce o no el derecho mexicano. Esta realidad indígena ha puesto, en el debate actual, a las poblaciones indígenas, por una parte, como sujetos en situación de vulnerabilidad, y por otra, en un esquema de mitificación y mistificación de saberes, *cognoseres*, conocimientos y experiencias de las prácticas y normas indígenas respecto a la justicia.

¹ Wolkmer, Antonio Carlos, *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de una Nueva Cultura del Derecho*, (España: Dykinson; 2018), 293. Adicionalmente, para profundizar sobre el proceso emancipatorio véase el capítulo VII en: Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría Crítica del Derecho*, (México: Akal, 2017), 201-217.

La utilización de desinformación o información falsa como una estrategia de dominación cultural, respaldada por un discurso oficial, contribuye a la mitificación del fenómeno indígena, generando una profunda y gradual aversión de la sociedad mexicana hacia los grupos étnicos. A su vez, esta mitificación se construye a través de la estigmatización de lo *indígena* como algo fantástico y distante de lo que la ciencia moderna considera como *civilizado*. Considerar a lo indígena únicamente en términos de su pasado prehispánico es perpetuar un modelo simbólico que limita el desarrollo de las poblaciones y la evolución de su dinamismo cultural. El *puritanismo indígena*, como ideología en México, representa un acto de dominación que se origina en la colonialidad, obstruyendo la libre determinación y, por ende, la autonomía de las comunidades étnicas, al fijarse en esquemas de estigmatización que determinan, en el imaginario colonial, lo que debe ser o no una comunidad indígena, y, por consiguiente, lo que debe ser considerado una justicia válida y validada.

El desafío pendiente del pluralismo jurídico radica en la lucha contra la centralización del poder, que impone una civilización capitalista, imperialista, patriarcal, occidental-centrista, moderna, colonial y que elimina o suprime el conocimiento de aquello que no se ajuste a los intereses intrínsecos de ese modelo civilizatorio. Esta carga ideológica, inserta en el derecho, ha representado un ataque sistemático, constante y directo, entre otras, a las comunidades mayas de Quintana Roo, desmantelando sus formas internas de vida comunitaria y, en esencia, a la cosmovisión maya, incluyendo en gran medida su sistema normativo propio o su cultura normativa.

La Teoría General del Derecho (TGD), prevista como eje monolítico de la ciencia jurídica moderna, implica una *epistemología de la ceguera*² frente a realidades jurídicas-otras, que no obedecen o no se constituyen bajo los parámetros universalistas de fundamento teórico, sino que reivindican sus contextos como alteridades, y especialmente como espacios de resistencia y emancipación del adoctrinamiento jurídico-social dominante. Es así el caso de las comunidades mayas que habitan en territorio quintanarroense, que se encuentran frente a dos sistemas u ordenamientos jurídicos distintos de administración e impartición de justicia: por una parte, el sistema jurídico mexicano, establecido supremacialmente o jerárquicamente por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) y, por otra parte, el ordenamiento normativo maya-macehual establecido desde sus prácticas y normas cosmovisionarias comunitarias.

² Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, (México: CLACSO, Siglo XXI, 2019), 368-370.

II. COLONIALIDAD, RECONOCIMIENTOS Y ALTERIDADES DEL DERECHO

La colonialidad, como concepto epistémico dentro del marco de la transmodernidad, ha sido principalmente analizada a través de la crítica poscolonial y los estudios culturales y de(s)coloniales³ en América Latina. En el ámbito jurídico, se han establecido diversas corrientes críticas que se dedican a un profundo análisis, entre otros tópicos, al de la matriz colonial del derecho, abarcando desde la época de la expansión colonial europea⁴ hasta las actuales reformas estructurales del estado pluricultural de derecho.⁵ Algunas vertientes que se adscriben a la corriente crítica son: *Critical Legal Studies* (Estado Unidos de América), *Critique du Droit* (Francia), *L'uso Alternativo del Diritto* (Italia), Epistemologías del Sur (Portugal), y la Crítica Psicoanalista del Derecho (Alemania), entre otras.

La colonialidad persiste como la forma predominante de opresión a nivel global, siendo un elemento fundamental en el sistema de poder capitalista, neoliberal, patriarcal y occidental-centrista. Se manifiesta a través de una taxonomía ideológica construida para establecer jerarquías étnicas y raciales. En América Latina, la región ha desempeñado un papel crucial en la transformación del capitalismo hacia un sistema mundial de naturaleza eurocéntrica. En este contexto, la colonialidad y la modernidad se han consolidado como elementos esenciales que moldean este patrón de poder particular, y su influencia perdura hasta nuestros días en diversos ámbitos,⁶ incluido los espacios de administración y aplicación de la justicia indígena.

El discurso de los *reconocimientos*⁷ desempeña un papel crucial en el ejercicio del poder. La autonomía y libre determinación, como derechos propios

³ Cfr. Cuevas Marín, Pilar, *Memoria Colectiva, hacia un proyecto decolonial*, en: Walsh, Catherine E., *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo I, (Ecuador: Abya Yala, 2013), 94-96.

⁴ Garzón López, Pedro, *Colonialidad (jurídica)*, en: Eunomía, Revista en Cultura de la Legalidad, núm. 14, abril-septiembre, (2018). 207-208.

⁵ Cfr. Talavera, Pedro, *El desafío pluricultural en el estado nacional*, en: IUS, Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., México, núm. 22, 134-158, y también véase el capítulo tercero, de la cuarta parte, en: González Galván, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el Derecho*, (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 237-242.

⁶ Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder y clasificación social*, en: «Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder», (Argentina: CLACSO, 2014), 285.

⁷ Cfr. Honneth, Axel, *La sociedad del desprecio*, (España: Trotta, 2011), 165-174.

de los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes de México, están condicionados por aquellos que ostentan dicha capacidad de *(re)conocimiento*. Se establece, mediante una institucionalización oficializada-validada,⁸ una relación dualista entre quienes otorgan el reconocimiento y aquellos que son incluidos-incorporados. El acto de reconocer implica poseer el poder de la *permisibilidad* en la integración del otro, pero también el de la invisibilidad-reconocida. Sin embargo, este enfoque no cuestiona ni aborda las estructuras coloniales-capitalistas que subyacen a la *semiosis colonial*⁹. El reconocimiento, sin giro decolonial, perpetúa y normaliza las condiciones de desigualdad y asimetría social desde la perspectiva institucionalizante del Estado hacia grupos taimadamente oprimidos.

Adicionalmente, el imperialismo cultural, incluyendo a la cultura jurídica, adquiere un matiz simbólico en las estructuras profundas de las sociedades, ya que transmite una serie de estereotipos o arquetipos¹⁰ que se convierten en la norma general. No se cuestiona en su totalidad la matriz del poder colonial subyacente. El impacto del discurso del derecho, en su acepción de ciencia jurídica, repercute *como dispositivo ideológico, al ocultamiento de realidades donde hay opresión, y al mismo tiempo, justifica realidades, creando sistemas de opresión*.¹¹ La cultura indígena solo se valora o reconoce en la medida en que se ajusta a los

⁸ Segundo Cabello reconoce dos elementos en la institucionalización de las inter-realidades: el proceso de establecer o validar lo que se pretende o reconoce que es, y el proceso de enseñar-suministrar lo que se estableció. El discurso del Derecho tiene, en su cotidianeidad lingüística, ambos procesos. Cfr. Segundo Cabello, Axayácatl, et al., *Education in Macehual Mayan Institutions*, en: Arce Ibarra, Minerva, et al., *Socio-Environmental Regimes and Local Visions: transdisciplinary experiences in Latin America*, (Suiza: Ecosur, Springer, 2020), 50-52:

⁹ La semiosis colonial se refiere al conjunto de prácticas, discursos y sistemas simbólicos que han sido utilizados para establecer y mantener relaciones de poder desiguales entre los colonizadores y los colonizados. La semiosis, en este contexto, implica la creación y comunicación de significados a través de los símbolos y los signos en sistemas de representación social en conjunto con valores culturales, principalmente en realidades fragmentadas a partir de la comprensión de diversas culturas. Cfr. Mignolo, Walter D., *La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas*, en: Adversus, Revista de Semiótica, año II, núm. 3, agosto, (2005), así mismo véase la obra del mismo autor: *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar decolonial*, segunda edición, (Ecuador, Abya-Yala, 2013,) 17, 18 y 141.

¹⁰ Hernández Artigas, Aniol, *Opresión e Interseccionalidad*, en: Rodríguez Delgado, Janet, *Vulnerabilidad, justicia y salud global*, ILEMATA, Revista Internacional de Éticas Aplicadas, núm. 26, 280.

¹¹ Ávila Santamaría, Ramiro, *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (Buen Vivir) en el pensamiento crítico, el Derecho y la literatura*, (México: Akal, 2019) 254.

parámetros establecidos por la sociedad dominante o por aquellos que otorgan dicho reconocimiento. Estamos frente a una *conquistualidad del poder*, donde la ley replica desajustes entre la letra y la cotidianeidad¹² de la vida social.

La legitimación del reconocimiento, como dispositivo retentivo del poder, y su aplicación específica en el contexto de los pueblos y comunidades indígenas, se encuentra arraigada en el núcleo constitucional del sistema jurídico mexicano, particularmente en el artículo 2° de su ley fundamental. Se reconoce una presunta libre determinación y autonomía de los pueblos originarios y comunidades indígenas, pero estos elementos están condicionados a la sujeción de los principios generales del constitucionalismo occidental, así como a las garantías y los derechos humanos, todas ellas instituciones jurídicas de lógica eurocéntrica. De esta manera, se trata de un *reconocimiento selectivo*, donde un sistema se encuentra subyacente al otro imponiendo un marco normativo que se fundamenta en cánones y condiciones jurídico-occidentales.

En el ámbito local, es común observar la práctica legislativa de copiar directamente el texto de las leyes federales y transcribirlo a la legislación local, argumentando la necesidad de integración y armonización legislativa en las entidades federativas. Sin embargo, esta tendencia legislativa se convierte en una simple apariencia administrativa, mostrando una superficialidad en la adaptación de las leyes a la diversidad y a las necesidades socioculturales de cada estado o región. Este enfoque estrecho y descontextualizado ha pasado por alto la importancia de contar con una legislación sensible y adaptada a las características sociales, incluyendo las particularidades de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Un ejemplo de esta práctica se encuentra en la Constitución Política de Quintana Roo, donde en su artículo 13 se incorpora literalmente lo establecido en el artículo segundo de la Constitución federal en materia indígena. La falta de una revisión y debate sustanciales del texto constitucionalista en relación con los derechos indígenas se tradujo en una falta significativa de reconocimiento y valoración de las epistemologías y cosmovisiones indígenas. Esta carencia es especialmente relevante en el contexto del acto legislativo, donde las perspectivas indígenas son frecuentemente marginadas o excluidas de los procesos legislativos convencionales.¹³

¹² Añon, Valeria, *Conquistualidad*, en: Rufer, Mario (coord.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, (Argentina: CLACSO, Siglo XX, 2023), 67-69.

¹³ Segundo García, Ashanti Axayácatl, *El acceso efectivo a la justicia de los grupos indígenas: un horizonte al porvenir en el pluralismo jurídico*, en Revista Académica de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle, (2019), 64-65.

III. DE ESO QUE LLAMAN USOS Y COSTUMBRES

Es común encontrar un uso indiscriminado y genérico de la expresión *usos y costumbres* al referirse a los sistemas normativos de los pueblos originarios, las comunidades indígenas, las comunidades afrodescendientes u otros grupos culturalmente diferenciados o equiparables. Sin embargo, esta categoría tiene sus raíces fundadas en el imperialismo cultural y, en realidad, se posiciona como una categoría de índole racista, ya que pretenden desconocer que lo que se denomina usos, costumbres o prácticas indígenas son en realidad normas, en este caso aplicados de forma comunitaria. La tendencia *usocostumbrista* ha reconocido diferentes maneras de expresión teórica en el ámbito jurídico, haciendo uso de términos como derecho consuetudinario, práctica jurídica, costumbre jurídica o costumbre legal, entre otros. No obstante, las comunidades indígenas han adoptado el término, utilizándolo como una herramienta contrahegemónica de resistencia frente al epistemicidio característico de los embates coloniales. Este tipo de resistencia ha sido reconocida como *positivismo de combate*,¹⁴ enmarcada dentro del *Direito Alternativo*.

Por su parte, el principio de supremacía constitucional, contenido de forma directa en el artículo 133, e indirectamente en los artículos 15, 40, 41, y 128, de la Constitución federal mexicana, legitima la cualidad que tiene la constitución de ser la norma que funda y da validez a la totalidad del ordenamiento jurídico mexicano, expresando la soberanía del poder político-jurídico. Dicho principio de supremacía está fundamentado bajo la concepción kelseniana de la *Stufenbaus der Rechtsordnung* (Teoría de la Jerarquía Normativa).¹⁵ Así, el sistema jurídico está compuesto por una serie de normas jerárquicamente organizadas, fijadas mediante un punto de partida o norma fundamental (*Grundnorm*). En esta jerarquía, la costumbre no se considera una fuente primaria del derecho, sino más bien una fuente de conocimiento del derecho.

¹⁴ El positivismo de combate hace alusión a la lucha porque el derecho objetivo, aquellas leyes formales que reconocen derecho al pueblo, sean realmente efectivos; la búsqueda de que el derecho positivizado sea eficaz en aquello que favorecen a los más oprimidos de las sociedades modernas. Es una herramienta propiamente contrahegemónica. Véase: De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo como derecho insurgente*, (México, Akal, 2022), 73.

¹⁵ La teoría de la construcción escalonada del orden jurídico fue desarrollada por Hans Kelsen para dotar una organización de validez de las normas, donde las normas *superiores* otorgan validez a las normas *inferiores*. Cfr. Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, tercera edición, (Argentina: Eudeba, 2020).

La costumbre solo adquiere valor si es incorporada o reconocida por el sistema jurídico dominante o *recognoscente*. Por lo tanto, la costumbre está subordinada a las leyes positivas. Se trata de una estructura colonial de validez jerárquica en la cual la norma, dotada discursivamente de juridicidad, prevalece sobre la costumbre. En otras palabras, en este sistema la norma jurídica tiene una posición de mayor importancia y validez en comparación con la costumbre. Es importante destacar que el uso continuo de *usos y costumbres* perpetúa esta estructura jerárquica colonial, colocando la producción y la realidad normativa de las comunidades indígenas por debajo de las sociedades jurídico-capitalistas.

Es relevante mencionar las observaciones de Oscar Correas, quien señala que es muy probable que exista un grupo mayoritario de juristas con una postura estatista y monista. Estos juristas suelen proponer la clásica fórmula de aceptar la costumbre siempre y cuando no contravenga el orden jurídico dominante. En este sentido, según esta ideología, la ley establecerá que las costumbres indígenas se aplicarán siempre y cuando no vayan en contra del orden establecido. Sin embargo, esto es claramente una trampa. El hecho de que no *atente* contra el derecho implica que no se admitirán normas que promuevan conductas diferentes a las exigidas por el Estado dominante. Si no se acepta esto, en realidad, aunque la constitución lo mencione, se estaría negando, estructuralmente, el pluralismo jurídico.¹⁶

Tomemos como ejemplo el nuevo Código Nacional de Procedimientos Civiles y Familiares, el cual fue publicado el siete de junio de 2023 en el Diario Oficial de la Federación. Lamentablemente, este código no fue diseñado desde una perspectiva intercultural, representando un sentido significativo instituido en una topografía de la invisibilidad. La *in-existencia* expresada como la forma más radical y universal de la reducción, ya que *no hay sometimiento sin invisibilidad*.¹⁷ Respecto a su contenido en materia indígena, continúa arrastrando la categoría colonial de *usos y costumbres*¹⁸ con relación a las

¹⁶ Correas, Vázquez, Oscar, *El derecho indígena frente a la cultura jurídica dominante de los jueces*, en: Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas: Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios, IV Jornadas Lascasianas*, (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 199), 107.

¹⁷ Bourdin, Jean Claude, *La invisibilidad social como violencia*, en *Universitas Philosophica*, núm. 54, año 27, junio, (2010), 20.

¹⁸ Se enmarcan en los artículos 6° y 128, fracc. VI, donde se mezcla las categorías de sistemas normativos y la de *usos y costumbres* indistintamente. Los *usos y costumbres* únicamente serán considerados si se determina, mediante revisión occidental, que estén en conformidad con los intereses de la centralidad del poder del sistema jurídico mexicano.

normas comunitarias-indígenas. Se replica el enfoque constitucional estableciendo la distintiva cláusula de *siempre y cuando no contravengan* lo establecido por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) y los tratados internacionales. Una vez más, en las legislaciones más recientes, las normas indígenas (usos y costumbres) son subordinadas y sometidas a la validación del sistema jurídico hegemónico. Tal como establece Correa: «reconocer un sistema como ‘parte’ del sistema dominante, significa hacerlo desaparecer como independiente. Si las comunidades indígenas quieren hacer uso de sus normas, bajo la perspectiva constitucionalista, pueden hacerlo siempre y cuando se sujeten a las demás normas de la Constitución»,¹⁹ que son, además, ajenas a la *weltanschauung*²⁰ de la vida comunitaria.

Los *usos y costumbres*, como categoría colonial, posiciona, dentro de la relación ideológica de dominador-dominado, a un sistema de pensamiento normativo frente a una relación de poder:

La expresión es de uso antiguo, los juristas de los nuevos estados burgueses se referían despreciativamente a normas de pueblos “atrasados”, refractarios del progreso, no capitalistas, y se designaban, peyorativamente: no son normas, no son sistemas jurídicos, sino simplemente “usos” antiguos, que impiden el progreso.²¹

La dogmática jurídica obstaculiza la comprensión del derecho indígena como un sistema jurídico propio, perpetuando erróneamente la tesis de que los pueblos indígenas no tienen la capacidad de tener o desarrollar su propio sistema jurídico, y considerando que únicamente tienen *usos y costumbres* que deben ser protegidos y validados por el derecho dominante.²²

¹⁹ correas Vázquez, Oscar, *Contradicciones normativas, pluralismo jurídico y ¿qué harán los jueces?*, en Reforma Judicial, Revista Mexicana de Justicia, (2008), 116.

²⁰ El término *weltanschauung* de origen alemán, va más allá de la simple cosmovisión o perspectiva del mundo de una persona, refiriéndose a un conjunto de creencias fundamentales y filosofía de vida que influyen en la forma en que esta persona ve y entiende el mundo que la rodea, y cómo actúa en consecuencia. La *weltanschauung* de una persona no es algo que se forme de manera aislada, sino que está influenciada por factores culturales, históricos, religiosos, políticos y sociales, entre otros. Es una perspectiva que se construye a lo largo de la vida, y que puede ser moldeada por experiencias y aprendizajes. Este término ha sido utilizado por filósofos como Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, entre otros, para analizar la relación entre la cultura, la historia y la forma en que se percibe el mundo. Posteriormente, fue concebido desde su homólogo español: *Cosmovisión*.

²¹ Correas Vázquez, Oscar, *op. cit.*, 232-233.

²² Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador, *Siete Tesis Equivocadas sobre el Derecho Indígena en Mesoamérica*, en: Revista Crítica Jurídica Nueva Época, núm. 3, enero-diciembre, (2021), 3-4.

Durante el diseño de la Ley de Justicia Indígena en Quintana Roo (1997) se justificó el *otorgamiento* de la *autonomía* mediante la idea de que era «necesario darse cuenta de que esta gente que habita en nuestras zonas apartadas y en nuestras zonas específicamente designadas como zonas mayas en nuestro Estado, son gentes que precisamente tienen usos y que tienen costumbres que se hace necesario darles ese poder de autonomía».²³ Precisamente, esta ideología de reconocimiento-imposición, marcaba la diferencia colonial entre el dominador-reconocedor (normas jurídicas) y el dominado-reconocido (usos y costumbres), bajo un esquema vertical de validez. En el caso de la Ley de Derechos, Cultura, y Organización Indígena de Quintana Roo (LDCOI-QROO, 1998) se debatió que la iniciativa de creación tenía «el único fin de que nuestros pueblos mayas alcancen una verdadera autonomía en cuanto a su organización interna social, religiosa, política y cultural, con las consecuencias jurídicas que establezca la Constitución».²⁴

IV. LA JUSTICIA MAYA DE QUINTANA ROO

La justicia indígena de Quintana Roo, como producto del positivismo jurídico, data a partir de 1997, con la promulgación del decreto 79 de la VII Legislatura, por el cual se crea la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo (LJIQROO). Dicha ley se adelantaba, considerablemente, al cambio paradigmático de la reforma constitucional-federal (2001) en materia indígena, resultado de diversos movimientos y luchas sociales, principalmente desde los esfuerzos y avances en el escenario político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Quintana Roo había concebido una primera apertura hacia el reconocimiento de otras formas de impartición de justicia, especialmente desde el carácter comunitario de sus comunidades mayas; aunque realmente, se trató de dinámicas de inclusión-incorporación al sistema jurídico occidental. Precisamente, el diseño de dicha ley fue estructurado bajo un modelo de sistema verticalizado de validez de las normas.

Así mismo, la LJIQROO fue desarrollada paralelamente con la entonces Ley de Justicia Alternativa del Estado de Quintana Roo. En este proceso, se concibió a la justicia indígena con el carácter de alternativa, influyendo a que sea considerada como secundaria, subordinada o auxiliar con relación a la

²³ Poder Legislativo de Quintana Roo, Diario de debates, primer periodo ordinario del segundo año de ejercicio constitucional, tomo I, núm. 7, 10 de abril de 1997, 3-8.

²⁴ Poder Legislativo de Quintana Roo, VIII Legislatura (1996-1998), Diario de los Debates, segundo periodo extraordinario de sesiones del tercer año de ejercicio constitucional, año 3, tomo I-B, núm. 3, 29 de julio de 1998, p. 9.

justicia surgida del proceso constituyente del Estado mexicano, es decir, de la justicia ordinaria.²⁵ De igual manera, durante el debate legislativo, se enfocó la interrogante de: *¿cuál es la alternativa que estamos dispuestos a ofrecer a todas estas personas?* Esto hace referencia a una postura de reconocimiento-sujeción otorgada de forma horizontal, de un sistema jurídico a otro. La *disponibilidad de ofrecimiento* como discurso de poder-reconocimiento.

Adicionalmente, y también durante la sesión de debate en la creación de dicha ley se incorporaron las siguientes perspectivas:

(...) le da la oportunidad a estos seres hasta ahora desprotegidos, de poder darse la oportunidad de juzgarse por ellos mismos, de actuar conforme a sus usos y costumbres;²⁶ estamos conscientes que es un logro muy importante para estas gentes tan olvidadas, tan apartadas incluso, de la mano de Dios, que son severamente afectados en sus condiciones de vida, creo que vamos empezando, que vamos dándole reconocimiento a nuestra raza maya.²⁷

El argumento racializado imperó en la *necesidad* proteccionista del derecho mexicano hacia los sistemas normativos de las comunidades mayas. Situación que presenta notables similitudes con la dinámica colonial que existía en la relación encomendero-indio, basada en la lógica de dominio y sumisión, haciendo uso de la herramienta colonial sobre la idea de la *raza*.²⁸ Según la idiosincrasia legislativa, la ley indígena, daba la oportunidad de tener sus propios sistemas de justicia, cuando la justicia maya es predecesora de la noción de Estado.

Otro de los propósitos centrales para la creación de una ley en materia de justicia indígena fue mejorar la rapidez, expeditéz y eficiencia en la impartición de justicia para las comunidades indígenas, especialmente aquellas ubicadas en la zona centro del estado de Quintana Roo. Sin embargo, durante el proceso legislativo se reconoció como una *ley limitada*, ya que se habían

²⁵ Sieder, Rachel, Merino, *Pluralismo Jurídico y los derechos de las mujeres en México, ambigüedades de su reconocimiento*, en: Roger y Valencia, Araceli, *Descolonizar el Derecho: pueblos indígenas, derechos humanos y Estado Plurinacional*, (Perú: Palestra, 2018, 352).

²⁶ Poder Legislativo de Quintana Roo, Diario de debates, primer periodo ordinario del segundo año de ejercicio constitucional, tomo I, núm. 7, 10 de abril de 1997, 3-8.

²⁷ Poder Legislativo de Quintana Roo, Acta de la Sesión del Primer Periodo Ordinario de Sesiones del Segundo Año de Ejercicio Constitucional, 10 de abril 1997, Poder Legislativo, VII Legislatura, 02.

²⁸ Quijano refiere que la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial del poder capitalista. Representa así, un instrumento de dominación continuo. Quijano, Aníbal, *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, CLACSO, 238 y 241.

otorgado, únicamente, dos días para consultar a las organizaciones del pueblo maya. Además, no cumplía con los estándares de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, Chiapas, firmados un año antes (1996), ni se tuvo en consideración, teleológicamente, al Convenio 169 sobre pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo.²⁹ La justicia indígena no limitaba a la jurisdicción o justicia ordinaria, pero sí al revés.³⁰

El poder legislativo local, bajo esta ideología de reconocimientos-límites, determinó la creación de tres figuras exógenas a la cosmovisión indígena maya. Estas son las encargadas de la impartición de justicia en el ámbito comunitario: los jueces tradicionales, el magistrado de asuntos indígenas y el Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena. Dichos órganos conforman el sistema de justicia indígena de Quintana Roo. A pesar de que dichas figuras sean externas a las autoridades tradicionales de la organización de los mayas, en la actualidad, las comunidades mayas-macehuales las han apropiado con legitimidad social dentro de sus comunidades.³¹ El derecho positivo mexicano la define como el «conjunto de disposiciones, órganos jurisdiccionales y procedimientos que garantizan a quienes integran las comunidades indígenas y el acceso a la jurisdicción del Estado en materia de justicia, sustentado en el respeto a los usos, costumbres y tradiciones propias de su etnia».³²

El primer órgano, el Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena, se conforma por un magistrado o magistrada de asuntos indígenas, designado por el propio Tribunal Superior de Justicia local, y por cinco representantes, cada uno designado por cada centro ceremonial maya. En la actualidad, dicho consejo está integrado, únicamente, por el magistrado de asuntos indígenas y el sacerdote maya Isidro Ek Cab; ya que los demás centros ceremoniales no han designado a nuevos consejeros tras el fallecimiento de los anteriores. El Consejo tiene la función de supervisar, capacitar y orientar a los jueces tradicionales; así como validar sus nombramientos, y vigilar el desempeño de sus cargos y el del magistrado de asuntos indígenas.

²⁹ Congreso del Estado de Quintana Roo, Acta de la Sesión del Segundo Periodo Extraordinario de Sesiones del Segundo Año de Ejercicio Constitucional, 05 de agosto de 1997. Poder Legislativo de Quintana Roo, VII Legislatura, intervención del Dip. Rosendo Urich Mis, 03.

³⁰ *Ibidem.*, 05.

³¹ Ríos Zamudio, Juana Luisa, *Pluralismo Jurídico y Justicia Indígena en México: análisis de la actividad de los jueces tradicionales en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, (México: Universidad de Quintana Roo, 2008), 51.

³² Dicha definición está contenida en el artículo 6° de la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, última reforma del 31 de diciembre del 2012.

El magistrado de asuntos indígenas es la figura encargada de presidir el Consejo de la Judicatura Indígena, y sustanciar las inconformidades que le presenten en contra de los jueces tradicionales. El 7 de enero de 1998 se nombró al licenciado Francisco Javier Reyes Hernández, como magistrado de asuntos indígenas, quien ha estado a cargo hasta la actualidad por veinticinco años. Él ha estado presente, encabezando, las asambleas comunitarias donde se designaron a algunos jueces tradicionales. Hasta la actualidad no se han reportado inconformidades presentadas a la magistratura de asuntos indígenas.

Por su parte, dicha Ley de Justicia Indígena se encuentra limitada, conforme a su competencia, únicamente a las materias de civil, familiar y penal. En materia familiar se les faculta (*autoriza*)³³ para conocer sobre los matrimonios mayas e indígenas y su disolución; de la custodia, educación y cuidado de menores, pensiones alimenticias, y de cualquier controversia de carácter familiar que afecte la dignidad de acuerdo con el derecho consuetudinario indígena. En materia civil podrán resolver contratos y convenios relacionados con actividades agrícolas, ganaderas, avícolas, apícolas, de caza, pesca o forestales. Finalmente, los jueces mayas, en materia penal, tendrán competencia para los delitos de robo, abigeato de ganado menor, fraude, abuso de confianza, contra la apicultura, y en sí aquellos que sean perseguidos por querrela.

No obstante, la LJIQROO tienen un numeral específico para exceptuar su competencia en materia de delitos graves, reservándolos para la justicia ordinaria. Al respecto, concuerdo con Macossay Rodríguez, al señalar que «restringir la facultad (competencia) de una autoridad indígena corresponde a un acto de manipulación política para seguir manteniendo una estructura jurídica y una legislación que permite el control del Estado sobre el territorio indígena»³⁴, así como un acto de despojo del *ius propium* de las comunidades mayas para decidir sobre su derecho interno.

³³ En palabras de Oscar Correas, y en seguimiento al análisis crítico del «discurso del Derecho», entendidos «como aquellos discursos, prescriptivos o descriptivos que acompañan al derecho en los mismos textos, o bien que constituyen metadiscursos respecto de él, que forman, a su vez, una ideología. Así, el Derecho dice algo más que aquello que es debido (sentido deóntico). (...) Quienes detentan el poder necesitan precisamente que nadie se fije en esa descarada justificación que de su actividad hace la ideología jurídica, a través de una ideología del subordinado». Véase el capítulo sexto: «El análisis del Discurso del Derecho», en: Correas Vázquez, Oscar, *Crítica de la Ideología Jurídica: Ensayo Sociosemiológico*, tercera edición, (México, Coyoacán, 2010), 143-156.

³⁴ Macossay Rodríguez, Eva, *Juzgados de conciliación ¿justicia indígena?* en: Krotz, Esteban, *Sociedades Mayas y Derecho*, (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Modelo, 2015), 87.

En la actualidad, existen 17 juzgados tradicionales en Quintana Roo, distribuidos en cuatro municipios del centro-norte; de los cuales todos se encuentran, actualmente, en funcionamiento.

Jueces tradicionales Mayas de Quintana Roo

	Nombre			Municipio	Comunidad	Fecha de Designación			Edad		
	2002	2023									
1	Pedro Ek Cituk			Felipe Carrillo Puerto	Tixcacal Guardia	18 febrero 1998			60		
2	Abundio Yama Chiquil			Felipe Carrillo Puerto	Señor	17 febrero 1998			97		
3	Juan Bautista Witzil Cima			Felipe Carrillo Puerto	X-yatil	20 abril 1999			78		
4	<i>Fidencio Caamal Canul</i> †	Simón Caamal Coh		Felipe Carrillo Puerto	Chumpon	20 febrero 1998	08 septiemb-re 2016		78 †	51	
5	<i>Eulalio Tun Can</i> †	Alberto Cauich May		Felipe Carrillo Puerto	Yaxley	30 abril 1998	04 noviem-bre 2021		76 †	67	
6	Antonio Tun May			Felipe Carrillo Puerto	San Silverio	19 febrero 1999			55		
7	Darío Che May			Felipe Carrillo Puerto	Yalchen	09 diciembre 1999			48		
8	Víctor Balam Catzín			Tulum	Tulum	08 mayo 1998			72		
9	Antonio Tuz Kumul			Tulum	Sahcab-Mucuy	21 enero 2000			61		
10	Gonzalo Canul May			Tulum	San Juan de Dios	01 marzo 1999			61		
11	Lauro May May			Tulum	Hondzonot	09 diciembre 1999			60		
12	Luis Dzib Canul			Tulum	Chan Chen I	21 enero 2000			57		
13	Pascual Canul May			Tulum	Yaxche	19 febrero 1999			75		
14	Tito Raciél Marín Chan			José María Morelos	Pozo Pirata	07 octubre 1999			64		
15	<i>Marcelo Cauich May</i> †	<i>Severiano Cocom Puc</i> †	Antonio May Dzib	Lázaro Cárdenas	San Francisco	19 marzo 2002	09 Sept. 2003	04 Nov. 2021	58 †	70 †	47
16	Jacinto Uc Uch			Lázaro Cárdenas	Agua Azul	08 abril 2002			62		
17	Rosendo May Dzib			Lázaro Cárdenas	San Marti-niano	21 marzo 2002			79		

Fuente: Elaboración propia.³⁵

³⁵ La tabla fue elaborada a partir de los datos, desagregados, proporcionados por los archivos internos de la Magistratura de Asuntos Indígenas del Poder Judicial de Quintana Roo, en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, donde está la sede de dicha magistratura. Trabajo de campo institucional efectuado en enero-marzo 2023.

Durante la existencia de los juzgados tradicionales, lamentablemente, han fallecido cuatro jueces tradicionales: Marcelo Cauich May y Severiano Cocom Puc, ambos de la comunidad de San Francisco, en Lázaro Cárdenas; y Fidencio Caamal Canul (Chumpón) y Eulalio Tu Can (Yaxley), ambos de Felipe Carrillo Puerto. Además de ser jueces tradicionales, Pedro Ek Cituk es comandante maya, Yama Chiquil Abundio es capitán maya, mientras que Alberto Cauich May, Juan B. Witzil Cimá y Simón Caamal Coh son sacerdotes mayas o *j'men*, *x-men* o *'men* de sus comunidades. Alberto Cauich May, quien es juez tradicional en San Francisco, fue nombrado recientemente, mientras que Pedro Ek Cituk, quien es juez tradicional en Tixcacal Guardia, es el más antiguo en su cargo (25 años).

Los cargos de los jueces tradicionales, así como los cargos de los dignatarios mayas son enseñados de forma intergeneracional entre sus familias. Por ejemplo, don Pedro Ek Cituk (juez tradicional de Tixcacal Guardia), es el hijo de Isidro Ek Cab (Consejero de la Judicatura Indígena); Fidencio Caamal Canul (exjuez tradicional de Chumpón) es el padre de Simón Caamal Coh (juez tradicional de la misma comunidad). En el caso de la Comunidad de San Francisco, fallece Alfonso Cocom por cuestiones de COVID, hijo del entonces juez tradicional de la comunidad Severiano Cocom Puc, mismo que a los pocos días fallece, también por las mismas causas. Lo anterior significó que la actividad jurisdiccional no pudiera pasar como enseñanzas intergeneracionales entre la familia.

Tal como establece Izquierdo y de la Cueva, las actividades y funciones de los jueces tradicionales constituyen un elemento intercultural único, ya que es a partir de dichas funciones «donde se entrelazan la religiosidad autóctona, la tradición militar del control interno de los *cruzo'ob* y las instituciones de justicia del gobierno quintanarroense».³⁶

Por su parte, las actividades jurisdiccionales de los jueces tradicionales han sido numerosas y diversas. A lo largo de su historia, desde que el primer juzgado entró en funciones, en 1998 hasta la actualidad, se han llevado a cabo las siguientes audiencias:

³⁶ Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, *Fuerza jurídica del ceremonial de los macehuales cruzo'ob, Estado de Quintana Roo*, en: Ciudad Ruiz, Andrés; Iglesias Ponce de León, Ma. Josefa, y Sorroche Cuerva, Miguel, *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, (España: Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, 2010), 478.

Año	Materia Familiar	Materia Civil	Materia Penal	Matrimonio Maya	Bautizo Maya	15 años	Total
1998	3	0	6	15	33	0	57
1999	10	0	17	42	70	0	139
2000	18	0	52	23	145	0	238
2001	17	9	83	24	243	0	376
2002	24	10	23	35	162	0	254
2003	21	10	42	27	90	0	190
2004	12	5	26	9	47	0	99
2005	4	7	26	14	28	0	79
2006	5	17	18	23	27	0	90
2007	10	6	14	5	32	0	67
2008	19	11	34	12	35	0	111
2009	1	8	46	8	49	0	112
2010	19	7	46	10	46	0	128
2011	7	4	9	11	35	0	66
2012	9	22	63	7	21	0	122
2013	13	20	47	15	40	0	135
2014	28	25	57	12	68	0	190
2015	51	11	54	14	57	0	187
2016	63	32	35	6	23	2	161
2017	24	19	26	15	62	0	146
2018	24	5	48	7	34	0	118
2019	40	8	34	22	32	0	136
2020	02	8	6	15	58	0	89
2021	31	8	25	13	43	0	120
2022	29	10	24	23	41	0	127
Total	484	262	861	407	1521	2	3,537

Fuente: archivo interno de la Magistratura de Asuntos Indígenas del Poder Judicial de Quintana Roo.³⁷

Resulta notable que los casos vinculados a los bautizos o *jéets méek* y matrimonios mayas excedan ampliamente en cantidad a aquellos atendidos en las

³⁷ Poder Judicial de Quintana Roo, Tribunal Unitario de Asuntos Indígenas, Magistratura de Asuntos Indígenas, Reporte de Audiencias de Juzgados Tradicionales 1998-2022.

áreas penal, civil y familiar. Así mismo, durante el año 2016, en la localidad de X-yatil, se registró, oficialmente, la realización de dos festividades de quince años con la representación oficial por parte del juez tradicional, Juan Bautista Witzil Cima. Tras un cuarto de siglo desde la inauguración del primer tribunal tradicional, específicamente en la comunidad de Señor, se han tramitado un total de 3,537 casos en los diecisiete juzgados indígenas.

V. COLONIALIDAD JURÍDICA: DISCURSOS Y CONTRADISCURSOS

En el contexto del neoliberalismo capitalista, el poder económico desempeña un papel crucial en la distribución del poder, incluso en el ámbito estatal y público. En el estado de Quintana Roo, específicamente, la selección y designación de los jueces tradicionales por parte del Tribunal Superior de Justicia refuerza esta dinámica de incorporación. Además, el sistema judicial de los Estados modernos ha sido permeado por la colonialidad jurídica, que se manifiesta a través de la institucionalización de la ideología jurídica, principalmente la perteneciente al monismo jurídico. Esta realidad se refleja en múltiples aspectos, especialmente en el ámbito económico, donde persisten relaciones de dominación, desigualdad o asimetrías intrínsecas que también se extienden a los operadores del ámbito judicial.

Desde la perspectiva del giro decolonial, el derecho estatal se concibe como un discurso que posee una autonomía relativa en relación con otros discursos.³⁸ Se reconoce la existencia de una multiplicidad de juridicidades, una diversidad de experiencias normativas y un pluriverso jurídico que desafía el modelo impuesto por dicho monismo jurídico. En este sentido, la decolonialidad se enfrenta a la deshumanización, el racismo, la racialización, así como a la negación y destrucción de otros campos de conocimiento, desde su propia perspectiva y desde lógicas y pensamientos diferentes.³⁹ Se busca la creación de sociedades diferentes o *utopías comunalicradas*.

Una manifestación destacada de las asimetrías del poder económico, asentadas en la colonialidad de las prácticas, y con relación a las realidades de reconocimiento, es la carga ideológica de subsunción del juez indígena frente al juez ordinario. Este fenómeno ha sido objeto de estudio y se han presentado

³⁸ Lerussi, Romina, *Colonialidad del Derecho*, en: Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies, vol. 8, núm. 2, (2016), 72.

³⁹ Walsh, Catherine E., *Pensamiento Crítico y matriz (de)colonial*, (Ecuador: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2005), 24.

datos concretos que respaldan dicha afirmación. Según el reporte de Buenrostro Alba en 2012, se constató que los jueces tradicionales recibían un salario de \$650 pesos quincenales.⁴⁰ Por su parte, la investigación llevada a cabo por Israel Herrera en 2011 señalaba que los jueces tradicionales percibían un ingreso mensual ligeramente inferior a los \$3,000 pesos.⁴¹ Sin embargo, en la actualidad, de acuerdo con el Tabulador de Sueldos del Poder Judicial de Quintana Roo, los jueces tradicionales experimentan una situación diferente. En contraste con otros cargos, estos jueces, son los únicos que no reciben una remuneración o sueldo base, sino, únicamente, una compensación mensual de \$5,616.00 pesos,⁴² la cual está sujeta, además, a una deducción fiscal de \$42.42 pesos.

Los jueces tradicionales tienen un ingreso, sin considerarse conforme a la seguridad social, un sueldo de 8.47 veces menos que un juez ordinario. Incluso, la percepción neta mensual del magistrado de asuntos indígenas frente a sus homólogos es de aproximadamente 3.11 veces menor. Adicionalmente, se destaca que los jueces tradicionales no figuran como personal administrativo, de base o judicial; y no se les reconoce, dentro de la estructura administrativa de dicho tabulador del Poder Judicial, como jueces tradicionales, sino como *dignatarios mayas*.⁴³ La relevancia de lo anterior se destaca aún más al considerar las disposiciones del artículo 100 de la Constitución local de Quintana Roo en conjunto con el artículo 116, fracción tercera de la Constitución federal. Estos artículos establecen de manera fundamental que los magistrados, jueces y consejeros de la Judicatura del Estado tienen derecho a recibir una remuneración digna, decorosa, adecuada e irrenunciable, la cual no puede ser reducida durante el tiempo de su cargo.⁴⁴ Esta realidad asimétrica ha pasado inadvertida e invisibilizada.

⁴⁰ Buenrostro Alba, Manuel, *Sistema de Justicia Indígena en Quintana Roo, Juzgados y Jueces Tradicionales Mayas*, Facultad de Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 294.

⁴¹ Israel Herrera, José, *Unveiling the face of diversity: interlegality and legal pluralism in the mayan area of the Yucatan Peninsula*, (Países Bajos: University of Amsterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, 2011), 45.

⁴² Tabulador de remuneración o sueldos mensuales de los integrantes del Poder Judicial del Estado de Quintana Roo vigente al 2023. La figura de «Dignatarios Mayas» ocupa la última clasificación (900) Véase: <<http://nube.tsjqroo.gob.mx/owncloud/index.php/s/NRqiydKIAGzvtWb#pdfviewer>>.

⁴³ Frente a esta asimetría en la remuneración de los jueces indígenas enmarcada en una superioridad estadual, y respecto a la justicia maya en Campeche, véase: Macossay Rodríguez, Eva, *op. cit.*, 73-96.

⁴⁴ Desde el 2021, mediante una solicitud de acceso a la información respecto a la remuneración de los jueces tradicionales, y presentada ante el Poder Judicial de Quintana Roo, se

La invisibilidad, como desprecio estructural, funciona como mecanismo de (re)producción de relaciones asimétricas, y conforman espacios de la inaccesibilidad o imperceptibilidad a ciertos aspectos de la realidad social, incluyendo el acceso al poder.⁴⁵ Y precisamente, para el poder, «es completamente preferible permanecer convenientemente invisible, diseminado en la textura de la vida en sociedad y así *naturalizado* como costumbre, hábito, práctica espontánea; porque una vez que el poder se desenmascara, puede convertirse en objeto de controversia política».⁴⁶ En este caso se evidencia la desigualdad institucional hacia las autoridades mayas de la propia estructura occidental, entendida, internamente, como:

un fracaso colectivo de una institución, en proporcionar un servicio apropiado y profesional a las personas, debido a su color, cultura u origen étnico; (y que) puede apreciarse o detectarse en los procesos, actitudes y conductas que resultan discriminatorias debido a un prejuicio involuntario, ignorancia, irracionalidad y estereotipos racistas que ponen en desventaja a las personas pertenecientes a minorías étnicas.⁴⁷

Dicha discriminación confiere un estancamiento negativo enmarcado en la desigualdad estructural, afectando la cohesión social y la estabilidad política, así como en la aversión o desconfianza de las estructuras institucionales públicas.

Otro aspecto, relativo a ceguera de realidades, situadas en la colonialidad jurídica respecto a la situación de la política-indígena es por cuanto a los derechos lingüísticos de los pueblos y comunidades indígenas. En Quintana Roo existe presencia de 51 lenguas indígenas, predominando la Maya (174,817), Tseltal (7,390), Ch'ol (5,801), Tsotsil (4,294), Q'anjob'al (1,978), Náhuatl (1,800), Mam (1,783), Zoque (1,635), Zapoteco (1,136), entre otras.⁴⁸ Quin-

dio respuesta con el oficio PJ-CJ-UTAIDPD-0708-2021, señalando: «Finalmente, en cuanto al numeral 4, por el que solicita el monto mensual bruto y neto de la remuneración que perciba cada juez tradicional adscrito al Tribunal Superior de Justicia del Estado, es de indicarse que éstos no perciben remuneración alguna».

⁴⁵ Heiss, Sabine y Herzog, Benno, *Invisibilización de la Colonialidad. El Control de los Seres, Saberes y del Poder*, en: RIMCIS International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences, vol. 10, núm 1, (marzo, 2021), 72-74.

⁴⁶ Eagleton Terry, *Ideology*, Londres, 1991, p. 116. retomado de: Pérez Portilla, Karla, *Discriminación estructural, cultural, institucional y personal: un análisis de la producción y reproducción de la discriminación*, en: Carbonell, Miguel, Valadés Diego, *El Estado Constitucional Contemporáneo: culturas y sistemas jurídicos comparados*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, (2006), 687.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 715. Lo contenido entre paréntesis es una contribución propia.

⁴⁸ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Censo de Población y Vivienda, 2020, cuestionario ampliado, etnicidad y lenguas, (México, 2020).

tana Roo es un estado plurilingüísticamente importante con una población de 204,949 personas que hablan alguna lengua indígena.

Con relación a esta realidad sociolingüística, los legisladores de la VIII legislatura consideraron que la LJIQROO, establecida desde 1997, en su artículo tercero transitorio debería de difundirse en los idiomas español y maya, particularmente en la zona centro de la entidad. Por su parte, y en el mismo sentido, la LDCOIQROO, estableció desde 1998, en su artículo segundo transitorio que dicha ley sea difundida por escrito y oralmente en los idiomas maya y español, por los tres poderes del Estado y por las instituciones públicas estatales y municipales. Sin embargo, hasta el momento no se ha llevado a cabo la difusión o traducción de estas dos legislaciones fundamentales en materia indígena al idioma maya en Quintana Roo. Esto evidencia que la cuestión indígena no ha sido considerada como un parámetro de importancia significativa, persistiendo aún la influencia colonizadora de la ideología de superioridad o de etnocentrismo.

VI. CONCLUSIONES

La presencia de la colonialidad jurídica en el ámbito de la justicia indígena de Quintana Roo es innegable y plantea desafíos significativos y aún pendientes. Durante siglos, el sistema de pensamiento racial impuesto por el colonialismo ha dejado una huella profunda en las estructuras y prácticas jurídicas de la región maya-peninsular. Esta influencia ha llevado a una desvalorización y marginalización de los sistemas normativos propios de las comunidades indígenas, los cuales han sido estigmatizados y denominados *usos y costumbres* o sistemas no-civilizados. Esta clasificación conlleva una serie de prejuicios arraigados en una lógica colonial que subestima y desacredita los conocimientos y prácticas jurídicas indígenas, limitando así la autonomía y capacidad de las comunidades para ejercer plenamente su derecho a la justicia y a la libre determinación de sus propias decisiones normativas.

La colonialidad jurídica se manifiesta en diversos aspectos. Uno de ellos se relaciona con la imposición de un sistema legal externo diseñado para no considerar, desde la interculturalidad crítica, a los sistemas normativos indígenas. Esto resulta en la ignorancia de pensamientos y significados de las realidades normativas distintas, generando así una asimetría en la concepción propia de la justicia que se forma y adopta desde los movimientos sociales comunitarios de las poblaciones indígenas. Coincidió con Buenrostro en su señalamiento de que el sistema legal estatal ha ejercido influencia y ha modificado la estructura del sistema jurídico maya no estatal. Frente a este panorama, los mayas

de Quintana Roo han demostrado resistencia, al tiempo que han adoptado y reinterpretado el derecho estatal para utilizarlo en beneficio propio, especialmente en el ámbito de los jueces tradicionales.⁴⁹ Esta actitud de resistencia y apropiación del derecho estatal por parte de la comunidad maya refleja una estrategia de adaptación y empoderamiento en medio de un contexto marcado por dinámicas coloniales vigentes.

Por su parte, la colonialidad del poder, como persistencia de las estructuras de poder colonial en las sociedades modernas, está instaurada, también, en el *discurso de los reconocimientos* asociados al ámbito de la justicia indígena, ya que se presentan, dentro del Discurso del Derecho (DD), como una herramienta sutil e imperceptible de control en el ejercicio de la retención del poder. Aunque se han realizado avances en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas, la realidad es que muchos de los reconocimientos formales se han convertido en meros gestos simbólicos que carecen de un compromiso real con la autodeterminación y el ejercicio pleno de una autonomía indígena-comunitaria.

El reconocimiento, como doble-discurso ideológico, se lleva a cabo con una apariencia de buena voluntad y respeto hacia los pueblos indígenas, lo que dificulta aún más su detección y denuncia. Los mecanismos formales de reconocimiento, en lugar de abrir espacios para la participación plena de las comunidades indígenas en la toma de decisiones y en la configuración de sus propias normas jurídicas, se convierten en herramientas que refuerzan las estructuras de poder existentes, perpetuando así las relaciones desiguales, subordinadas, y etnocéntricas.

Es imperativo reconocer y abordar los esquemas pendientes de subordinación ideológica del indígena frente al no-indígena, especialmente en el mantenimiento de jerarquías y desigualdades en la producción, circulación y validación del conocimiento. Esto requiere, a su vez, una transformación profunda que promueva la interculturalidad y el *diálogo de saberes* entre los diversos sistemas normativos en un plano de horizontalidad de interacción y validez propia, fomentando un pensamiento crítico descolonizador de los estereotipos, prejuicios y narrativas dominantes. A su vez, requiere reconocer que la colonización no solo se trató de una ocupación territorial, sino también de un proceso que impuso sistemas de pensamiento, valores y normas eurocéntricas sobre las comunidades indígenas. Estos sistemas legales coloniales perpetúan relaciones de poder desiguales y continúan influyendo negativamente en la autonomía real de la justicia indígena, incluyendo, entre otros, al sistema de justicia indígena de Quintana Roo.

⁴⁹ Buenrostro Alba, Manuel, *op. cit.*, 8.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Añon, Valeria. «Conquistualidad». *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, ebook ed., coordinado por Mario Rufer, CLACSO, Siglo XXI, 2023, pp. 67-84.
- Ávila Santamaría, Ramiro. *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (Buen vivir) en el pensamiento crítico, el Derecho y la literatura*, Akal, 2019.
- Bourdin, Jean Claude. «La invisibilidad social como violencia». *Universitas Philosophica*, no. 54, 2010, pp. 15-33. <https://www.redalyc.org/pdf/4095/409534418002.pdf>.
- Buenrostro Alba, Manuel. *Sistema de Justicia Indígena en Quintana Roo, Juzgados y Jueces Tradicionales Mayas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, Tesis de Doctorado.
- Correas Vázquez, Oscar. «Contradicciones normativas, pluralismo jurídico y ¿qué harán los jueces?». *Reforma Judicial Revista Mexicana de Justicia*, no. 12, 2008, pp. 115-126.
- , «El Derecho Indígena frente a la cultura jurídica dominante de los jueces». *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas: cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios, IV Jornadas Lascasianas*, coordinado por José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 95-110.
- , *Crítica de la Ideología Jurídica: Ensayo Sociosemiológico*, tercera edición, Coyoacán, 2010.
- Cuevas Marín, Pilar. «Memoria Colectiva, hacia un Proyecto Decolonial». *Pedagogías Decoloniales: Prácticas Insurgentes de Resistir, (Re)existir y (Re)vivir*, editado por Catherine E. Walsh, Abya-Yala, 2013, pp. 69-103.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El Derecho que nace del pueblo como Derecho Insurgente*, Akal, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2022.
- González Galván, Jorge Alberto. *El Estado, los indígenas y el Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Heiss, Sabine y Benno Herzog. «Invisibilización de la Colonialidad: el control de los seres, saberes y del poder». *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciencies*, vol. 10, no. 1, 2021, pp. 52-80.
- Hernández Artigas, Aniol. «Opresión e Interseccionalidad». *ILEMATA Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, no. 26, 2017, pp. 275-284.

Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*, Trotta, 2011.

Israel Herrera, José. *Unveiling the face of diversity: interlegality and legal pluralism in the mayan area of the Yucatan Peninsula*, University of Amsterdam, 2011, Tesis de Doctorado.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa. «Fuerza jurídica del ceremonial de los macehuales cruzo'ob, Estado de Quintana Roo». *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, editado por Ciudad Ruiz, Andrés, et al., Sociedad Española de Estudios Mayas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010, pp. 475-487.

Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*, tercera edición, Eudeba, 2020.

Krotz, Esteban. *Sociedades Mayas y Derecho*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Modelo, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2015.

Lerussi, Romina. «Colonialidad del Derecho». *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, vol. 8, no. 2, 2016, pp. 70-87. <https://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/813/941>.

Mignolo, Walter D., «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas». *Adversus Revista de Semiótica*, no. 3, 2005, <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>

—, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, segunda edición, Abya-Yala, 2013.

Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador. «Siete tesis equivocadas sobre el Derecho Indígena en Mesoamérica». *Revista Crítica Jurídica Nueva Época*, no. 3, 2021, pp. 197-212.

Pérez Portilla, Karla. «Discriminación estructural, cultural, institucional y personal: un análisis de la producción y reproducción de la discriminación.» *El Estado Constitucional Contemporáneo: culturas y sistemas jurídicos comparados*, editado por Carbonell, Miguel y Diego Valadés, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 687-723.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social». *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por CLACSO, 2014, pp. 285-327.

Ríos Zamudio, Juana Luisa. *Pluralismo Jurídico y Justicia Indígena en México: análisis de la actividad de los jueces tradicionales en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, Universidad de Quintana Roo, 2008, Tesis de Maestría.

- Santos, Boaventura de Sousa. *Una Epistemología del Sur: la Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*, CLACSO, 2019.
- Segundo Cabello, Axayácatl, et al. «Education in Macehual Mayan Institutions». *Socio Environmental Regimes and Local Visions: transdisciplinary experiences in Latin America*, editado por Arce Ibarra, et al., Ecosur, Springer, 2020, pp. 49-69.
- Segundo García, Ashanti Axayácatl. «El acceso efectivo a la justicia de los grupos indígenas: un horizonte al porvenir en el pluralismo jurídico». *Revista Académica de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle*, 2019, pp. 55-76.
- Sieder, Rachel. «Pluralismo Jurídico y los Derechos de las Mujeres en México: ambigüedades de su reconocimiento». *Descolonizar el Derecho: pueblos indígenas, derechos humanos y Estado Plurinacional*, coordinado por Roger Merino y Areli Valencia, Palestra, 2018, pp. 339-372.
- Talavera, Pedro. «Colonialidad (Jurídica)». *Eunomía Revista en Cultura de la Legalidad*, no. 14, 2018, pp. 206-214.
- Walsh, Catherine E. *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial*, Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.
- Wolkmer, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de una Nueva Cultura del Derecho*, Dykinson, 2018.
- , *Teoría Crítica del Derecho*, Akal, 2017.

DERECHO A LA SALUD: DISCURSOS DE UNIVERSALIZACIÓN Y DIVERSIDAD. CASO DE DISCRIMINACIÓN A LA PARTERA TRADICIONAL EN MÉXICO

THE RIGHT TO HEALTH: DISCOURSES OF UNIVERSALIZATION AND DIVERSITY. CASE OF DISCRIMINATION AGAINST THE TRADITIONAL MIDWIFE IN MEXICO

Silvana Citlalli Torres Campoy*

RESUMEN: En este artículo sostenemos que la universalización de la medicina científica y el derecho a la salud, al ser promovidos desde una visión occidental y cientificista, han generado la discriminación hacia la partería tradicional en el sistema nacional e internacional de salud. Esto es, las propias instituciones nacionales e internacionales que se encargan de garantizar, respetar, promover y proteger el derecho a la salud, la no discriminación y la igualdad han discriminado a las parteras. Ello pese a que estas mismas instancias expresen la funcionalidad de la partería en la reducción de mortalidad materna y violencia obstétrica en normas *soft law*. El objetivo de este trabajo es analizar los discursos donde se afirma que la partería es riesgosa y mostrar las afirmaciones discriminatorias. Ello con la intención de, por un lado, describir los fundamentos que nos permiten afirmar a la partería como un derecho a la salud y, por otro lado, problematizar la universalización del derecho a la salud. Como solución a esta problemática, proponemos el desarrollo de un proyecto de política pública en México dirigida a los médicos en materia de salud sexual, reproductiva, materno-infantil y neonatal; esta tendrá la intención de sensibilizar a dicha población en términos de diversidad epistémica y cultural, desde la postura de derechos humanos en conjunto con el método de interseccionalidad, para situar la problemática y las acciones planteadas.

* Maestra en Filosofía de la Ciencia con Especialidad en Estudios Filosóficos y Sociales en Ciencia y Tecnología. Doctoranda en Filosofía de la Ciencia, UNAM y profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Ciudad de México, México, correo electrónico silvanatcampoy@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3189-4401>.

Palabras clave: partería, OMS, derecho a la salud, discriminación, universalización

ABSTRACT: *We maintain that the universalization of scientific medicine and the right to health, when promoted from a Western and scientific vision, have generated discrimination against traditional midwifery in the national and international health system. That is, the national and international institutions that oversee guaranteeing, respecting, promoting and protecting the right to health, non-discrimination and equality have discriminated against midwives. This even though these same instances express the functionality of midwifery in reducing maternal mortality and obstetric violence in its soft law norms. The objective of this work is to analyze the discourses where it is stated that midwifery is risky and show the discriminatory statements. This with the intention of, on the one hand, describing the foundations that allow us to affirm midwifery as a right to health and, on the other hand, problematizing the universalization of the right to health. As a solution to this problem, we propose the need to create a public policy project in Mexico aimed at doctors in matters of sexual, reproductive, maternal-infant and neonatal health. This policy will intend to sensitize target audience in terms of epistemic and cultural diversity, from the position of human rights in conjunction with the intersectionality method, to situate the problem and the actions proposed.*

Keywords: *midwifery, OMS, right to health, discrimination, universalization*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LA PARTERÍA EN MÉXICO, SU REGULACIÓN Y DESPLAZAMIENTO. III. LA PARTERÍA, VIOLENCIA OBSTÉTRICA Y EL DERECHO A LA SALUD. IV. UNIVERSALIZACIÓN DEL DERECHO A LA SALUD FRENTE A LA PARTERÍA EN MÉXICO. V. LA PARTERÍA EN MÉXICO DESDE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA INTERSECCIONALIDAD: UN POSIBLE CAMINO A SEGUIR. VI. CONCLUSIONES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

México es reconocido en el artículo 2° constitucional como un país pluricultural. Es decir, se reconoce jurídicamente que en este país viven y conviven comunidades indígenas, afrodescendientes y no indígenas. Actualmente, podemos hablar de la existencia de 68 pueblos indígenas a partir de sus respectivas 68 familias lingüísticas. Estas comunidades se identifican, además, mediante sus propias creencias, hábitos y símbolos, los cuales son nombrados comúnmente como *conocimientos tradicionales*.

En el apartado B del artículo mencionado, el Estado se compromete a «asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina

tradicional [...]».¹ Según este artículo, la medicina tradicional, forma parte del derecho a la salud, aunque no es claro a qué se refiere con la idea de *aprovechamiento debido*.

El derecho a la salud es el derecho a la protección de la salud; es un «derecho inclusivo que comprende un amplio conjunto de factores que pueden contribuir a una vida sana [...]»,² en el ámbito mental y físico. Para asegurar la plena efectividad de este derecho por parte de los países firmantes, se debe asegurar, a su vez, por ejemplo, la reducción de la mortalidad materno-infantil.

La partería en México se caracteriza por ser un tipo de conocimiento y práctica tradicional médica relacionada a la salud materno-infantil. La partería consiste en la asesoría, acompañamiento y atención personalizada de una partera a una mujer antes, durante y después de su embarazo; esto es, durante la planificación familiar, en el proceso prenatal, el parto y posparto.

De acuerdo con la Secretaría de Salud Nacional,³ la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH),⁴ la Fundación MacArthur⁵ y la Organización Panamericana de la Salud (OPS),⁶ la práctica de la partería, en tanto atención y acompañamiento del parto, es una manera de disminuir la violencia obstétrica y la mortalidad materna, siempre y cuando sea ejercida por una partera profesional. Y según el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Culturales y Sociales (PIDESC),⁷ del cual somos país firmante, uno de los as-

¹ México. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2º. que reforma a la de 5 de febrero de 1857 (última reforma 06 de junio de 2023), *Diario Oficial de la Federación (DOF)*, 5 de febrero de 1917. <<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>>.

² Oficina de Alto Comisionado. *El derecho a la salud: aspectos fundamentales e ideas erróneas comunes*, ONU. <<https://www.ohchr.org/es/health/right-health-key-aspects-and-common-misconceptions#:~:text=El%20derecho%20a%20la%20salud%20es%20un%20derecho%20inclusivo%20y%20unas%20condiciones%20laborales%20saludables>>.

³ *Guía para la Autorización de las Parteras Tradicionales Como Personal de Salud No Profesional*. México: Secretaría de Salud, Web. p. 4. <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38480/GuiaAutorizacionParteras.pdf>>.

⁴ *La Partería Tradicional en la Prevención de la Violencia Obstétrica y en su Defensa como un Derecho Cultural*. México: CNDH. 2019.

⁵ Atkin, Lucille C, et. al. *Iniciativa de la Fundación Macarthur para promover la partería en México. Informe de resultados de la línea base*. México: Fundación MacArthur. Web. 2017 <https://www.macfound.org/media/files/Linea_de_Base_Parteria_Junio_2017.pdf>.

⁶ Jiménez, Ángel. *Medicina tradicional*. México: CONAMED; Secretaría de Salud; OMS; OPS. Web. 2017, p. 2. <http://www.conamed.gob.mx/gobmx/boletin/pdf/boletin13/medicina_tradicional.pdf>.

⁷ Inciso a) del Artículo 12 del PIDESC: “La reducción de la mortinatalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños”.

pectos fundamentales del derecho a la salud es la reducción de la mortalidad materno-infantil.

No obstante, dentro de sus propios instrumentos *soft law*,⁸ la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha afirmado que la partería es nociva y un riesgo para la salud; aunque ello haya derivado del enfoque de riesgo constructivista y no del probabilístico, a saber:⁹

[...] la concepción de la partería como riesgo se ha creado a partir de la forma cualitativa de determinar el riesgo: social y culturalmente. Esto es, desde el método constructivista, dada la falta de evidencia que pruebe tal cualidad y que muestre la “objetividad” de la asociación conceptual.¹⁰

A partir de esto, la partería se considera sólo una práctica que apoya en términos de planificación familiar¹¹ y atención primaria de salud dentro de algunas comunidades rurales e indígenas.

Esta construcción social se contraponen al ideal de medicina científica profesada por la ciencia moderna bajo la cual se rigen los criterios de la OMS. Tales criterios determinan qué beneficia o afecta a la salud. La ciencia moderna y, por ende, la medicina científica, se han asumido idealmente como un sistema de conocimientos objetivo, sistemático, explicativo y controlable; con postulados derivados de la experimentación y comprobación. Ello pese a que, como se observa con la partería, sus afirmaciones no siempre son completamente objetivas y comprobadas. Empero, el absolutismo profesado por este ideal es lo que sostiene el hecho de que la OMS se base en dicho sistema científico, lo valide y universalice como forma principal de atender y proteger la salud en el mundo.

⁸ Normas no vinculantes de manera directa; pero sí apoyan indirectamente las normas vinculantes, en tanto fundamentos, justificaciones y antecedentes jurídicos en una materia.

⁹ “En términos de salud, la OMS contempla ambos enfoques del riesgo. Es decir, contempla la definición y estudio del riesgo de manera cuantitativa-“objetiva” (probabilística) y la cualitativa-subjetiva (constructivista). Y da criterios de funcionamiento para ambas formas de concebir y evaluar qué es un “riesgo”. En el *Informe sobre la Salud en el Mundo 2002. Reducir los riesgos y promover una vida sana*, la OMS afirma que la idea de “riesgo” tiene diferentes definiciones”. Véase Torres, Silvana *Análisis pragmático de la regulación científica de la práctica de la partería y su prohibición en México*. TESIUNAM.

¹⁰ Torres, Silvana. *Análisis pragmático de la regulación científica de la práctica de la partería y su prohibición en México*. Tesis de maestría. Posgrado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, Web. 2021. <<http://132.248.9.195/ptd2021/septiembre/0814879/Index.html>>

¹¹ Cabe mencionar que el origen de la planificación familiar fue frenar el crecimiento de la población, para que las mujeres indígenas dejaran de reproducirse masivamente y evitar los embarazos no deseados en toda la población. Ya que ello complicaría el desarrollo económico esperado en el país. Véase Turnbull, Lily M. y Helena Pizurki. *La planificación de la familia en los estudios de formación de enfermeras y parteras*. OMS. Ginebra, 1974, p. 9.

La implicación de asumir a la partería como un riesgo ha generado la obligación de que las parteras tradicionales se capaciten y certifiquen como parteras profesionales para poder ejercer su práctica. Sin embargo, en diferentes estados de México las parteras no pueden ejercer aun profesionalizadas; ejemplo de ellos es negarles los certificados de nacimiento cuando atienden un parto en casa, porque no están incluidas dentro del Sistema Nacional de Salud y al no pagarles por sus servicios.

En este trabajo partimos del supuesto de que se discrimina a la partería como método para garantizar el derecho a la salud, a partir de la universalización de la medicina científica en la garantía del derecho mismo. Esto pese a que no haya evidencia que justifique su exclusión y sea una ayuda para reducir la violencia obstétrica y la mortalidad materna. La discriminación de la partería la ejerce las propias instituciones y comunidades que construyen y regulan el derecho a la salud. Esto trae como consecuencia la violación de los principios normativos de no discriminación y de igualdad diferenciada por parte de las propias instituciones y comunidades que deben garantizar, respetar, promover y proteger dicho derecho y principios.

El objetivo de este trabajo es analizar los discursos donde se afirma que la partería es riesgosa y mostrar las afirmaciones discriminatorias, con la intención de, por un lado, describir los fundamentos que nos permiten afirmar a la partería como un derecho a la salud y, por otro lado, problematizar la universalización del derecho a la salud.

Para alcanzar este objetivo, nos proponemos, en un primer momento, describir cómo funciona la partería y mostrar algunos instrumentos que la regulan desde la OMS y en México. En un segundo momento, describiremos los instrumentos internacionales y nacionales, en términos de derechos humanos, que permiten fundamentar a la partería como un derecho a la salud y problematizaremos la idea de salud universal. En un tercer momento, analizaremos cómo la universalización del derecho a la salud se contrapone a la diversidad cultural y epistémica. Y, por último, propondremos una posible vía de solución a este problema particular en México.

II. LA PARTERÍA EN MÉXICO, SU REGULACIÓN Y DESPLAZAMIENTO

La idea de *partera* y su práctica pueden comprenderse a partir de dos maneras en relación con su formación: *partera tradicional* y *partera profesional*.

La *partera tradicional* es aquella mujer que aprendió la práctica de la partería a través de la enseñanza generacional: su madre, su abuela y/u otras mujeres parteras de su familia o de la comunidad que han ejercido la práctica y se la han transmitido mediante la enseñanza en casa. La *partera profesional* es aquella mujer que ejerce la práctica y la aprendió en una institución de salud nacional; es la práctica basada en la mezcla de conocimientos indígenas preservados de la partera tradicional y de conocimientos obstétricos (científicos). La partera se forma mediante una institución y, en algunos casos, en conjunto con las enfermeras. En ocasiones son las mismas enfermeras quienes se forman como parteras.

En otros casos, la partera profesional es una partera tradicional que: 1) para poder ejercer la partería de manera legal tuvo que capacitarse en una institución de salud pública; y 2) realiza la práctica de la partería combinando métodos, conocimientos, técnicas, etc., de la obstetricia y la partería tradicional, ya sea como consecuencia de su formación institucional o de la interculturalidad en términos de medicinas indígena y científica.

La justificación de la formación de la partera se relaciona a la disminución del riesgo implicado en la práctica tradicional.¹² En palabras de la Confederación Internacional de Matronas (ICM, siglas del nombre en inglés), uno de los objetivos de esta organización es «[...] fortalecer la profesión de partería, mejorando la calidad e incrementando la capacidad de la atención profesional durante el embarazo, el parto, los periodos de posparto y posnatal, y la planeación familiar».¹³

La ICM reconoce a la partera tradicional y hace hincapié en la diferencia cultural, epistémica, histórica, social, formativa, política y geográfica entre la partera profesional o regulada y la no profesional o regulada. Pero, aunque reconoce el derecho y los conocimientos que tienen las parteras tradicionales, recomienda y hace énfasis en la necesidad de su formación para mejorar la calidad de práctica, para evitar su discriminación, para ser legales y para ser financiadas por el Estado.¹⁴

¹² Véase Torres, Silvana. *op. cit.*

¹³ *Política y práctica*. Confederación Internacional de Matronas. Web <<https://international-midwives.org/es/nuestro-trabajo/pol%C3%ADtica-y-pr%C3%A1ctica/>>

¹⁴ *Declaración de postura. Asociación entre matronas indígenas y no indígenas*. Confederación Internacional de Matronas. Web. 2021. <https://internationalmidwives.org/assets/files/statement-files/2021/09/ps2021_es_indigenous-and-non-indigenous-midwives.pdf>
Asociaciones entre Matronas Profesionales y Cuidadoras Tradicionales con Habilidades de Matrona. Glasgow: Confederación Internacional de Matronas. Web. 2008. <<https://aesmatronas>.

Una de las consecuencias de que las parteras no se capaciten y busquen atender partos sin ser profesionalizadas es el desplazamiento, así denominada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y otras organizaciones, ya que son discriminadas y relegadas a cumplir funciones que no son atender el parto:

Para lograr este desplazamiento se han desplegado una serie de estrategias que van desde las más sutiles hasta las más abiertas. En un encuentro de parteras realizado en julio de 2017 en Oaxaca, ellas reportaban acciones como pedirles que canalicen a todas las mujeres a las unidades, descalificaciones a su trabajo, amenazas a las parteras si deciden atender; intimidaciones a las gestantes a quienes se les atemoriza con retirarles el programa social Prospera si el parto tiene lugar fuera de las unidades médicas; dilación, colocación de obstáculos o negación de los certificados de nacimiento a los bebés atendidos por parteras; entre varios otros. Así lo plantearon cerca de 50 parteras reunidas en Oaxaca en julio de 2017.¹⁵

En virtud de este desplazamiento cabe resaltar dos cuestiones. La primera, es que el hecho de que las parteras tradicionales u otras mujeres se capaciten como parteras tradicionales no implica tampoco que, de hecho, puedan ejercer la partería. En Cuetzalan, Puebla, dentro del Módulo de Medicina Tradicional, anexo al Hospital General de Cuetzalan, las parteras sólo palpan a las embarazadas y les recetan plantas medicinales; tienen prohibido atender partos en dicho módulo o en sus casas. Esto debido a que, en palabras del director del hospital, su práctica es un riesgo para la salud.¹⁶

La segunda cuestión consiste en que este desplazamiento, tal como lo enuncia la CNDH, se acentuó a partir de los programas de profesionalización de las parteras presentados oficialmente en 2015, pero impulsados desde 2010 en México.¹⁷ Las parteras tradicionales son desplazadas y discriminadas por su

com/wp-content/uploads/2017/12/26.-aSOCIACIONES-ENTRE-MATRONAS-PROFESIONALES-Y-CUIDADORAS-TRADICIONALES-CON-HABILIDADES-EN-PART.pdf>

¹⁵ CNDH, *op. cit.* p. 5.

¹⁶ Vélez, José. Entrevista de Silvana Torres Campoy. Hospital General de Cuetzalan, Puebla. Enero de 2020.

¹⁷ «Desde 2010 se ha puesto en marcha una estrategia de incorporación de la partería a profesional en varias entidades federativas la cual ha permitido el ingreso de algunas egresadas de la escuela de partería técnica Casaa los servicios de salud, pero su incorporación es aún incipiente. [...] todas estas iniciativas centran su atención en la partería profesional y no aparecen en el panorama de políticas públicas estatales, acciones específicas para el fortalecimiento de la partería tradicional; por el contrario, desde las parteras tradicionales se evidencia éste como un periodo de fuertes embates y algunas incluso hablan de “intento de desaparición”». Véase, CNDH, *op. cit.*

origen, cultura, creencias, tradiciones, etc. Las únicas parteras que actualmente son relativamente tomadas en cuenta son las se certificaron sin antes ser parteras tradicionales. Esto es, enfermeras u otras mujeres que aprendieron la práctica sólo en el aula.

Sin embargo, fue desde 1974, mediante el Decreto de reforma a la Ley Reglamentaria de los artículos 4o. y 5o. constitucionales, relativos al ejercicio de las profesiones en el distrito y territorios federales, que se obligó en el ámbito constitucional la profesionalización y formación de las parteras. Esto es, en el artículo segundo transitorio de este decreto se enuncia explícitamente que en México la partería es una profesión y para ser ejercida es necesario tener un título profesional.¹⁸ Además, la partería se acompaña, enunciativa y formativamente, de la enfermería; esto último como herencia de la regulación de la OMS.

La profesionalización de las parteras comenzó oficialmente por la OMS en 1954-1955 con el trabajo del Comité de Expertos para la Formación Profesional de las Parteras. La función de este comité fue regular la formación de la partera tradicional en conjunto con la enfermera. Esto fue el resultado del diálogo de la OMS con el grupo de trabajo de la antropología médica dirigido por Aguirre Beltrán, en la Asamblea Mundial de la Salud realizada en México en ese mismo año.¹⁹

En 1979, la OMS expidió el documento *Parteras Tradicionales. Guía práctica para el adiestramiento, la evaluación y la articulación de este personal en los servicios de salud*. Esta guía expone como una preocupación la integración de la medicina tradicional y la científica con el objetivo de brindar atención de salud segura. Es decir, se buscaba que:

[...] los conceptos y las prácticas modernas y tradicionales queden tan integrados como para eliminar sólo las prácticas y los ritos tradicionales que son claramente nocivos, consiguiendo a la vez que la PT (partera tradicional) se apropie sólo de los conceptos y técnicas modernos que son absolutamente indispensables para la seguridad de las personas que ha de atender.²⁰

¹⁸ Decreto el que se reforma a la Ley Reglamentaria de los Artículos 4o. y 5o. Constitucionales, relativos al ejercicio de las profesiones en el Distrito y Territorios Federales, en *DOF*, 2 de enero de 1974, p. 14.

¹⁹ Torres, *op. cit.*, pp. 24-33.

²⁰ *Parteras Tradicionales. Guía práctica para el adiestramiento, la evaluación y la articulación de este personal en los servicios de salud*. Ginebra: OMS, 1979, p. 8. <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/41678>>.

A modo de rectificación de los objetivos de adiestramiento de las parteras tradicionales, en 1993, la OMS en conjunto con la OPS, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA, por sus siglas en inglés) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, por sus siglas en inglés), realizaron una declaración en donde reiteran la necesidad del adiestramiento²¹ de las parteras para brindar seguridad en su práctica. De acuerdo con esta declaración:

[...] el adiestramiento de las PT (parteras tradicionales) ofrece la posibilidad de reducir la mortalidad y la morbilidad de las madres y los niños al combatir la ignorancia, desarraigar las prácticas rituales peligrosas y promover las seguras, y facilitar el acceso a los métodos modernos de asistencia sanitaria.²²

Es decir, la profesionalización, según la OMS, permitía preservar las prácticas y técnicas de la partera tradicional no nocivas y beneficiosas para la salud de la madre y su hijo, y en la eliminación de las prácticas que la OMS consideraba nocivas o no beneficiosas.²³

Según la OMS, la forma de poder identificar qué prácticas y técnicas de las parteras son dañinas, inofensivas o beneficiosas consistió en la investigación a profundidad de la labor de la partera tradicional, su relación con la comunidad, sus prácticas socioculturales y su función en la comunidad a la que pertenece. Es decir, «una interpretación conciliatoria de los factores impuestos por la cultura y las tradiciones locales facilitará mucho su transformación en un sentido progresivo».²⁴

Así, las parteras tradicionales fueron y siguen siendo capacitadas y profesionalizadas también porque son útiles²⁵ al sector salud, ya que es un medio de extender los servicios de salud de la madre y el niño y de planificación familiar a las poblaciones mal asistidas, a partir de la articulación entre los servicios

²¹ La partera adiestrada es una partera tradicional que ha seguido un curso de adiestramiento o capacitación en instituciones autorizadas. Actualmente la conocemos como partera profesional.

²² *Parteras Tradicionales: declaración conjunta OMS/FNUAP/UNICEF*. Ginebra: OMS, UNFPA, UNICEF 1993, p. 4. <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38859>>.

²³ Turnbull, Lily M. y Ma. De Lourdes Verderese. *The Traditional Birth Attendant in Maternal and Child Health and Family Planning*. Genova: OMS. 1975, p. 38 <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/37515>>.

²⁴ Comité de Expertos para la Formación Profesional de Parteras. “Primer informe”. OMS. Reunión en La Haya del 2 al 7 de agosto de 1954. <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38461>>.

²⁵ En los documentos de la OMS ocupan dicho término cuando se refieren a la función de las parteras en el sector salud.

de la partera y el sistema de atención de salud nacional.²⁶ Las parteras funcionaron como un agente traductor cultural y epistémico entre la medicina científica y las comunidades indígenas.

De acuerdo con la OMS, la OPS, el UNFPA y Unicef, la profesionalización y el cambio de patrones de comportamiento de la partera tradicional hace posible cumplir un rol en los servicios de salud pública dentro del equipo médico preparado para la atención materna y gineco-obstetra. De igual manera, la ayuda a «[...] desempeñar con menos riesgos las funciones que ya tenían a su cargo previamente».²⁷

No obstante, la partera profesional, siguiendo al UNFPA, asesora y brinda servicios de planificación familiar y atención a la salud sexual, reproductiva, materna y neonatal (SSRMN), puede hacer exámenes para detectar el cáncer cervical y de mama; así como también, si es que sus países se los autorizan, pueden «prestar atención obstétrica básica de emergencia».²⁸ Pero no forma parte del Sistema Nacional de Salud, ni es nombrada parte del personal de salud.

Siguiendo la Norma Oficial Mexicana NOM-007-SSA2-2016, en la disposición general 5.1.11 se afirma que la atención del embarazo, parto y puerperio puede ser realizada por licenciadas en enfermería obstétrica, parteras técnicas y parteras tradicionales, siempre y cuando estén capacitadas y el parto sea de bajo riesgo de término.²⁹

La UNFPA se ha encargado de trabajar en conjunto con los gobiernos de los países para regular y formar a las parteras:

Cuando las parteras reciben la formación y el apoyo adecuado, constituyen la vía más eficaz y con sensibilidad cultural para lograr la atención médica universal. Sin embargo, su número es limitado en muchos países en desarrollo. Y los déficits son mayores en las zonas donde más se las necesita.

²⁶ OMS, 1979, *op. cit.*, p. 9.

²⁷ OMS, 1993, *op. cit.*, p. 17.

²⁸ La atención obstétrica básica de emergencia consiste en administrar antibióticos, oxitócicos y anticonvulsivos para atender los casos de hemorragia, infecciones y convulsiones; retirar manualmente la placenta; retirar productos uterinos retenidos después de un aborto espontáneo o provocado; prestar asistencia al parto vaginal, con extractor al vacío o fórceps; resucitar al recién nacido. Véase Respuesta Urgente: Provisión de Atención Obstétrica de Emergencia y del Recién Nacido. UNFPA. Diciembre, 2012, p. 2. <<https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/SP-SRH%20fact%20sheet-Urgent.pdf>>.

²⁹ México. NOM-007-SSA2-2016, para la atención de mujeres durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida. *Norma Oficial Mexicana*, México, 2016. <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5432289&fecha=07/04/2016>.

[...] Entre 2009 y 2018, el UNFPA ha ayudado a formar a más de 105,000 parteras; [...]. El UNFPA también trabaja en estrecha colaboración con los gobiernos nacionales para garantizar que la partería sea una profesión regulada y autónoma, con parteras que dispongan de un título claro y un ámbito de práctica definido.

No obstante, como ya especificamos anteriormente, pese a la regulación, formación, profesionalización y titulación de las parteras, éstas no siempre ejercen la profesión en relación con la atención de partos y/o atención obstétrica; debido a que sólo la pueden ejercer en condiciones de emergencias y en ausencia de médicos especializados. Pese a que esta limitante no es un fenómeno general en México, sí es una constante en las comunidades indígenas.

Además, las parteras tradicionales que ya están certificadas, al ser indígenas y en contraposición de las que no tienen dicho origen, sufren un tipo de desplazamiento, exclusión y negación por parte del Sistema Nacional de Salud; esto es el resultado de que, históricamente, la comunidad científica que ha abanderado a la medicina desde la OMS ha asumido a la partería como riesgosa sin tener evidencia para sostener tal afirmación: se ha convencionalizado mediante prejuicios e ideas a la partería frente a la medicina occidental.

A continuación, describiremos los instrumentos y expresaremos los argumentos bajo los cuales la partería puede ser parte del derecho a la salud.

III. LA PARTERÍA, VIOLENCIA OBSTÉTRICA Y EL DERECHO A LA SALUD

México es país firmante de la Carta Internacional de Derechos Humanos, la cual incluye la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PITCYD), el PIDESC, sus respectivos protocolos y tratados de carácter especial.

Hasta antes del año 2011, la interpretación del artículo 133 constitucional respecto al sistema jurídico mexicano era como una pirámide: una supremacía jerárquica de la Constitución. A partir de esta imagen, las demás normas, ya fuesen nacionales o internacionales, debían ajustarse a la carta magna por ser eje rector de todo el sistema jurídico en México.³⁰

³⁰ Ha habido grandes discusiones y debates en torno al artículo constitucional en cuestión y su interpretación, con la intención de esclarecer cuál es la función de cada instancia jurídica, legislativa y judicial acerca de la legislación internacional y su nombramiento como equivalente a la Constitución en tanto leyes supremas. Sin embargo, profundizar en

La legislación internacional se encontraba, entonces, por debajo de la Constitución mexicana cuando la contravenían y, a su vez, debían seguirla, pero ambos tenían el mismo nivel de supremacía por dicha sintonía.³¹

No obstante, esta supremacía constitucional en México estuvo vigente hasta antes de la Reforma constitucional del 2011. Esta reforma, junto con los antecedentes referentes al expediente varios 912/210³² y el caso de contradicción de tesis 293/2011,³³ implicó la modificación del artículo 1° constitucional. Esta modificación expresa la obligatoriedad del uso de la cláusula de *interpretación conforme* como criterio de interpretación de dicho artículo. Además, la modificación conlleva a que la cláusula de interpretación también aplicara al artículo 133, pese a que éste no haya sido modificado en tal reforma.

La interpretación conforme es la cláusula que busca armonizar los órdenes jurídicos externo (internacional) e interno (nacional) en términos de Derechos Humanos³⁴ (DDHH). Esta armonización se realiza mediante el principio

la discusión jurídica respecto a esta postura y sus críticas nos desvía del objetivo principal del presente artículo.

³¹ Teutli, Guillermo. *El artículo 133 y la jerarquía jurídica en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, p. 6.

³² Este expediente es sobre el *Caso Rosendo Radilla Pacheco*, el cual consiste en la resolución de la denuncia contra el Estado mexicano por la desaparición forzada del señor Rosendo Radilla por parte de elementos del Ejército Mexicano, en Guerrero. Véase *VARIOS 912/2010*. «Caso Rosendo Radilla Pacheco». Seguimiento de Asuntos Resueltos por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. SCJN. <<https://www2.scjn.gob.mx/AsuntosRelevantes/pagina/SeguimientoAsuntosRelevantesPub.aspx?ID=121589&SeguimientoID=225>>

³³ Este caso consiste en una contradicción de la tesis 293/2011 entre dos Tribunales Colegiados de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; quienes, por un lado, discutían sobre criterios jurídicos discrepantes respecto a la posición jerárquica de las normas de Derechos Humanos contenidas en los tratados internacionales frente a la posición jerárquica de la Constitución nacional. Y, por otro lado, se contradecían respecto al valor de la jurisprudencia emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (IDH). La resolución fue la no jerarquía entre tratados y constitución y su interpretación conforme, es decir, los Derechos Humanos «constituyen el parámetro de control de regularidad constitucional». La segunda resolución: la jurisprudencia de la Corte IDH es vinculante con base en el principio *pro persona*. Véase *Contradicción de Tesis 293/2011*. «SCJN determina que las normas sobre derechos humanos contenidas en Tratados Internacionales tienen rango constitucional». Seguimiento de Asuntos Resueltos por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. SCJN. <<https://www2.scjn.gob.mx/asuntosrelevantes/pagina/seguimientoasuntosrelevantespub.aspx?id=129659&seguimientoID=556>>.

³⁴ Los tratados en materia de Derechos Humanos surgen después de la Segunda Guerra Mundial a partir de una reflexión en la comunidad internacional en la cual advierten que, en determinados países, tal como ocurrió en la Alemania nazi, se modificaban constituciones en virtud del Estado y no del individuo/ciudadano. Esta reflexión derivó en la creación de tratados, en tanto instrumentos jurídicos en términos de Derechos Humanos, que

pro persona y ocurre también considerando la no jerarquía entre órdenes en caso de conflicto o antinomias: «[...] en caso de antinomias entre la Constitución y los tratados hemos adoptado el principio *pro persona*».³⁵

El principio *pro persona* refiere que se debe utilizar la norma u ordenamiento que más beneficie a la persona en caso de conflicto o antinomia. Según Mireya Castañeda (2014,) el principio *pro persona* después de persona.

[...] es una pauta interpretativa del Derecho Internacional de los Derechos Humanos; por un lado, este principio, en su vertiente de preferencia interpretativa, se encuentra ceñido al objeto y fin de los tratados internacionales de derechos humanos el cual es una de las normas generales de interpretación que se deben seguir, conforme a la Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados. Por otro lado, el principio que nos ocupa, en su variante de preferencia de normas, se encuentra prescrito en diversos tratados internacionales de derechos humanos que orientan a la aplicación de la norma más protectora o menos restrictiva, aunque ésta se encuentre en otro tratado internacional o en la normativa interna de los Estados parte.³⁶

Así, la cláusula de interpretación conforme indica que, cada vez que haya derechos humanos comprometidos, los dos órdenes jurídicos deberán ser leídos sin jerarquía; esto es, al mismo nivel, y considerando los derechos humanos como piso mínimo. En este cambio, la Constitución deja de ser el piso mínimo y se vuelve parte de un bloque jurídico; lo que actualmente es conocido como *bloque de constitucionalidad* con derechos integrados.³⁷

establecieron entre Estados, mecanismos de supervisión de cumplimiento, obligaciones diferentes a los Estados, etc., donde los derechos humanos son el piso mínimo. Se prioriza a los individuos y se termina la priorización de la soberanía de las naciones. A partir de este cambio todo individuo es sujeto de derecho internacional, incluso, por encima del Estado en caso de conflicto de violación de derechos.

³⁵ Caballero, José. *La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona* (Artículo 1o., segundo párrafo, de la Constitución). México: Biblioteca Jurídica Virtual; Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. 2011, p. 116 <<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/juridica/article/view/11763>>

³⁶ Castañeda, Mireya. *El principio pro persona. Experiencias y expectativas*. México: CNDH. 2014 <https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/libro_principioProPersona.pdf>

³⁷ *Ibid*, p. 115. El bloque de constitucionalidad o también llamado *parámetro de regularidad constitucional* es un mecanismo o instrumento que sirve para juzgar jurídicamente en términos de DDHH. Este parámetro o bloque se constituye de los derechos humanos contenidos en la Constitución y en los tratados internacionales. Así, la Constitución adquirió una nueva definición: la Constitución nacional se define como tal sólo en conjunto con: 1) todos los tratados en Derechos Humanos; 2) todos los DDHH incluidos en normas o tratados con independencia del sistema interno y de si son tratados de otra materia; y 3)

Algunos de los principios normativos de este bloque son la igualdad y la no discriminación. El principio de igualdad determina que todas las personas son titulares de la misma manera de los derechos, en tanto que estos son universales. Asumir la diferencia en dicha igualdad, a nivel de hecho, implica que la identidad de cada persona está dada desde la diferencia y que tales diferencias «[...] deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad». Por lo cual, la discriminación a las personas por su diferencia implica una violación al principio de igualdad. Así, la igualdad de la diferencia está implicada con la no discriminación.

Erradicar la desigualdad entre hombres y mujeres ha sido parte de la agenda de las Naciones Unidas desde 1975 con la creación de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer y la realización de la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. Pero fue hasta la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing en 1995 que se propuso transversalizar la perspectiva de género en las legislaciones y organizaciones nacionales e internacionales. A partir de este momento, quedó establecido como objetivo primario garantizar la igualdad entre los géneros para alcanzar un pleno desarrollo económico y social y, por ende, cumplir los objetivos del milenio (ahora objetivos de desarrollo sostenible); lo que implica alcanzar la igualdad sustantiva.³⁸

Dentro de los mecanismos institucionales para el adelanto y empoderamiento de la mujer, en la Plataforma de Acción de Beijing, se estableció como objetivo principal ejecutar la estrategia de transversalización de la perspectiva de género, también conocida como *gender mainstreaming*; esto es, integrar la perspectiva de género en las legislaciones, políticas, programas y proyectos estatales.³⁹

En el plan de acción de Beijing la mujer y la salud es un área de especial preocupación, ya que conlleva a la propuesta de objetivos estratégicos y medidas que deben tomar y accionar los países firmantes, tal es el caso de México.

todos los DDHH contenidos en las jurisprudencias nacionales y de la Corte interamericana. Véase Castañeda, *op. cit.*

³⁸ «Es el acceso al mismo trato y oportunidades, para el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales». Véase Ley de igualdad sustantiva entre mujeres y hombres de la Ciudad de México. Reformada en 2019. Gaceta Oficial del Distrito Federal, Congreso de la Ciudad de México, 15 de mayo de 2007. p. 2. <<https://www.congresocdmx.gob.mx/media/documentos/fdf4ecf3b0a54e8ee1a4a07e039b7b-b81b786807.pdf>>.

³⁹ Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Reunida en Beijing, del 4 al 15 de septiembre de 1995, ONU, p. 148. <<https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>>.

En ese sentido, siguiendo el objetivo estratégico C.1., el Estado mexicano debe: «Fomentar el acceso de la mujer durante toda su vida a servicios de atención de la salud y a información y servicios conexos adecuados, de bajo costo y de buena calidad».⁴⁰ Por lo cual, una de las medidas para alcanzar este objetivo es contemplar a la mujer indígena en materia de salud: «[...] hacer participar a la mujer, especialmente la mujer indígena y la mujer de las comunidades locales, en la determinación de las prioridades y la preparación de programas de atención de salud; y suprimir todos los obstáculos que impiden el acceso de la mujer a los servicios de salud y ofrecer toda una serie de servicios de asistencia sanitaria».⁴¹

Sin embargo, pese a este objetivo, en México la partera tradicional y profesional siguen sin formar parte del Sistema Nacional de Salud. Actualmente, la obstetricia es la forma principal de atención de partos en el sistema de salud. Este tipo de conocimiento se considera calificado internacionalmente para poder procurar el derecho a la salud y disminuir la mortalidad materna⁴² con base en los lineamientos institucionales de la medicina científica.

En la atención a la salud sexual, reproductiva, materna y neonatal (SRMN), brindada por personal capacitado y formado desde la medicina científica, se han detectado un gran número de casos relacionados a problemas de violencia obstetra y negligencia médica. En la Iniciativa con Proyecto de Decreto por la cual se reforman y adicionan artículos 61, 64, 64 Bis y 65 a la Ley General de Salud para integrar a la partería dentro del Sistema Nacional de Salud, se argumenta que «[...] el sistema sanitario institucional ha invisibilizado, relegado y satanizado al sistema tradicional. En el 2018, el 90.15% de partos fueron atendidos por personal de salud, lo que implica un aumento de las cesáreas realizadas, provocando un problema de salud pública».⁴³

⁴⁰ Naciones Unidas, 2015, *op. cit.*, p. 70.

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁴² Las principales causas de mortalidad materna en México son la hemorragia obstétrica (22.5%), enfermedad hipertensiva, edema y proteinuria en el embarazo, parto y puerperio (20%) y enfermedad del Sistema Respiratorio (15%). Véase Informe Semanal de Vigilancia Epidemiológica. Secretaría de Salud; Dirección General de Epidemiología (DGE). México. 2019. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/432539/MM_2019_SE03.pdf>.

⁴³ Peralta, Ana Patricia, et. al. *Iniciativa con Proyecto de Decreto por el que se reforman y adicionan los artículos 61, 64, 64 Bis y 65 de la Ley General de Salud*. Senado de la República. México. <https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2020-05-27-1/assets/documentos/Inic_PVEM_Dips_Escobar_Peralta_Contreras_61_64_64_bis_y_65_de_la_ley_general_de_salud.pdf>.

La violencia obstétrica en México es un fenómeno que ha consistido en el maltrato, omisiones o negligencias a mujeres. «En México cerca del 25 % de las mujeres embarazadas, en parto o puerperio, perciben que enfrentan violencia obstétrica, es decir, maltrato u omisiones al acudir a las instituciones de salud».⁴⁴ Esta violencia consiste en «[...] el maltrato que sufre la mujer embarazada al ser juzgada, atemorizada, humillada o lastimada física y psicológicamente. Se presenta en los lugares que prestan servicios médicos y se da en todas las esferas de la sociedad».⁴⁵

Según el Instituto Nacional de Salud Pública, una forma común de ejercer violencia obstétrica es la cesárea, ya que en este país «[...] de las 3.7 millones de mujeres a las que se les practicó este procedimiento quirúrgico (entre 2011 y 2016), el 10.3% no fue informada de la razón, y al 9.7% no le pidieron su autorización para realizarla».⁴⁶ Otras formas de ejercerla son la negación al servicio médico, no permitir a la mujer elegir su posición durante el parto, el uso excesivo de medicamentos sin justificación, la aplicación de métodos anticonceptivos sin previo aviso o la coacción para su uso; así como la común intervención quirúrgica injustificada.

A diferencia de la obstetricia, en la partería se han detectado menos problemas en la atención a la SSRMN. Siguiendo los resultados de la investigación *La Partería en México desde el punto de vista de las usuarias*, los problemas más comunes relacionados a la atención de partos de la partera profesional y tradicional son «[...] el uso de venoclisis y sustancias para apresurarlo [...] [y] la presión del abdomen para expulsión del bebé».⁴⁷

A diferencia de la obstetricia, la partería no tiene denuncias de ningún tipo de violencia, ni de mortalidad. Contrario a ello, instituciones como la Secreta-

⁴⁴ Una de cada cuatro mexicanas sufre violencia obstétrica en instituciones de salud. Boletín UNAM-DGCS-423. México, Ciudad Universitaria, Web. 22 de junio de 2016. <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_423.html>.

⁴⁵ ¿Sabes en que consiste la #Violencia obstétrica? Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. México. Marzo, Web. 2016. <<https://www.gob.mx/conavim/articulos/sabes-en-que-consiste-la-violencia-obstetrica?idiom=es>>.

⁴⁶ CENIDSP. *La violencia obstétrica también es violencia contra la mujer*. Instituto Nacional de Salud Pública. México. <<https://www.insp.mx/avisos/5138-dia-violencia-mujer-obstetrica.html>>

⁴⁷ Saldaña, Vianey, et. al. «Resultados de Guerrero: la partería en México desde el punto de vista de las usuarias», Resumen ejecutivo. En Freyermuth, Graciela, *La Partería en México desde el punto de vista de las usuarias*. Observatorio de mortalidad materna en México, México: CIESAS. Web. 2015. <https://parterria-omm-ciesas.org/wp-content/uploads/2018/10/RE_GUE.pdf>.

ría de Salud Nacional,⁴⁸ CNDH,⁴⁹ la Fundación Macarthur,⁵⁰ la OPS,⁵¹ y hasta la propia OMS, afirman y recomiendan que la práctica de la partería es una manera de disminuir la mortalidad materna y la violencia obstétrica, siempre y cuando sea ejercida por una partera profesional.

Empero, pese a las cifras de violencia y negligencia obstétrica, y a las recomendaciones institucionales de utilizar a parteras profesionales para la disminución de la mortalidad materna y de la violencia obstétrica, la actual situación de la práctica de la partería es su desplazamiento.

Considerando el principio *pro persona*, al ser la partería una práctica que combate y ayuda a reducir las prácticas violentas y mortales generadas por la obstetricia, debería considerarse esta práctica no sólo como un tipo de profesión que ayuda a garantizar el derecho a la salud externamente; sino como parte del Sistema Nacional de Salud, tomando el bloque de constitucionalidad.

De ser así, se garantizaría el derecho de acceso a la salud, cuando la mujer desee ser atendida por una partera; y se garantizaría el derecho a ejercer libremente su medicina indígena, la igualdad de género y la no discriminación hacia la partera. No contemplar a la partería como una práctica válida frente a la obstetricia en la atención del parto, se hace omisión del artículo 24.1,⁵² de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En virtud de la exclusión de la partería del Sistema Nacional de Salud en México, a continuación, analizaremos cómo la universalización del derecho a la salud se contrapone a la diversidad cultural y epistémica.

IV. UNIVERSALIZACIÓN DEL DERECHO A LA SALUD FRENTE A LA PARTERÍA EN MÉXICO

La Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing, en la Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de las Naciones Unidas, en 1995, surge como respues-

⁴⁸ Secretaría de Salud, *Guía para la autorización...*, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁹ CNDH, 2019, *op. cit.*

⁵⁰ Atkin, Lucille, *op. cit.*

⁵¹ Jiménez, *op. cit.*

⁵² «Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista médico. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud».

ta y postura crítica de un conjunto de mujeres indígenas ante la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing.

Uno de los grandes problemas en la declaración de 1995, fue que las mujeres indígenas no fueron contempladas en la creación de dicha plataforma; ni reconocieron las problemáticas particulares por tener origen indígena y vivir en comunidades indígenas.

Las mujeres indígenas critican que la Plataforma de Beijing afirma sostenerse bajo las creencias del *nuevo orden mundial* y los problemas a solucionar sobre esta declaración. Con *nuevo orden mundial* refieren a los paradigmas, creencias y objetivos de la visión occidental relacionados al comercio internacional y desarrollo económico impuesto a todas las naciones; y, como afirman, esta manera de encaminar la realidad y los objetivos de paz y desarrollo no contempla las necesidades, problemas y repercusiones que existen en los pueblos indígenas.

El evidente sesgo del Nuevo Orden Mundial en favor de las grandes industrias, las grandes empresas agro-comerciales, etc. ha significado la destrucción de las formas tradicionales de vida y de actividad económica de los pueblos indígenas tales como la caza, recolección y cosecha de alimentos, crianza de renos, agricultura de subsistencia, pesca, pequeñas empresas de artesanía, etc, [...] [y] el despojo de nuestras tierras y aguas.⁵³

En términos de salud, en la declaración de las mujeres indígenas, se expresa que no hay un cuestionamiento en la plataforma de la orientación occidental básica de los sistemas de salud, lo que ha implicado y perpetuado históricamente la discriminación hacia los pueblos indígenas y su sistema médico, ya que «no dan reconocimiento justo ni importancia a los sistemas médicos indígenas y al papel de los que la ejercen».⁵⁴

En otras palabras, el sistema internacional de salud gira en torno a la medicina científica impulsada por la OMS; que es impuesta a través de los propios tratados internacionales mediante la idea de *derecho a la salud*, en tanto universal. Este derecho no contempla como posible equivalencia en la protección de la salud a otros sistemas médicos, que son enunciados como alternativas, únicamente, en la atención primaria de la salud. Un parto, por ejemplo, no está contemplado.

⁵³ Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing. Forum ONG, Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de las Naciones Unidas. Huairou, Beijing, República Popular de China, 30 agosto a 8 septiembre, p. 7. < <http://www.chirapaq.org.pe/wp-content/uploads/sites/3/2018/03/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing.pdf>>

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

Así, en la declaración una de las exigencias es el reconocimiento y respeto de los sistemas y prácticas médicas; y que se valore el rol de los médicos tradicionales dentro de la atención y protección a la salud.

En este sentido, nos encontramos con un problema en torno a la idea de *derecho a la salud*: este derecho al ser parte de los derechos humanos es un derecho universal. Lo cual implica que todos, de la misma manera, debemos y podemos tenerlo garantizado. A su vez, este derecho universaliza una idea de *salud*, esta sólo se refiere a la idea de salud occidental y médico-científica. El resultado de esa universalización es la legislación internacional sanitaria que abanderó la OMS y bajo la cual se rigen todos los países miembros de esa organización.

Esta universalización de la medicina alópata, además, del argumento de que la medicina basada en la ciencia moderna es la única que puede tener un sistema válido de métodos, procedimientos y conocimientos. Ernest Nagel afirma que el origen de la ciencia, desde el positivismo lógico,⁵⁵ es el objetivo de hallar explicaciones que sean sistemáticas y controlables por elementos de juicios fácticos, por un lado; y lograr organizar y clasificar el conocimiento a partir de principios explicativos, por el otro.⁵⁶ Además, esta sistematización de la ciencia permite evaluar las conclusiones en relación con las observaciones.

No obstante, filósofos como Philip Kitcher⁵⁷ y Paul Feyerabend criticaron fuertemente a este ideal de ciencia, debido a las inconsistencias que tenían sus postulados al momento de llevarlos a cabo en la ciencia aplicada. Philip Kitcher llama *la leyenda* aquel conjunto de propuestas teóricas abanderadas por el positivismo/empirismo lógico hasta mediados del siglo XX. La Leyenda consistió en determinar los criterios de la *buena ciencia*, misma que buscaba dar cuenta de la verdad acerca del mundo.

Kitcher afirma que la leyenda cayó debido a los problemas que implica sostener sus postulados: sostener ideas universales, la utilización de la lógica como sistema único de evaluación de proposiciones, exclusión del lenguaje natural y de las ciencias sociales, búsqueda de unificación de las ciencias y del lenguaje, etc.

⁵⁵ Este filósofo realiza la descripción de las características de la ciencia de acuerdo con los postulados del Positivismo Lógico y con sus representantes. Algunos de los autores con los que dialogaba fueron Carl Hempel, Rudolf Carnap, Karl Popper, entre otros.

⁵⁶ Nagel, Ernest. *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 2006, 20.

⁵⁷ Kitcher, Philip. *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM. 2001.

Feyerabend desde el pluralismo epistemológico divide en dos categorías a la ciencia: la ciencia ideal y la ciencia real. La ciencia ideal se apega a los postulados que Kitcher llama *la leyenda* y a la propuesta de lo que es la ciencia Nagel. Este tipo de ciencia se basa en reglas o estándares ciertos, infalibles, sistemáticos y objetivos, es decir, racionales, como ya mencionamos anteriormente. Este filósofo sostiene que la preservación del ideal de ciencia se sustenta en la enseñanza o entrenamiento de los estudiantes. En este entrenamiento hacen suyos los estándares racionales a partir de su eficacia causal.

La ciencia real es aquella que combina esos estándares con lo que llama las *teorías del error*. Las teorías del error son las reglas basadas en la experiencia, en la práctica y en sugerencias heurísticas que son relacionadas con sugerencias de episodios históricos. Esta relación entre reglas, sugerencias y episodios históricos le permiten al científico conocer los métodos y soluciones exitosos y erróneos a problemas determinados en un momento histórico.

Feyerabend afirma que las razones por las cuales suele sostenerse irracionalmente, pese a sus problemas, la ciencia ideal es por un tipo de chauvinismo científico. El chauvinismo consiste en la eliminación o indiferencia a conocimientos alternativos a los científicos. Esto es, «lo que es compatible con la ciencia debe vivir, lo que no lo es debe morir».⁵⁸ Podemos afirmar, entonces, que hay diferentes tipos de conocimiento que no necesariamente son científicos y que pueden solucionar los mismos problemas que aparentemente soluciona la ciencia, pero que desde la ciencia se han excluido e ignorado a partir de la universalización de sus postulados y el discurso promovido de objetividad.

La actual universalización de la medicina científica hereda estos problemas discutidos en la filosofía de la ciencia durante el siglo pasado. La idea de *ciencia* bajo la cual se posiciona la OMS, para poder ser una institución internacional con la autoridad de poder decir cómo debe gestionarse todo lo relacionado a la salud, es la que Feyerabend llama *ciencia ideal*. Lógicamente, esto nos permite observar falacias *ad verecundiam*⁵⁹ y *ad hominem*⁶⁰ por parte de las comunidades médico-científicas.

Principalmente, esta legitimación y universalización del conocimiento médico científico ocurre porque la OMS representa al conocimiento válido; pero

⁵⁸ Chou Shao, (1933) en Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Tecnos, 35.

⁵⁹ Consiste en defender y sostener una idea o creencia a partir de que una autoridad lo dice y sostiene.

⁶⁰ Consiste en desacreditar a una persona por su cualidad de persona, no a su argumento por fallas en éste.

también funciona como una institución desarrollista validada también social y culturalmente en el mundo occidental.

La OMS, en tanto máxima representante de la ciencia moderna o ideal, comprende que hay una diversidad de marcos de referencia y puntos de vista, tal como lo explicita en el *Informe sobre la Salud en el Mundo 2002. Reducir los riesgos y promover una vida sana*. Sin embargo, esta comprensión no implica que considere que esa diversidad tiene prácticas y conocimientos igualmente válidos e incluso, complementarios con los de la medicina científica. La diversidad es un factor que posibilita o dificulta el accionar de los diferentes actores sociales que toman decisiones y que gestionan temas referentes a la salud.

Además, esta organización al plantear la necesidad de eliminar las funciones, prácticas y conocimientos de la partería que considera dañinos o riesgosos para la salud, desde sus creencias y sin ningún tipo de justificación, no sólo invalida a las medicinas alternativas, sino también elimina la posibilidad de contrastación de soluciones en la atención del parto.

El chauvinismo científico implica un chauvinismo epistémico: se excluye e invalida cualquier conocimiento que no sea el predominante. En este caso, el conocimiento y práctica de la partera tradicional es invalidado e invisibilizado al no ser científico y al no ser occidental, pues no pertenece al conjunto de creencias, postulados y objetivos predominantes.

En términos de derechos humanos, a esta exclusión se le llama discriminación y se contrapone a los principios normativos que son ejes rectores de los derechos humanos: igualdad y no discriminación. Uno de los problemas más importantes de la discriminación es la indirecta, esto es, el ejercicio de la discriminación por instituciones y representantes del Estado, pero no como fin último, sino como consecuencia de prejuicios, creencias y hábitos discriminatorios y violentos.

En este sentido, la universalidad de la salud viene de dos elementos complementarios, pero que afectan igualmente a la partería como método tradicional de atención a la salud materno-infantil: por un lado, la universalidad de los derechos humanos, pese a tener instrumentos especiales en términos de pueblos indígenas, están determinados desde el pensamiento, sistema, creencias, significados, discursos, necesidades y objetivos occidentales. Por otro lado, la idea de salud y su atención está determinada por el sistema médico hegemónico basado en el ideal de ciencia que excluye a otros conocimientos.

Ambas formas de universalidad se contraponen con la diversidad epistémica, cultural, sexual y cualquier tipo de variedad que no coincida con lo establecido en esos discursos. En este caso, la diversidad epistémica que implica

los diferentes tipos de conocimientos y medicinas tradicionales y alternativas son enunciadas, pero no necesariamente validadas como equivalentes a los conocimientos y medicinas occidentales.

No obstante, este problema no implica invalidar los derechos humanos por su carácter intrínseco de universalidad. Contrario a ello, es necesario reconocer que surgen como solución a crisis importantes a nivel mundial. Actualmente permiten tener un piso base de mínima integridad humana; la cual, aunque sigue quedando a deber a la sociedad dentro de las particularidades locales, es exigible su garantía, respeto, promoción y protección a cada Estado firmante. En este caso, exigir al gobierno mexicano y a sus respectivos representantes en los cargos públicos.

Entonces, la solución no es eliminar la universalidad de los derechos, ni mucho menos a los derechos mismos; más bien, es validar, aplicar y exigir la garantía de los derechos universales y derechos especiales en la particularidad: situarlos en el ámbito local.

En el siguiente apartado, podremos esbozar mejor dicha propuesta y expresar las últimas reflexiones.

V. LA PARTERÍA EN MÉXICO DESDE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA INTERSECCIONALIDAD: UN POSIBLE CAMINO A SEGUIR

Dentro del artículo 1° constitucional encontramos el principio de no discriminación, especialmente en poner atención a las categorías sospechosas.⁶¹ En el caso de la mujer indígena que funge como partera, se entrecruzan dos categorías: la de *género* (mujer) y de *etnia* (indígena). Este fenómeno refiere a que:

«[...] comparten distintos rasgos de identidad que las hacen más proclives a la discriminación. Lo importante en estos casos es prestar particular atención cuando confluyan dos o más categorías sospechosas, sumadas a ciertos contex-

⁶¹ «Se entiende por “categorías sospechosas” aquellos criterios específicamente mencionados en el artículo 1 de la Constitución federal como motivos prohibidos de discriminación: origen étnico o nacional, género, edad, discapacidades, condición social, condiciones de salud, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y las libertades de las personas». Véase: Protocolo para juzgar con perspectiva de género. Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (México: SCJN, 2020); y Amparo en revisión 852/2017, 8 de mayo de 2019, 58.

tos [...] [e] identificar el vínculo que existe entre dichos factores y la categoría del género». ⁶²

Este análisis de la vinculación entre factores y categorías sospechosas en relación con la desigualdad implica un análisis interseccional.

La interseccionalidad ⁶³ refiere a la interacción de condiciones de identidad que se traducen en categorías, enunciadas como sospechosas en nuestra Constitución, tal como raza, etnia, clase, género, sexo, orientación sexual, nacionalidad, edad, migración, discapacidad, etcétera. La interacción de dos o más categorías suele derivar en relaciones desiguales, de discriminación, opresión y violación de derechos humanos únicas y que tienen que ser tratadas de dicha forma. Entonces, el enfoque interseccional nos permite observar y estudiar cómo «[...] la desigualdad de género atraviesa y se encuentra entrelazada con otros tipos de desigualdades [...]». ⁶⁴

La desigualdad que nos permite observar este enfoque puede entenderse también como *discriminación interseccional* o *discriminación compuesta*. Debido a que este tipo de discriminación muestra que la presencia de más de una característica de identidad o categoría identitaria o sospechosa puede ser motivo de discriminación y, en consecuencia, obstaculizar el ejercicio de derechos humanos incluido el derecho de acceso a la justicia. ⁶⁵

En este caso, un camino como solución posible a los problemas planteados que tomaremos en este trabajo, es la propuesta de una política pública dirigida al personal de salud en México que esté involucrado en la atención

⁶² *Ibid.*, 142.

⁶³ Esta metodología de análisis suele acuñarse, en tanto término, a la teórica afrodescendiente Kimberlé Crenshaw. Nos obstante, de acuerdo con Patricia Hill Collins y Sirma Bilge, es un término y metodología feminista que no tiene un específico origen teórico; más bien, surge del movimiento feminista afroamericano en donde las mujeres realizaban análisis interaccionales y repartían información política para extender el movimiento. «El trabajo de CRENSHAW (*sic*) es muy importante, pero no compartimos la idea de que a la interseccionalidad comenzó cuando recibió este nombre. La elección de este particular punto de arranque elimina la sinergia de la investigación y la práctica críticas de la interseccionalidad, y reformula esta como otro campo académico más. [...] Los pasados años sesenta y setenta fueron importantes para la formulación de las ideas fundamentales de la interseccionalidad». Véase Hill, Patricia y Sirma Bilge. *Interseccionalidad*. (Madrid: Morata, 2016), 68-69.

⁶⁴ Kantola y Lombardo, 2017, en Espinosa, Julia. *Guía de género para políticas públicas más transformadoras. Orientaciones para el análisis y la incidencia política*. Observatorio de Género sobre Economía, Política y Desarrollo (GEP&DO); Oxfam Intermón, 2018 <https://observatoriodesigualdadandalucia.org/sites/default/files/guia_de_genero_0.pdf>.

⁶⁵ Suprema Corte de Justicia de la Nación, *op. cit.*, 85.

de la SSRMN dentro del sistema de salud en México.⁶⁶ En otras palabras, consideramos necesario utilizar y aprovechar el parámetro de constitucionalidad para crear una política que esté dirigida a los médicos, en sus diferentes roles, para sensibilizarles en torno a la violencia obstétrica, relaciones de poder y diversidad epistémica y cultural.

Tomamos como público objetivo a la comunidad de médicos alópatas, porque son quienes ejercen en la práctica la discriminación a las parteras y la violencia obstétrica a las pacientes. Y asumimos que mientras no cuestionen, sean conscientes de la discriminación y violencia que ejercen, no podrán modificar sus creencias ni comportamientos; y por ende, no será posible que la partera ayude a reducir la violencia obstétrica ni la mortalidad materna, así como tampoco podrá ser parte del Sistema Nacional de Salud.

Entonces, ¿qué es una política pública? De manera muy general, es una acción del gobierno que tiene como fin el cumplimiento, efectivo y eficaz, de objetivos de interés público. De manera particular, pero integral, el fenómeno *política pública* puede entenderse como un proceso; éste consiste en la construcción del problema; el diagnóstico, que incluye las causas que mantienen el problema y los objetivos que busca alcanzar la política; la formulación de las acciones concretas que permitirán prevenir, atender y/o solucionar el problema; la implementación; y, por último, la evaluación. Este ciclo de la política pública, como también se le conoce a dicho proceso, «[...] comienza en la identificación e incorporación del problema público a la agenda del gobierno, y culmina en la actividad de evaluación que pondera sus resultados».⁶⁷

Considerando la necesaria transversalización de la perspectiva de género, toda norma y en particular la política pública, debe basarse en proteger los derechos humanos, velar por la igualdad y atender la desigualdad y discriminación existente en la sociedad. En este sentido, para alcanzar la igualdad sustantiva es necesario incorporar dicha perspectiva en los distintos niveles y etapas que conforman el proceso de formulación, ejecución y evaluación de las políticas públicas;⁶⁸ lo cual implica realizar análisis de género⁶⁹ en la cons-

⁶⁶ Esta propuesta de política pública se encuentra aún en desarrollo como parte de mi trabajo de investigación y propuesta doctoral.

⁶⁷ Espinosa, *op. cit.*, 8.

⁶⁸ Larralde, Selvia y Yamileth Ugalde. *Glosario de género*. INMUJERES, México, 2007, 127. <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100904.pdf>.

⁶⁹ Por *género* aquí vamos a entender, por un lado, la categoría analítica sobre cómo funcionan las relaciones sociales y, por otro lado, al orden social establecido desde la desigualdad. Cabe mencionar que la idea de género aquí, en relación con la categoría de *mujer*, abarca a toda persona que se identifique como tal. Esto es, el género relacionado a una *mujer* será

trucción de problemas sociales que busquen solucionar dichas normas y a su vez, este análisis debe contemplarse también en la evaluación de las normas ya establecidas.

La política pública, que se asume aquí como necesaria, deriva del siguiente problema: hay violencia obstétrica en México y el quehacer de las parteras tradicionales ayuda a reducir el índice de dicha violencia y, además, el de la mortalidad materna; no obstante, la regulación de la partería se ha creado desde el chauvinismo científico y epistémico de la OMS; esto ha generado el desplazamiento y discriminación de la partería tras asumirla socialmente como *riesgosa* para la salud materno-infantil.

Bajo este problema, el cual está relacionado a la discriminación y violencia a la mujer embarazada (por la violencia obstétrica) y a la mujer indígena (a la partera que se le impide ejercer), la perspectiva de género y de derechos humanos nos permitirán plantear una política que contemple un problema específico y situado; mismo que deriva de desigualdades estructurales y sistémicas que se materializan en prácticas y discursos discriminatorios y violentos hacia las parteras tradicionales y hacia las parturientas por su condición epistémica, de género, económica, cultural y étnica. Es decir, las parteras tradicionales «[...] sufren desigualdades entrecruzadas [...] donde ser mujer responde a la desigualdad de género expandida en los diversos ámbitos sociales, y la condición étnico-racial se vuelve un elemento de exclusión también».⁷⁰

Empero, también es necesario contemplar algunas limitaciones a esta propuesta en construcción. Una de ellas es la resistencia de la comunidad médico-científica a la sensibilización; así como a un nuevo tipo de formación y ejecución de sus métodos de enseñanza y aprendizaje de atención a la salud, así como a nuevas formas de realizar dicha atención. Por otro lado, puede haber resistencia también por parte de las parteras tradicionales a participar en la atención a la salud como miembro del Sistema Nacional de Salud. Esto último debido a que, dada la histórica discriminación, actualmente rechazan vincularse con los médicos científicos, así como también rechazan ser reguladas mediante una nueva política pública u otro tipo de norma.⁷¹

contemplado en virtud de la identidad, eliminando las implicaciones que conlleva pensar en el dualismo sexo-género.

⁷⁰ *Grupos en situación de vulnerabilidad*. CEPAL; ONU. <<https://acortar.link/uobPGT>> .

⁷¹ Véase los comunicados, conferencias y pronunciamientos que han emitido el conjunto de parteras tradicionales que participan en el movimiento llamado Agenda Nacional por la Defensa de la Partería Tradicional Indígena.

VI. CONCLUSIONES

La partería en México, enmarcada en la interseccionalidad y los derechos humanos, nos revela una compleja trama de desigualdades y discriminaciones que se entrecruzan y refuerzan mutuamente. Las parteras indígenas, al ser mujeres y pertenecer a una etnia, enfrentan una doble discriminación que se manifiesta tanto en el ámbito social como en el sistema de salud. Esta situación, lejos de ser un mero reflejo de prejuicios individuales, es el resultado de estructuras y sistemas que perpetúan la desigualdad y la exclusión.

Como sociedad y nación resulta imperativo que reconozcamos y valoremos el papel fundamental de las parteras tradicionales en la salud materno-infantil. Su conocimiento, experiencia y enfoque holístico pueden ser cruciales para reducir la violencia obstétrica y la mortalidad materna en México. Sin embargo, para lograr esto, es esencial que se implementen políticas públicas que no solo reconozcan y legitimen su labor, sino que también aborden las raíces estructurales de la discriminación y desigualdad que enfrentan. En última instancia, la inclusión y valoración de las parteras tradicionales en el sistema de salud es un paso esencial hacia una atención médica más justa, equitativa y respetuosa de los derechos humanos.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Hill, Patricia y Sirma Bilge. *Interseccionalidad*. Madrid: Morata, 2016.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Tecnos.
- Kitcher, Philip. *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM. 2001.
- Nagel, Ernest. *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Teutli, Guillermo. *El artículo 133 y la jerarquía jurídica en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- Turnbull, Lily M. y Helena Pizurki. *La planificación de la familia en los estudios de formación de enfermeras y parteras*. Ginebra: OMS. 1974.

Documentos publicados en internet

- Asociaciones entre Matronas Profesionales y Cuidadoras Tradicionales con Habilidades de Matrona*. Glasgow: Confederación Internacional de Matronas. 2008. <<https://aesmatronas.com/wp-content/uploads/2017/12/26.-aSOCIA-CIONES-ENTRE-MATRONAS-PROFESIONALES-Y-CUIDADORAS-TRADICIONALES-CON-HABILIDADES-EN-PART.pdf>>.

Atkin, Lucille C, et. al. *Iniciativa de la Fundación Macarthur para promover la partería en México. Informe de resultados de la línea base*. México: Fundación MacArthur. 2017. <https://www.macfound.org/media/files/Linea_de_Base_Parteria_Junio_2017.pdf>.

Castañeda, Mireya. *El principio pro persona. Experiencias y expectativas*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos. Web. 2014 https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/libro_principioProPersona.pdf.

Comité de Expertos para la Formación Profesional de Parteras. “Primer informe”. OMS. Reunión en La Haya del 2 al 7 de agosto de 1954. <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38461>>.

Contradicción de Tesis 293/2011. «SCJN determina que las normas sobre derechos humanos contenidas en Tratados Internacionales tienen rango constitucional». Seguimiento de Asuntos Resueltos por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. SCJN. <<https://www2.scjn.gob.mx/asuntos-relevantes/pagina/seguimientoasuntosrelevantespub.aspx?id=129659&seguimientoid=556>>.

Declaración de postura. Asociación entre matronas indígenas y no indígenas. Confederación Internacional de Matronas. 2021. <https://internationalmidwives.org/assets/files/statement-files/2021/09/ps2021_es_indigenous-and-non-indigenous-midwives.pdf>.

Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing. Forum ONG, Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de las Naciones Unidas. Huairou, Beijing, República Popular de China, 30 agosto a 8 setiembre <<http://www.chirapaq.org.pe/wp-content/uploads/sites/3/2018/03/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing.pdf>>.

Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Reunida en Beijing, del 4 al 15 de septiembre de 1995, ONU. <<https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2015/01/beijing-declaration>>.

Espinosa, Julia. *Guía de género para políticas públicas más transformadoras. Orientaciones para el análisis y la incidencia política*. Observatorio de Género sobre Economía, Política y Desarrollo (GEP&DO); Oxfam Intermón, 2018. <https://observatoriodesigualdadandalucia.org/sites/default/files/guia_de_genero_0.pdf>.

Guía para la Autorización de las Parteras Tradicionales Como Personal de Salud No Profesional. México: Secretaría de Salud. <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38480/GuiaAutorizacionParteras.pdf>>.

Grupos en situación de vulnerabilidad. CEPAL; ONU. <<https://acortar.link/uob-PGT>>.

Informe Semanal de Vigilancia Epidemiológica. Secretaría de Salud; Dirección General de Epidemiología (DGE). México. 2019. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/432539/MM_2019_SE03.pdf>.

Jiménez, Ángel. *Medicina tradicional*. México: CONAMED; Secretaría de Salud; OMS; OPS. 2017. <http://www.conamed.gob.mx/gobmx/boletin/pdf/boletin13/medicina_tradicional.pdf>.

La Partería Tradicional en la Prevención de la Violencia Obstétrica y en su Defensa como un Derecho Cultural. México: CNDH, 2019. <<https://igualdaddegenero.cndh.org.mx/Content/doc/Publicaciones/parteria-tradicional.pdf>>.

Larralde, Selvia y Yamileth Ugalde. *Glosario de género*. INMUJERES, México, 2007. <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100904.pdf>.

Oficina de Alto Comisionado. *El derecho a la salud: aspectos fundamentales e ideas erróneas comunes*, ONU. <<https://www.ohchr.org/es/health/right-health-key-aspects-and-common-misconceptions#:~:text=EI%20derecho%20a%20la%20salud%20es%20un%20derecho%20inclusivo%20y,y%20unas%20condiciones%20laborales%20saludables>>.

Parteras Tradicionales: declaración conjunta OMS/FNUAP/UNICEF. Ginebra: OMS, UNFPA, UNICEF, 1993. <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/38859>>.

Parteras Tradicionales. Guía práctica para el adiestramiento, la evaluación y la articulación de este personal en los servicios de salud. Ginebra: OMS, 1979 <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/41678>>.

Peralta, Ana Patricia, et. al. *Iniciativa con Proyecto de Decreto por el que se reforman y adicionan los artículos 61, 64, 64 Bis y 65 de la Ley General de Salud*. Senado de la República. México. <https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2020-05-27-1/assets/documentos/Inic_PVEM_Dips_Escobar_Peralta_Contreras_61_64_64_bis_y_65_de_la_ley_general_de_salud.pdf>.

Política y práctica. Confederación Internacional de Matronas. <<https://internationalmidwives.org/es/nuestro-trabajo/pol%C3%ADtica-y-pr%C3%A1ctica/>>.

Protocolo para juzgar con perspectiva de género. Dirección General de Derechos Humanos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. México: SCJN, 2020. <<https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/>>

protocolos/archivos/2020-11/Protocolo%20para%20juzgar%20con%20perspectiva%20de%20g%C3%A9nero%20%28191120%29.pdf>.

Respuesta Urgente: Provisión de Atención Obstétrica de Emergencia y del Recién Nacido. UNFPA. Diciembre, 2012. <<https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/SP-SRH%20fact%20sheet-Urgent.pdf>>.

Torres, Silvana. *Análisis pragmático de la regulación científica de la práctica de la partería y su prohibición en México*. Tesis de maestría. Posgrado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, 2021. <<http://132.248.9.195/ptd2021/septiembre/0814879/Index.html>>.

Turnbull, Lily M. y Ma. De Lourdes Verderese. *The Traditional Birth Attendant in Maternal and Child Health and Family Planning*. Genova: OMS. 1975 <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/37515>>.

Una de cada cuatro mexicanas sufre violencia obstétrica en instituciones de salud. Boletín UNAM-DGCS-423. México, Ciudad Universitaria, 22 de junio de 2016. <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2016_423.html>.

VARIOS 912/2010. «Caso Rosendo Radilla Pacheco». Seguimiento de Asuntos Resueltos por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, SCJN. <<https://www2.scjn.gob.mx/AsuntosRelevantes/pagina/SeguimientoAsuntosRelevantesPub.aspx?ID=121589&SeguimientoID=225>>.

¿Sabes en que consiste la #Violencia obstétrica? Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. México. Marzo, 2016. <<https://www.gob.mx/conavim/articulos/sabes-en-que-consiste-la-violencia-obstetrica?idiom=es>>.

Legislación

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación, 5 de febrero de 1917, Artículo 2.

Decreto de 1974. Por medio del cual se reforma a la Ley Reglamentaria de los Artículos 4o. y 5o. Constitucionales, relativos al ejercicio de las profesiones en el Distrito y Territorios Federales.

Ley de igualdad sustantiva entre mujeres y hombres de la Ciudad de México. Reformado en 2019.

Entrevista

Vélez, José. Entrevista de Silvana Torres Campoy. Hospital General de Cuetzalan, Puebla. Enero de 2020.



Inteligencia jurídica en expansión

Trabajamos para
mejorar el día a día
del **operador jurídico**

Adéntrese en el universo
de **soluciones jurídicas**

 +52 1 55 65502317

 atencion.tolmex@tirantonline.com.mx

prime.tirant.com/mx/

