



DIALOGOS TRANSCONTINENTALES

ALIANZAS ACTIVISTAS CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS
DE CANADÁ, MÉXICO Y AUSTRALIA

EDITADO POR R. ÁIDA HERNÁNDEZ CASTILLO, SUZI HUTCHINGS, Y BRIAN NOBLE

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Prólogo <i>Emiliana Cruz</i>	3
Introducción	19
Primera parte. Canadá	
Mapa 1. Regiones indígenas abordadas en los capítulos sobre Canadá	50
1. ¿Qué es la descolonización? Concepciones relacionales y ancestrales mi'kmaq y perspectivas antropológicas sobre las relaciones de tratados <i>Sherry M. Pictou</i>	51
2. Comprometiendo a la antropología en el fangoso terreno intermedio <i>L. Jane McMillan</i>	81
3. Alianzas de investigación y proyectos de vida colaborativos <i>Colin Scott</i>	109
Segunda parte. México	
Mapa 2. Regiones indígenas abordadas en los capítulos sobre México	128
4. Activismo legal y talleres penitenciarios. Las paradojas de la antropología jurídica feminista y del trabajo cultural en espacios penitenciarios <i>R. Aída Hernández Castillo</i>	129
5. Des-colonizar/patriarcalizar-nos desde Abajo y a la Izquierda <i>Xóchitl Leyva Solano</i>	157
6. Saberes mayas, diálogos interculturales y mi rol de chan laak' en la península de Yucatán <i>Genner Llanes-Ortiz</i>	177

Tercera parte. Australia

Mapa 3. Regiones indígenas abordadas en los capítulos sobre Australia	202
7. Los antropólogos indígenas atrapados en medio. La fragmentación del conocimiento indígena en la antropología, el derecho y las políticas públicas sobre los títulos de propiedad nativos en la Australia urbana y rural <i>Suzi Hutchings</i>	203
8. Derechos eclipsados. El derecho a la propiedad como parte de los derechos humanos indígenas en Australia <i>Sarah Holcombe</i>	227
Epílogo. Aliados fundamentados: Actuar con, regenerar juntos	249
Autores	271

Perry, K. & Rappaport, J. 2013. Making a Case for Collaborative Research with Black and Indigenous Social Movements in Latin America. En *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, eds. C. Hale y L. Stephen, 30-48. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Rivera Cusicanqui, S. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

INTRODUCCIÓN¹

R. Aída Hernández Castillo y Suzi Hutchings

Este libro es el producto de un diálogo iniciado en diciembre de 2014, en el contexto de la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología. Por iniciativa del Comité de Antropologías del Mundo (*Committee on World Anthropologies* o cwa), R. Aída Hernández Castillo y Brian Noble, dos de los coeditores de este volumen, organizaron un panel que reunió las voces y experiencias de antropólogos indígenas y no indígenas de Canadá, México y Australia, en torno a los desafíos de construir alianzas y producir conocimiento con organizaciones y pueblos indígenas. El resultado fue el panel titulado, “Alianzas de, con, y como pueblos indígenas: las obligaciones y acciones de las antropologías y los antropólogos en el centro” (*Alliances of, with, as Indigenous Peoples: The Obligations and Actions of Anthropologies and Anthropologists in the Middle*), el cual pretendía abarcar una amplia gama de experiencias políticas y epistemológicas.

El cwa fue fundado en 2010 con el propósito de expandir los diálogos de la Asociación Americana de Antropología con otras tradiciones teóricas, mediante la construcción de puentes académicos transcontinentales. Entre los objetivos del comité estaba el de “reunir a una diversidad de voces y perspectivas internacionales e involucrar en dicho proceso tanto a la antropología académica como a la aplicada”.²

A pesar de que en su sitio web el cwa no plantea entre sus objetivos la descolonización de la antropología, ni la desestabilización de las jerarquías en la geopolítica del conocimiento, este tipo de iniciativas facilitan encuentros y la construcción de nuevas alianzas que, en cierta medida, contribuyen a los procesos de descolonización epistémica, los cuales confrontan las herencias coloniales enraizadas en nuestras formas de producción de conocimiento. Dichos procesos también son parte integral de los proyectos políticos en los que participan varios de los y las autoras de este libro.

La hegemonía de las tradiciones antropológicas norteamericana, británica y francesa en los programas académicos alrededor del mundo vuelve urgente y necesaria la inclusión de otras tradiciones teóricas. En efecto, desde los años noventa la necesidad de descolonizar la academia ha sido el enfoque central de la producción académica indígena proveniente de América Latina, Nueva Zelanda, Australia, el Pacífico y Canadá. A partir de la Declaración de Barbados en 1971, los representantes indígenas han denunciado el papel colonial que los antropólogos han desempeñado en los proyectos de consolidación nacional de América Latina, y han lanzado un llamado a la descolonización de las ciencias sociales.³ Otros intelectuales indígenas de

¹ Traducción de Rodrigo Álvarez Hernández

² Véase “Participate and Advocate”, American Anthropological Association, consultado el 13 de septiembre de 2018, <http://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/CommitteeDetail.aspx?ItemNumber=2227>.

³ La Declaración de Barbados puede consultarse en “Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena”, *Servindi*, consultado el 13 de septiembre de 2018, http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf.

Abya Yala han escrito sobre la necesidad de rechazar las herencias coloniales reproducidas en las instituciones académicas por medio del conocimiento occidental (véanse Rivera Cusicanqui 2010; García Leyva 2012; Quidel Lincoln 2015; Itzamná 2016).⁴

El colonialismo epistémico también ha sido denunciado por las mujeres indígenas organizadas, quienes han rechazado los feminismos liberales y han reafirmado la necesidad de reconocer los derechos colectivos, en tanto integrantes de sus comunidades, como condición indispensable para el pleno ejercicio de sus derechos como mujeres.⁵ Estas mujeres también han escrito sobre los principios de *comunalidad* y *buen vivir* como perspectivas fundamentales en el cuestionamiento del proyecto civilizatorio de Occidente. Las activistas e intelectuales de esta nueva generación han teorizado desde lo que llaman su *sentipensar* (sentimiento y pensamiento) de mujeres e indígenas. En sus teorizaciones, y a través de sus luchas políticas, estas jóvenes pugnan por los principios de *armonía* y *respeto*, fundamentales para la *comunalidad*, en aras de convertirlos en valores centrales de la lucha contra la violencia de género.⁶

Estos trabajos continúan el legado de la obra revolucionaria de Linda Tuhiwai Smith (2012), que en las dos últimas décadas ha inspirado a una generación de académicos indígenas alrededor del mundo a rechazar los paradigmas coloniales de investigación, los cuales insisten en concebir al *Otro* indígena como objeto de investigación en las manos de académicos no indígenas (Johnson y Larsen 2013). En contraparte, al brindar metodologías para descolonizar la investigación académica, las escuelas de Teorías de Conocimientos Indígenas (*Indigenous Knowledges Theory*, Smith 2012; Moreton-Robinson 2004, 2015; Watson 2015; Hutchings y Morrison 2017); pensamiento crítico y plural indígena (*Indigenous Critical and Plural Thinking*, Rigney 2017; Martín and Mirraoopa 2003); la teoría indígena del *sentipensar* (Méndez Torres 2013; López Itzin 2013); y la teoría indígena del posicionamiento (*Indigenous Standpoint Theory*, Nakata 2007; Tur, Blanch y Wilson 2010; Ardill 2014), convocan a tener el mismo respeto hacia los sujetos de investigación indígena que hacia los investigadores in-

⁴ *Abya yala* significa “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital” en lengua kuna, y es el nombre utilizado para referirse al continente americano desde antes de la llegada de Colón. El movimiento indígena continental ha decidido apropiarse este término para referirse a las Américas, en vez de los términos coloniales de Norteamérica o Latinoamérica.

⁵ Existe una bibliografía extensa escrita por mujeres intelectuales indígenas que discuten estas concepciones de la justicia de género y critican el feminismo occidental (Summit of Indigenous Women of the Americas 2003; FIMI 2006; Méndez et al. 2013; Sánchez Néstor 2005). Un análisis de estas perspectivas puede hallarse en Hernández Castillo (2016).

⁶ El concepto de *comunalidad* fue teorizado a finales de los años ochenta por el intelectual ayuuk Floriberto Díaz (2007) para referirse a la importancia de los valores comunales internalizados y a cómo estos valores fueron convertidos en estructuras o *habitus* culturales internalizados que priorizaban el “bien común”. Los valores de la solidaridad colectiva, el respeto a la Madre Tierra y la promoción y defensa de la democracia comunitaria fueron promovidos por Floriberto Díaz en diversos espacios de lucha política, desde el ámbito comunitario hasta el nacional y el de foros internacionales. Si bien Floriberto Díaz no teorizó en sus escritos sobre los derechos específicos de las mujeres indígenas, sus propuestas han sido retomadas por una nueva generación de feministas indígenas que teorizan sobre la justicia de género desde una perspectiva comunitaria (Méndez Torres 2013; Vargas Vásquez 2012; Vázquez 2012; Vázquez García 2012, 2015; Osorio Hernández 2015; Robles 2015).

dígenas, y a situar a ambos en el centro del proceso de investigación.⁷ Lo anterior se suma al surgimiento de relatos reflexivos de investigadores indígenas sobre sus experiencias personales como académicos. Muchos de estos autores escriben sobre sus luchas y logros en la producción de trabajos que honran sus tradiciones culturales indígenas pero al mismo tiempo cumplen con los estándares académicos esperados de ellos como estudiantes y docentes (véase Bainbridge 2016; Thomas 2013).

Johnson y Larsen (2013, 8) señalan la dificultad que implica para los y las investigadoras indígenas, como integrantes de las comunidades en cuestión, “negociar con el complicado terreno” del espacio liminal que ellos mismos ocupan en tanto individuos situados entre investigadores e investigados. Sin embargo, si se trata de trabajar hacia objetivos definidos por la comunidad, las recompensas de esta posición pueden ser inmensas. La posición interna es todavía más difícil para aquellos de nosotros que somos antropólogas y antropólogos indígenas, tal como testifican autores indígenas de este volumen (Hutchings, Llanes-Ortiz, Pictou). La posición de los y las investigadoras internas y su relación con la comunidad es explorada a lo largo de los capítulos del libro. Como lo ilustran dichos autores, resulta fundamental involucrarnos con el conocimiento indígena (*indigenous-centered knowledge*), si lo que pretendemos es que los pueblos indígenas con los que trabajamos sean parte de alianzas y diálogos que contribuyan a estrategias de liberación efectivas, tanto dentro de las realidades cotidianas de los pueblos indígenas como en los espacios de la academia. Por lo tanto, este volumen no sólo resulta innovador sino también pertinente para nuestros tiempos. Al reunir las tradiciones antropológicas dispares de las tres regiones: México, Canadá y Australia, explora cómo las interacciones que contribuyen al activismo indígena y que se dan entre los y las antropólogas y los pueblos tienen el potencial de transformar la producción de conocimiento dentro de las tradiciones históricas coloniales de la antropología.

Lo que se plantea en este libro, sin embargo, va mucho más allá. En general, los estudios comparativos sobre las luchas de los pueblos indígenas bajo el colonialismo moderno se han llevado a cabo entre aquellos países que cuentan con historias similares de invasión colonial, tales como Canadá, Australia y Nueva Zelanda, que son parte de la Mancomunidad de Naciones (antiguamente Mancomunidad Británica de Naciones) (véase Archer 2003; Scholtz 2006; Green 2007; Simpson 2010; Moreton-Robinson 2016). Sucede asimismo que la atención se enfoca, como en el caso de los antropólogos que trabajan la división norte-sur global, en pueblos indígenas dentro de una misma región, como América Latina (Assies, van Der Haar y Hoekema 2000; Brysk 2000, Hernández Castillo y Canessa 2012; Leyva, Speed y Burguete 2008; Sánchez Néstor 2005; Sieder 2017) y África (ACHPR 2006, Laher y Sing'Oei 2014). Algunos libros también comparan las luchas políticas de los pueblos indígenas en México y Canadá en relación con cuestiones específicas, tales como los problemas medioambientales y

⁷ Para el pensamiento indígena crítico y plural, véase, por ejemplo, Comunidad de estudios mayas, última actualización 19 de julio de 2016, <http://com.maya2012.blogspot.mx/>. Para la teoría indígena del *sentipensar*, véase Comunidad de historia mapuche, consultado el 13 de septiembre de 2018, <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/quienes-somos/>.

de género que éstos afrontan (Altamirano-Jiménez 2016), así como sus demandas de autogobierno (Cook y Lindau 2000).

Este texto busca presentar una serie de trabajos que no toman como punto de partida los paradigmas políticos y geográficos habituales. Los diálogos desde los márgenes que presentamos surgen de un rechazo a la jerarquización geográfica del conocimiento, en particular a una jerarquía en la que el sur global continúa siendo el espacio para el trabajo de campo mientras que el norte global es el espacio para la sistematización y teorización. Las barreras lingüísticas que separan a las academias latinoamericanas de las australiana, africana, o canadiense hacen aún más difíciles los diálogos de conocimiento.

Reconocemos las jerarquías geopolíticas que existen en nuestros tres países, y el hecho de que la producción de conocimiento académico en inglés permite a los antropólogos australianos y canadienses involucrarse de manera más profunda con las academias hegemónicas del norte global (por ejemplo, con la producción académica de Estados Unidos y de Europa del norte). Por otra parte, el acto de posicionar la lengua inglesa en el centro no sólo refleja las jerarquías más amplias que han surgido de los regímenes coloniales británicos, sino que es una práctica que suele ocurrir a expensas de una comprensión de las relaciones indígenas/no-indígenas en otras partes del mundo. Lo anterior invoca en sí mismo un espectro de lógicas políticas y epistémicas que se encuentran, en un nivel profundo, dentro de los mecanismos neocoloniales, al suscitar la marginación y eliminación de las lenguas indígenas mismas, debido a la permanencia de las antropologías anglo e hispano parlantes en el campo y los circuitos académicos.

Los intelectuales indígenas y no indígenas que no publican en inglés apenas son citados o tomados en cuenta en los debates teóricos de las academias norteamericana y europea. Por este motivo, los esfuerzos del CWA por promover espacios de encuentro y diálogos académicos con otras tradiciones antropológicas son importantes para la descolonización de nuestra disciplina. En este caso, el inglés fungió como la *lingua franca* que nos permitió compartir experiencias y búsquedas metodológicas y políticas. Esta edición en español es un esfuerzo por compartir nuestros diálogos académicos con una audiencia más amplia en América Latina.

Sobre la base de la interacción entre los y las antropólogas y las personas con las que trabajan en Canadá, Australia y México, quienes participamos en este volumen exploramos las frecuentemente no intencionadas, pero a veces devastadoras, repercusiones de las políticas gubernamentales (tales como las legislaciones de derechos sobre la tierra o las iniciativas de justicia para las mujeres) sobre las vidas de los pueblos indígenas. Esperamos que, al contrastar las experiencias de dominación colonial y las luchas anticoloniales de distintos contextos nacionales, podamos contribuir al desarrollo de un análisis comparativo dentro de la antropología, el cual resulta hoy tan necesario, en el contexto de las estructuras globalizadas de dominación.

Consideramos que al yuxtaponer análisis tan divergentes dentro de un mismo volumen, estamos contribuyendo a configurar nuevas nociones sobre cómo el activismo indígena y la investigación académica pueden combinarse para combatir los efectos insidiosos del colonialis-

mo moderno sobre los pueblos indígenas alrededor del mundo. La iniciativa resulta pertinente, pues, tal como lo advierte el académico indígena Glen Sean Coulthard (2014), las nuevas políticas a través de las cuales el Estado reconoce la presencia cultural única y singular de sus ciudadanos indígenas sólo encubren la colonialidad, al tiempo que cimientan las relaciones de poder y dominación que persisten entre el Estado y sus súbditos indígenas. Nuevas nociones de resistencia, de rechazo y de resurgimiento, como las presentadas por los autores de este texto, podrían aportar a la concepción de rutas de acción alternativas, y de nuevas maneras de entender cómo operan estas nociones en el día a día.

Al elaborar esta introducción corroboramos la escasez de estudios comparativos entre Canadá, México y Australia; se trata de tradiciones teóricas que se han desarrollado aisladas las unas de las otras.⁸ Sin embargo, a lo largo de los capítulos de este libro observamos que los antropólogos que apuestan por la coproducción de conocimiento con pueblos indígenas, y reivindican la importancia ética y metodológica de la investigación activista, encaran desafíos similares en las tres regiones geográficas.

A pesar de los desafíos compartidos, es importante considerar las diferencias entre los distintos Estados coloniales o poscoloniales, y los diversos tipos de relación que éstos han establecido con los pueblos indígenas (los aborígenes, los indígenas, las primeras naciones o las distintas autodenominaciones dentro de cada lengua). Las genealogías y formas específicas de dominación y despojo en Canadá, México y Australia han influenciado las estrategias de resistencia de los pueblos indígenas y las acciones de los y las antropólogas que trabajan como sus aliados.

Diferentes genealogías coloniales

Las vidas de los pueblos indígenas de las tres regiones geográficas abordadas en este libro fueron profundamente afectadas por la violencia, el despojo territorial y el desplazamiento forzado impuesto por los gobiernos coloniales. Sin embargo, la diversidad de las empresas coloniales y de sus características particulares hizo que las luchas por los derechos, las demandas políticas y las articulaciones del discurso de la indigeneidad adquirieran una amplia variedad de formas.

En este texto no pretendemos hacer una reconstrucción histórica profunda de las diversas genealogías coloniales, pero sí quisiéramos señalar algunas de las diferencias que encontramos entre las tres regiones. Las distintas denominaciones utilizadas para referirse a los pueblos indígenas en Canadá, México y Australia son, en sí mismas, el producto de estas variaciones.

En el ámbito canadiense, la denominación *primeras naciones* se convirtió en un término de autoidentificación importante, en particular durante la década de los setenta, cuando se

⁸ Entre las excepciones están los estudios comparativos entre México y Canadá hechos por Isabel Altamirano-Jiménez (2013) y Cristina Oehmichen Bazán (2005), y los estudios comparativos entre México y Australia hechos por Barry Carr y John Minns (2014) y Gabriela Coronado Suzán (2007).

configuró la Asamblea de las Primeras Naciones, la organización nacional canadiense de jefes indígenas, después de una larga historia de opresión estatal y despojo territorial. Estas realidades persisten hasta la fecha, aunque ahora son maquilladas con una modalidad liberal que busca dar una imagen de reconciliación en el contexto del Estado neocolonial actual. Históricamente, y en especial durante los siglos XVIII y XIX, las sociedades políticas autónomas de los pueblos indígenas fueron, de facto, reconocidas e interpeladas como tales por las autoridades coloniales británicas. Este reconocimiento normalmente se daba a través de tratados militares y comerciales y, eventualmente, de convenios sobre el uso compartido de tierras (*land sharing compacts*) garantizados mediante otra serie de tratados. Subsecuentemente, esta amplia variedad de tratados pasó a ser mayoritariamente ignorada por el Estado, y varios de ellos fueron subvertidos bajo la legislación de la Corona, impuesta tras la Confederación Canadiense en 1867. Muchos de los siguientes controles institucionales del Estado fueron brutalmente asimilacionistas e incluso genocidas, como se ha discutido en respecto a las escuelas residenciales indígenas y las condiciones opresivas de las reservas bajo control burocrático.

A pesar de no haber conseguido pactar tratados históricos con el Estado, muchos pueblos indígenas se mantuvieron fieles a la noción de que sus sociedades políticas, territoriales y culturales eran entidades con una integridad propia, mientras eran constantemente amenazados por prácticas estatales que se esforzaban por trivializarlos, a través de medidas agresivas de subordinación económica, política y cultural, y de políticas de despojo de tierras y de compromiso con el sistema político colonial y sus marcos legales soberanos. Sólo hasta el periodo posterior a 1950, cuando hubo cierta disminución de los controles del Estado debido al creciente *ethos* internacionalista y de derechos humanos de la posguerra, las naciones indígenas tuvieron la libertad para organizarse y comenzar a autonombrarse como tales, alcanzando, eventualmente, la terminología pluralista de *primeras naciones*. Al respecto, es importante resaltar que en sus propias tierras y comunidades la mayoría de colectivos territoriales indígenas se identifica de manera diversa, empleando terminología de sus lenguas nativas (por ejemplo, piikani, kwakwaka'wak'w, secwepemc, anishinaabeg, mi'kmaw; cada uno de estos términos identifica a un pueblo organizado en su propia sociedad política).

En Australia, los británicos trataron a las poblaciones indígenas de una manera muy distinta a como realizaron las negociaciones para establecer sus demás colonias, incluida Canadá. Al momento del desembarque de la primera flota de navíos británicos en la Bahía de Botany, en 1788, en el continente australiano habitaban aproximadamente 250 grupos lingüísticos aborígenes. No obstante, Gran Bretaña declaró el país como inhabitado, o *terra nullius*, y con ese acto definió la relación legal entre Inglaterra y la población indígena por los siguientes 200 años. Bajo el disfraz de dicho título legal, Gran Bretaña se desvinculaba de la obligación de negociar tratados con las poblaciones indígenas y justificaba la ocupación de sus tierras sin recurrir a las prácticas tradicionales de conquista. Posteriormente, la posición de los aborígenes dentro del marco legal australiano se vio reforzada por la legislación que promulgaron el gobierno federal y los diferentes gobiernos estatales en 1901, en el contexto de la Federación de Australia. En 1967, un referéndum histórico generó cambios importantes en el trato legislativo hacia los pueblos indígenas, pues la mayoría de los australianos votó para exigir al gobierno

federal la creación de políticas públicas que beneficiaran a los aborígenes. Los cambios más significativos que ocurrieron a partir de entonces fueron la implementación de la legislación de derechos sobre la tierra en el Territorio del Norte en 1967 y la legislación sobre títulos de propiedad nativos casi veinte años después. No obstante, hoy en día los aborígenes australianos siguen padeciendo discriminación cotidiana, presentando los peores resultados de las políticas de salud y afrontando una lucha continua por el reconocimiento de sus títulos de propiedad sobre la tierra (*Aboriginal titles to land*). Con la implementación de los derechos sobre la tierra, sin embargo, también ha llegado un reconocimiento del estatus igualitario de los aborígenes australianos respecto a la creciente población dominante, lo que culminó recientemente con la elección de tres miembros aborígenes al parlamento federal en julio del 2016.

Por otra parte, los erróneamente nombrados “pueblos indios” de México fueron integrados en la administración colonial desde el siglo XVI, a través de una separación geográfica y legal que fundó las llamadas Repúblicas de indios y Repúblicas de españoles. Esto implicó el mantenimiento de las estructuras locales de poder mediante la figura de la República de indios, la cual gozaba de un ordenamiento jurídico independiente pero inferior al ordenamiento de la República de españoles. En muchas regiones, las poblaciones indígenas que se encontraban dispersas fueron congregadas en pueblos indios, los cuales se convirtieron en el principal espacio social y organizativo de las poblaciones indígenas durante y después de la época colonial. Así se creó un sentimiento de pertenencia comunal que sigue siendo importante en las luchas políticas contemporáneas de los pueblos indígenas. La política de evangelización, que adquirió distintas formas en Canadá y Australia, en el caso mexicano fue una de las causas de la segregación social y lingüística, pero también de la preservación de las lenguas indígenas, puesto que, en teoría, la Corona española, a diferencia de la británica, exigió a los evangelizadores que dieran sus sermones en lenguas nativas.

En el caso de Australia, la ficción legal del principio de *terra nullius* contenido en el *common-law* fue la justificación ideológica y moral para la ocupación y despojo de tierras aborígenes, sin ningún tipo de tratado o compensación de por medio. El hecho de que no se negociaran tratados con los pueblos indígenas, y de que las instituciones políticas coloniales creadas para éstos fueran de carácter muy limitado, distingue a la historia aborigen australiana de otras historias de pueblos indígenas en el resto de los territorios colonizados, incluidos aquellos que discutimos en este volumen: Canadá y América Latina.⁹ La llegada del Capitán Arthur Phillip y su tripulación a la Bahía de Botany en 1788 marcó el inicio de lo que históricamente se reconoce como la invasión europea de Australia.¹⁰ Antes de Phillip, el Capitán James Cook ya

⁹ Por ejemplo, en 1990 el gobierno federal del Partido Laborista, liderado por el primer ministro Bob Hawke, estableció la Comisión de Aborígenes e Isleños del Estrecho de Torres (ATSIC, por sus siglas en inglés). Esta entidad, si bien siempre estuvo sujeta a supervisión gubernamental, estaba conformada por representantes indígenas electos cuyo objetivo era supervisar las iniciativas gubernamentales para los australianos indígenas por medio de comentarios y recomendaciones. ATSIC fue disuelto por el gobierno federal del Partido Liberal encabezado por el primer ministro John Howard en 2005.

¹⁰ Los australianos aborígenes tuvieron varios encuentros tempranos con comerciantes, exploradores, cazadores de focas y balleneros de Indonesia, Europa y las Américas antes de experimentar un periodo sostenido de ocupación

había reclamado el este de Australia para Gran Bretaña, declarando la soberanía de la Corona británica sobre esa tierra que era considerada “desperdiciada y desocupada”. Estas fueron las bases para el establecimiento de las primeras colonias, que negaban la existencia de la población aborígen y, por lo tanto, cualquier tipo de derecho de ésta sobre las tierras colonizadas. Dicha posición fue legalmente ratificada recientemente, en 1971, con el caso *Gove* de derechos sobre la tierra (*Milirrpum v. Nabalco Pty. Ltd.*), en el que el juez Richard Blackburn rechazó la doctrina del título de propiedad aborígen con el argumento de que ésta se veía anulada por el reclamo de tierras bajo el derecho de ocupación en colonias conquistadas o cedidas.

Al encontrarse con pueblos que fueron considerados como nómadas y que aparentemente no trabajaban ni cercaban sus tierras, los colonizadores ingleses impusieron el derecho a tomar posesión de sus territorios, los cuales consideraron “desocupados”. Por supuesto, ha sido ampliamente documentado que muchos de estos grupos lingüísticos indígenas que habitan en las regiones costales australianas, tales como el sureste del Sur de Australia y el suroeste del Oeste de Australia, poseen complejos sistemas de propiedad sobre la tierra, basados en la ocupación estacionaria a largo plazo de regiones definidas, lo cual contrasta con la etiqueta de “nómadas” (véase Bates [1938] 1966; Jenkin 1979; Berndt y Berndt 1993). En el caso de aquellos pueblos que pueden ser categorizados como más nómádicos, como los pueblos occidentales del desierto, el término tampoco hace justicia a los sistemas altamente complejos de propiedad de la tierra que rigen su comunidad y sus prácticas religiosas (véanse en este volumen, por ejemplo, Berndt 1959; Meggitt 1962; Munn 1970; Myers 1986; Bell 1993; y Holcombe, para nombrar unos cuantos).

La sentencia del Tribunal Superior en el caso *Mabo v. Queensland* (núm. 2) de 1992 derogó la doctrina de *terra nullius*. Este parteaguas en la historia legal y política de Australia, tras más de 200 años de ocupación europea, condujo a cambios significativos en el reconocimiento de los australianos aborígenes como ocupantes originales del país, lo que culminó en la promulgación de la Ley de Títulos de Propiedad de los Nativos (1993) (Hutchings en esta obra). Dos décadas antes, los pueblos indígenas y sus aliados habían librado una ardua batalla en el Territorio del Norte por el reconocimiento de la ocupación tradicional aborígen. En la década de los setenta el clima político entre la población general de Australia era propicio para impulsar un cambio en las condiciones de vida y de trabajo de los australianos aborígenes. Después de que el pueblo gurindji abandonase la propiedad pastoral de Wave Hill a mediados de los sesenta para protestar contra el pago de salarios por debajo del mínimo legal, y de la sentencia negativa en el caso *Gove* de derechos sobre la tierra, las circunstancias desembocaron en la emergencia de un movimiento popular en favor de los derechos de propiedad. Eventualmente, como resultado de varios factores, entre ellos algunas protestas populares, la presión política general y el referéndum de 1967, que buscaba incluir a los pueblos aborígenes en las prioridades del

británica. Por ejemplo, los franceses alcanzaron el país y nombraron al pueblo de Esperance en Australia Occidental en 1792, y esta región había sido visitada consistentemente por cazadores de focas y balleneros americanos y franceses desde principios de 1800; además, aborígenes que habitaban la Tierra de Arnhem en el norte de Australia han comerciado con pescadores de pepino de mar de Macasar, Indonesia, desde principios de los 1700 (McIntosh 2000).

gobierno federal, condujeron al gobierno del entonces Partido Laborista a introducir legislación de derechos sobre la tierra para el Territorio del Norte, sobre el cual tenía jurisdicción específica. La Ley de Derechos de los Aborígenes sobre las Tierras fue aprobada en 1976 bajo el gobierno de la coalición conservadora Liberal-Country, liderado por Malcolm Fraser. Esta decisión influyó en varios gobiernos estatales para que introdujeran los derechos sobre la tierra en otras regiones que estaban bajo sus respectivas jurisdicciones.¹¹

A pesar de los avances históricos en la legislación del trato que reciben los australianos aborígenes por parte de la población dominante, el control gubernamental y eclesiástico sobre ellos ha tenido una naturaleza diferenciada a lo largo del país, por lo que toda medida general siempre ha excluido a algunas poblaciones. No obstante, el establecimiento de las misiones en territorio australiano a partir de mediados del siglo XIX trajo consigo procesos masivos y multigeneracionales que afectaron a casi todas las comunidades aborígenes del país, debido a la remoción de niños aborígenes de sus comunidades y a la migración aborígen forzada hacia reservas gubernamentales. Desde entonces se conoce a quienes sufrieron este proceso como miembros de la Generación Robada.¹² Sus experiencias de abducción provocaron interrupciones devastadoras en la transmisión de conocimientos y prácticas culturales que muchos aborígenes australianos pretenden rectificar hoy en día, con diferentes niveles de éxito, a través de su participación en litigios y negociaciones relacionados con la legislación sobre títulos nativos (véase Hutchings en esta obra).

Las hegemonías coloniales del despojo canadiense comparten ciertos elementos con el caso australiano, pero también divergen en aspectos fundamentales. Para los pueblos indígenas canadienses, aquellos en las sociedades políticas ahora conocidas como “primeras naciones”, permanece una larga aunque desigual tradición de alianzas que datan del siglo XVII como un aspecto central de sus luchas políticas y por la tierra. En efecto, la tradición de firma de tratados comenzada por las autoridades coloniales inglesas del siglo XVIII se mantuvo durante los tiempos de la Confederación Canadiense, en los siglos XIX y XX. Los Tratados de Paz y Amistad, discutidos por L. Jane McMillan y Sherry M. Pictou en este libro, emergieron durante el periodo más antiguo, y si bien no contaban con el gravamen de la cesión territorial o la cesión de los derechos en torno a las relaciones de propiedad de la tierra, subrayaban explícitamente el reconocimiento de un acuerdo entre *naciones*: las naciones indígenas y la de la Corona británica. Los tratados posteriores de la confederación (véase Asch 2014) fueron en buena medida influenciados y condicionados por la Proclamación Real de 1763, la cual fue concebida como el primer instrumento constitucional de Canadá que facilitó la confederación posterior, y requería que la Corona estableciera tratados con las naciones indígenas existentes.

¹¹ Por ejemplo, el gobierno estatal de Australia Meridional promulgó la Ley de Derechos de Tierra Anangu Pitjantjatjara Yankunytjatjara de 1981. En Nueva Gales del Sur el gobierno introdujo el Ley sobre Títulos de Propiedad de los Nativos en 1983.

¹² El primer uso de este término fue atribuido al historiador Peter Read en 1981 (Read 2006, Thomas 2010). Hoy en día se ha convertido en sinónimo de todos esos aborígenes que fueron removidos de sus comunidades y familias como resultado de las políticas asimilacionistas del gobierno, así como de aquellas personas de generaciones posteriores que sufrieron trauma intergeneracional debido a la remoción de miembros de sus familias.

Estos tratados sí involucraban la negociación de tierras; sin embargo, las naciones indígenas siempre se adhirieron a la noción de que las tierras eran compartidas, y contaban con un acto de cesión particular como único mecanismo para conceder acceso a las tierras. Éste último establecía un sistema de uso compartido de tierras cuyos términos debían ser definidos mediante prácticas de negociación continua. A pesar de los entendimientos entre las naciones indígenas, fue inevitable que la Corona eventualmente formulara argumentos legales instrumentalistas para establecer que las tierras de las naciones indígenas habían sido entregadas y cedidas de forma absoluta.

Hacia la segunda mitad del siglo xx, sin embargo, el gobierno de Canadá introdujo un nuevo giro en su política hacia los pueblos indígenas, con la creación de la figura formal de la cesión de tierras y una modificación de derechos para garantizar que lo primero fuese un aspecto prácticamente no negociable de aquello a lo que se refería como “tratados modernos” o “reivindicaciones territoriales globales”. A pesar de su denominación, muchos observadores contemporáneos conciben esta figura legal, más que como tratados o reivindicaciones, como algo parecido a los contratos, pero que estaban abiertos a innovadores arreglos de cogobernanza, aunque en última instancia estuvieran sometidos a la autoridad de la Corona. Los cree de la Bahía James, con quienes Colin Scott (contribuidor de este libro) ha colaborado, negociaron dichos acuerdos globales de cogobernanza.

En la segunda mitad del siglo xix, durante lo que puede concebirse como el “momento cúlpe del colonialismo británico” y de su imperativo civilizatorio, Canadá también estableció nuevas estrategias de control poblacional, bajo la opresiva forma de la Ley sobre los Indios de 1876, la cual se desarrolló con la tradición de tratados entre naciones, si bien terminó menoscabando fuertemente esta tradición. Dicha ley era respaldada por el Acta de la Norteamérica Británica de 1867, el instrumento constitucional inicial de la Confederación Canadiense, que en las secciones 91 y 92 dividía las facultades jurisdiccionales del Estado, o de la Corona, entre gobiernos federal y provinciales, y después, en la sección 91 (24), presuntamente subordinaba a los “indios” (pueblos indígenas), al ponerlos *bajo* jurisdicción de la Corona, como si la dimensión de “nación a nación” presente en los primeros tratados hubiese sido artificial e ilusoria.

El Acta de la Norteamérica Británica de 1867 derogó tratados anteriores, dando mayor fuerza a la Ley sobre los Indios en sus diversas iteraciones, en un momento en el que la superioridad del conocimiento de origen europeo, los llamados “órdenes civilizatorios” y la aserción expansiva de la soberanía, así como el control posesivo del Estado, eran entendidos como hechos naturales dentro del *ethos* imperial y colonial de la época (Chakrabarty 2000). Se creía que era responsabilidad de la Corona británica y sus representantes conferir los beneficios de la agricultura, el evangelio, la educación ciudadana, la propiedad y la ética de trabajo europea a los pueblos indígenas, que eran concebidos como inferiores a los europeos, y a las sociedades políticas de los colonos inmigrantes, desde una perspectiva propia de los discursos por entonces dominantes del racismo científico evolucionista. La ley estableció una infinidad de prácticas colonizadoras, entre ellas sistemas de reservas de tierra bajo control burocrático, sistemas de casta regulados por el Estado, normas de pertenencia a bandas indígenas, estrictas

prohibiciones culturales y ceremoniales y prácticas de escolarización etnocéntricas y aculturantes bajo la forma del brutal sistema de las escuelas residenciales indígenas. Todas estas prácticas contribuían a asegurar el despojo y el etnocidio efectivo —algunos argumentan que fue genocidio— de los pueblos indígenas, en el nombre de la superioridad civilizadora de las sociedades políticas colonizadoras.

El Acta desplazó la autoridad sociopolítica de la que gozaban las primeras naciones dentro de sus territorios, mediante el traslado unilateral de la jurisdicción del derecho estatutario al Ministerio de Asuntos de los Indios. A través de este nuevo ministerio, la Corona adquirió la responsabilidad de “cuidar y civilizar” a los pueblos indígenas, dando pie a una política de tutelaje que persiste hasta la fecha. Esta historia es la que ha hecho que las demandas por la autodeterminación y la soberanía sean tan importantes en el contexto canadiense, lo cual explica por qué algunos tratados firmados desde los años 1700 continúan siendo reivindicados, tanto por su peso legal internacional como por su uso en la lucha política contemporánea, independientemente de lo indignantes que suelen ser las respuestas de la Corona a este tipo de argumentaciones legales. La fuerza legal de los tratados más antiguos y de ciertos derechos sobre la tierra que aún no han sido plenamente reconocidos ha sido cimentada en los últimos treinta años, particularmente en aquellos territorios indígenas que no pactaron tratados específicos con la Corona, gracias a la inclusión de la sección 35 en la Ley de la Constitución de 1982, la cual estipula que “mediante esta ley, se reconocen y confirman los derechos existentes —ancestrales o concedidos en virtud de tratados— de los pueblos indígenas de Canadá”. A la promulgación de esta ley la han seguido varias sentencias de la Suprema Corte que continúan reforzando y configurando la autoridad de estos derechos, aunque subordinándolos a la ley canadiense en vez de establecerlos bajo los términos de leyes autónomas de las naciones indígenas (véase McNeil 2018).¹³ Tomadas en su conjunto, estas condiciones del caso canadiense trazaron las coordenadas para los proyectos descoloniales y las estrategias de creación de alianzas y posicionamiento entre los antropólogos y los pueblos indígenas canadienses, tal como lo discuten Sherry Pictou, Jane McMillan, y Colin Scott en este libro.

Las resistencias ocultas de los pueblos indígenas a las incesantes prácticas de control y brutalidad colonial en países como Canadá sólo han sido abordadas con seriedad en Australia de manera relativamente reciente. Esta discusión ha sido liderada por un creciente número de académicos y activistas indígenas, influenciados, a su vez, por los trabajos de académicos indígenas de Canadá y Nueva Zelanda (véase Smith 2012; Andersen 2014; Coulthard 2014; Simpson 2014, 2017), quienes discuten la soberanía y la descolonización como perspectivas claves para entender los efectos duraderos del proyecto colonial (véanse Hutchings en esta obra; Moreton-Robinson 2015; Watson 2015).

En México, la vida política y social de las comunidades indígenas ha estado caracterizada por la coexistencia de espacios paralelos de gobierno y justicia indígenas establecidos durante

¹³ Kent McNeil (2018) discute la imposibilidad de construir una soberanía canadiense legítima a menos que primero haya un reconocimiento de que ésta le es conferida por tratados con pueblos indígenas, los cuales han sido reconocidos como pueblos soberanos previos a la ocupación colonial en decisiones de la Suprema Corte de Canadá.

los tiempos coloniales, cuando las Leyes de Indias reconocían jurisdicciones indígenas subordinadas a la Corona española.¹⁴ En todo el territorio que hoy conocemos como América Latina, los llamados “sistemas legales indígenas” y las municipalidades indígenas han atravesado diversos procesos de reconstitución, en un diálogo permanente con los sistemas legales de las naciones-Estado poscoloniales. Las demandas políticas de los movimientos indígenas de hoy en día se han enfocado en el reconocimiento de la autonomía comunitaria o municipal, lo que implica control sobre la tierra y el territorio pero también reconocimiento de sus formas de autogobierno y justicia. Más que sistemas legales y políticos ancestrales, éstos son productos históricos que incorporan tanto los principios y epistemologías de los pueblos indígenas como los principios morales y religiosos católicos —producto de 500 años de ocupación colonial—, y ciertos procedimientos legales de la justicia estatal. A pesar de que las reformas liberales del siglo XIX impusieron el monismo legal en la mayoría de países latinoamericanos, estos sistemas paralelos continuaron funcionando en la práctica y fueron tolerados en muchos contextos, dada la incapacidad de los Estados para responder a las necesidades legales de las regiones indígenas. En México estos espacios independientes son reivindicados por los movimientos indígenas autónomos.

Un parteaguas en la historia de la resistencia indígena mexicana fue el levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994. Tropas armadas y no armadas compuestas por campesinos tseltales, tsotsiles, tojolabales, choles y mames de la Cordillera Central de Chiapas y de la Selva Lacandona conformaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El nombre, método y mensaje del grupo invocaban el espíritu de la Revolución Mexicana de 1910, pues impulsaban una plataforma de trabajo, tierra, vivienda, comida, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Tras doce días de confrontación armada entre el muy pobremente equipado EZLN y el ejército mexicano, el gobierno optó por entablar mesas de negociación. Poco tiempo después del surgimiento público del EZLN, en enero de 1994, las demandas por derechos indígenas y autodeterminación empezaron a ocupar un espacio central en las negociaciones con el gobierno. Más tarde estas demandas se ampliaron para incluir a un amplio rango de comunidades, naciones y movimientos indígenas, que eventualmente se consolidaron en una red de colaboración en todo el país. La rebelión zapatista de 1994 inició un proceso nacional que replantea la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas.

Durante los últimos veinticinco años, el movimiento zapatista ha creado sus propias regiones autónomas y ha posicionado las demandas de los pueblos indígenas en el centro del debate político nacional. Después de que el gobierno fallase en la implementación de los acuerdos de paz con el EZLN, firmados en 1996, la autonomía indígena se convirtió en el corazón del proyecto zapatista (véase Mora 2018). Comunidades en Chiapas y en otras regiones de México, como Cherán en Michoacán, se declararon a sí mismas regiones autónomas y empezaron a implementar gobiernos paralelos y a establecer sus propios sistemas de educación, salud, agricultura y otros servicios públicos. Las declaraciones y experimentos autonomistas locales

¹⁴ En las llamadas Leyes de Indios, el libro 5 legisla varios aspectos de la jurisdicción, funciones, competencia y atribuciones públicas de los alcaldes, corregidores y otros servidores públicos indígenas de bajo rango.

en Chiapas tuvieron el efecto de interconectar el movimiento nacional más amplio a favor de la autodeterminación y los derechos indígenas, que ha venido denunciado la continuidad del proyecto colonial en el México contemporáneo.

Estas historias coloniales nos permiten entender por qué las demandas por la soberanía, la autonomía y el reconocimiento de derechos sobre la tierra y títulos de propiedad nativos resultan tan importantes para los pueblos indígenas de las tres regiones. Simultáneamente, en el ámbito global estamos presenciando el surgimiento de una nueva identidad política que involucra a los indígenas, la cual ha recorrido las rutas rurales de los cinco continentes, alcanzando incluso a los poblados más aislados mediante talleres, marchas y encuentros. Las luchas mundiales por el reconocimiento de los llamados “derechos indígenas” han empezado a articular estas diversas identidades políticas y culturales para denunciar los efectos del colonialismo en sus vidas y territorios. Así, además de los términos locales de autodefinición —maya, mi’kmaw, o arrernte—, un nuevo sentido de identidad ha sido incorporado: el de ser indígenas, lo cual ha conducido al desarrollo de una noción de *comunidad* englobante con los demás pueblos oprimidos del mundo. Este nuevo sentido de identidad ha aparecido en la víspera de la crisis política causada por la decepción de muchos delegados indígenas ante la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) de 2007, y la incapacidad de esta organización para tomar seriamente en cuenta las preocupaciones de los pueblos indígenas. Dicha decepción se ha acrecentado tras el repetido fracaso de la ONU al no escuchar las demandas subsecuentes de representantes indígenas, quienes han pugnado por que esta entidad acoja el cambio y desafíe a los gobiernos coloniales hasta alcanzar una verdadera descolonización para los pueblos indígenas del mundo (véase Pictou en esta obra; Holcombe en esta obra; Watson 2017; Venne 2017, 163).

Múltiples analistas señalan que el movimiento por los derechos indígenas nació como un movimiento transnacional (Brysk 2000; Niezen 2003; Tilley 2002), dado que desde el comienzo trascendió las luchas y autodefiniciones locales. Estas experiencias de activismo indígena han desafiado las perspectivas de las tradiciones antropológicas nacionales, forzándonos a establecer diálogos transcontinentales y a cuestionar nuestros propios nacionalismos metodológicos. Varios capítulos de este libro están enmarcados en esta lucha global por los derechos de los pueblos indígenas, y aunque los debates abordan los contextos nacionales de Canadá, México y Australia, están en diálogo permanente con los movimientos indígenas transnacionales.

La coproducción de conocimientos y los diálogos epistémicos

Una preocupación común de todos los autores de este libro es la necesidad de buscar diferentes maneras de producir conocimiento en diálogo o colaboración con los pueblos indígenas de Canadá, México y Australia. La defensa de la coproducción de conocimiento promovida por los autores es un reflejo del desafío a las *perspectivas extractivistas* de la investigación social, las cuales se basan únicamente en la curiosidad teórica o académica del investigador o en las necesidades de las fundaciones o Estados financiadores.

Nuestra incomodidad con el rol de “expertos” que nos ha sido asignado, especialmente a aquellos de nosotros y nosotras que participamos en las luchas legales, nos lleva a la problematización de dicho rol en varios de los capítulos. Analizamos, desde diversas perspectivas, el reto de *desestabilizar* las jerarquías del conocimiento a través de diálogos epistémicos que reconocen otras formas de “ser en el mundo”, al tiempo que utilizamos nuestros conocimientos antropológicos como “conocimiento experto” en la lucha por derechos.

De una forma u otra, todos los autores y autoras de este libro confrontan a las academias positivistas que defienden el conocimiento “neutral” y distante, a la vez que descalifican cualquier investigación emprendida en alianza con movimientos que luchan por la justicia social, caracterizándolas como “ideológicas”. Los capítulos de este libro rechazan dicha postura y defienden la riqueza epistémica de hacer investigación en alianza o colaboración con pueblos indígenas, afirmando, simultáneamente, que la investigación social puede contribuir al desarrollo del pensamiento crítico y a la desestabilización de discursos de poder y, por ende, a las luchas de movimientos que trabajan por la justicia social.

Las dos antropólogas y el antropólogo indígenas que participan en esta colección —Sherry Pictou (mi’kmaw de L’sitkuk, Canadá), Genner Llanes-Ortiz (maya yucateco de México) y Suzi Hutchings (arrrernte central de Australia)—, y aquellos y aquellas que, sin ser indígenas, trabajamos en alianza y colaboración con los pueblos y movimientos indígenas inspirados por su presencia inquebrantable, nos hemos planteado el reto de producir un conocimiento que trascienda los limitados espacios de la academia. Creemos, sin embargo, que el pensamiento crítico no rivaliza con el rigor académico, y que construir una agenda de investigación en diálogo con los actores sociales con quienes trabajamos, en vez de devaluar el conocimiento antropológico, lo fortalece y nos ayuda a trascender las estrechas fronteras del mundo académico.

También consideramos que este es un espacio para integrar los diálogos con los activistas indígenas con quienes trabajamos y sus perspectivas sobre temas de justicia y derechos. Lo anterior puede hacerse de diversas maneras: ya sea mediante exposiciones sobre cómo los solicitantes de títulos de propiedad nativos redefinen su conocimiento indígena comunitario al fusionar material de archivo con conocimientos heredados de sus ancestros para sustentar sus reclamos territoriales (véase Hutchings en esta obra); o configurando un mecanismo a través del DNU DPI para que las mujeres aborígenes australianas de las comunidades del desierto puedan impulsar una agenda de derechos humanos para combatir la violencia intrafamiliar (Holcombe en esta obra); o mediante el uso de la escritura creativa para denunciar la violencia del Estado patriarcal y el racismo institucional contra las mujeres indígenas (Hernández Castillo); o incluso a través de la fusión de la cosmovisión mi’kmaw con las perspectivas antropológicas, para confrontar nuevas formas de colonialismo como las experimentadas por las familias de pescadores indígenas (Pictou, en esta obra).

Pero las diversas alianzas políticas y la coproducción del conocimiento que hemos emprendido los autores y autoras de este libro están definidas por otra característica *sui generis*: el hecho de que todos y todas trabajamos con cociudadanos con quienes podemos identificarnos,

no sólo por solidaridad con sus luchas por la justicia, sino también por la necesidad común de construir proyectos nacionales más equitativos, incluyentes y sustentables. En relación con este aspecto Colin Scott aborda no solamente proyectos de investigación colaborativos, sino también de proyectos de vida colectivos que nos permiten construir futuros compartidos más respetuosos con la naturaleza y los seres humanos. Construir estos proyectos compartidos requiere, como primeros pasos, hacer nuestro conocimiento inteligible, abrirnos a otras ontologías o formas de ser en el mundo y permitirnos desestabilizar nuestras certezas. Sobre este tema, Scott comenta:

El primer reto para los investigadores académicos es nutrir relaciones de coproducción del conocimiento que sean inteligibles desde la perspectiva de las relacionalidades y proyectos de vida indígenas. Recíprocamente, los proyectos de vida de los investigadores llegan a entrecruzarse con —si no a ser transformados por— los proyectos de vida de los compañeros indígenas. Tener proyectos aliados y entrecruzados brinda resiliencia a esa coproducción del conocimiento capaz de construir perspectivas compartidas y de crear comunidad de maneras que puedan colapsar las hegemonías habituales.

Siguiendo una línea parecida, en su capítulo, Xóchitl Leyva Solano nos invita a producir conocimientos y prácticas insurreccionales a través del trabajo conjunto con movimientos indígenas, y a permitirnos así desestabilizar lo que ella caracteriza como “capitalismo académico”. La antropóloga mexicana denuncia la comodificación del conocimiento como parte de una cadena de producción que reproduce la maquinaria de la propia academia para el beneficio de diversas industrias, como la industria editorial. Su llamado a buscar maneras más creativas, inclusivas e insurreccionales de producir conocimiento es el resultado de una conciencia sobre el proceso global de mercantilización:

Es importante localizar las otras prácticas de conocimiento que han sido mencionadas aquí y contrastarlas con aquellas que surgieron de los cambios sucedidos desde los años ochenta, los cuales implicaron el desplazamiento de las universidades públicas y su inserción dentro del mercado (Slaughter y Leslie 1999). Sin duda, los patrones del trabajo académico profesional y científico han experimentado cambios constantes a través de los últimos cien años, pero es importante colocar un énfasis especial en los cambios drásticos, (para no decir dramáticos) resultados del surgimiento de los mercados neoliberales globales.

Esta misma influencia de los ideales políticos del movimiento zapatista puede observarse en el capítulo de Genner Llanes-Ortiz, quien reivindica las pedagogías maya-yucatecas como formas de producir conocimiento que están basadas en las prácticas colectivas y que implican la utilización de diversas estrategias textuales, como la literatura y el arte. Tal como Colin Scott, Leyva Solano y Llanes-Ortiz plantean la necesidad de trabajar por la construcción de un proyecto de vida colectivo que, como dice el eslogan zapatista, nos permita construir “un mundo donde quepan todos los mundos”.

Entender el conocimiento académico como un espacio para contribuir a la justicia social, no solamente para los pueblos indígenas sino también para la sociedad más amplia a la que

pertenecemos, es una forma de desplazar el lugar desde donde se enuncia la antropología en estas tradiciones periféricas. Hace casi dos décadas el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1998) señaló que la antropología en Latinoamérica había creado un nuevo sujeto cognoscitivo que ya no era un extraño constituido desde afuera sino un miembro de la sociedad que estudiaba, con implicaciones respecto al lugar del *otro* que estaba siendo estudiado. Esta propuesta ha sido reconsiderada por la antropóloga colombiana Myriam Jimeno Santoyo (2011) al escribir sobre el *investigador ciudadano* y denotar que el trabajo realizado por muchos de nosotros, que investigamos nuestros contextos nacionales, se centra en nuestra propia sociedad y en la forma en la que ésta está constituida, las condiciones sociales de aquellos que están siendo estudiados y las repercusiones de nuestros propios conceptos. Este lugar de enunciación, como ciudadanos e investigadores en nuestras propias sociedades nacionales, implica responsabilidades éticas diferentes a aquellas de investigar sociedades remotas con las que se tiene poca o ninguna conexión política; esto es lo que Sherry Pictou llama la “responsabilidad relacional”.

Es importante reconocer que esta investigación ciudadana no implica necesariamente un desafío a las estructuras de dominación que constituyen el contexto en el que producimos nuestro conocimiento. Por ejemplo, en Australia, como escribe Suzi Hutchings en esta obra, “el número de antropólogos indígenas calificados que trabajan el tema de los títulos de propiedad nativos [...] pueden contarse con los dedos de una mano”, y esto, podría argumentarse, contribuye a la inhabilidad para desafiar al *statu quo*, particularmente del investigador ciudadano que también es un sujeto indígena de la investigación antropológica. Sarah Holcombe, también en este libro, señala que la posición de “connacionales” es precisamente lo que ha detenido a muchos antropólogos australianos para adentrarse en el tema de las violaciones de derechos humanos contra los pueblos aborígenes. Holcombe señala que:

Tal vez otra razón por la que los antropólogos australianos han sido tardíos o displicentes en aplicar este discurso de derechos dentro del contexto australiano es debido al estatus de “co-nacionales” de nuestros “sujetos”, tal como Jeremy Beckett (2010) ha referido, en relación con las nociones sostenidas por la sociedad colonial. Para mis propósitos, esta antropología nacional identificada por Beckett ha tenido el efecto instrumental de eludir el valor de este discurso de derechos. Independientemente de nuestras perspectivas ideológicas frente a los valores del neoliberalismo y los derechos formales o el estado de bienestar y los derechos substantivos, solemos suponer que los australianos indígenas, como nuestros conciudadanos, seguramente no requieren acceso a instrumentos de derechos humanos como aquellos sujetos en Estados destrozados por la guerra o la corrupción en África o Sudamérica. Como parte de una Australia expresamente multicultural, la retórica de políticas públicas en favor de la igualdad, presente en políticas focalizadas en los pueblos indígenas como “Cerrando la brecha”, seguramente hace innecesario que los antropólogos activistas recurran a los derechos humanos.

Resistiendo la tentación de la autocomplacencia, los autores de este libro reconocen las limitaciones de una antropología socialmente comprometida, que continúa, no obstante,

marcada por las jerarquías del conocimiento de los Estados-nación donde ejercemos nuestra disciplina. Es por eso que, para iniciar los diálogos de conocimiento que aquí proponemos, partimos de la autocritica y autorreflexión permanentes frente a nuestra propia práctica como antropólogos.

El activismo legal y las luchas por derechos

Otro hilo conductor que atraviesa varios de los capítulos de este libro es la tensión entre una posición crítica hacia el aparato legal en tanto estrategia neocolonial de control y dominación, y las posibilidades políticas que muchos movimientos indígenas encuentran en la apropiación del discurso de derechos y el litigio estratégico para su propia defensa. Esta paradoja es descrita por Sherry M. Pictou en su capítulo, cuando apunta que “resulta una ironía trágica que los pueblos indígenas, en su lucha por los derechos aborígenes y los derechos concedidos en virtud de tratados, tengan que recurrir al mismo sistema legal que casi los destruyó como pueblo”. A pesar de que la mayoría de autores reconocen esta tensión, en lo que Boaventura de Sousa Santos (2002) llama “las posibilidades regulatorias o emancipatorias de la ley”, no todos ellos comparten la misma posición respecto a este dilema. Al menos cinco de los autores del libro han participado en la elaboración de peritajes antropológicos para el reconocimiento de derechos sobre la tierra (Holcombe y Hutchings), de derechos indígenas a la pesca de subsistencia (Pictou y McMillan) y para la defensa legal de prisioneras indígenas (Hernández Castillo). Sin embargo, tenemos apreciaciones muy diferentes sobre el rol de los antropólogos como “expertos” y de los peritajes como herramientas políticas.

En Australia, Suzi Hutchings y Sarah Holcombe documentan cómo desde 1976 el reconocimiento de los derechos aborígenes sobre la tierra hegemonizó las luchas por los derechos humanos de la población aborígena, planteando nuevos desafíos políticos y renovando las estrategias políticas neocoloniales. Lo que hoy se conoce como “la sentencia del juez Blackburn” condujo a un debate nacional sobre los derechos territoriales de la población aborígena, sentando las bases para la promulgación de la Ley de Derechos de los Aborígenes sobre las Tierras de 1976 en el Territorio del Norte. Fue la lucha del pueblo Yolngu contra la instalación de una mina de bauxita de la *Nabalco Mining Company* en la península de Gove la que reveló la ausencia de un marco legal para defender los derechos de los miembros de la población aborígena fundados en el *common-law*. Se trataba de la primera ocasión en la que una comunidad nativa llevaba un caso ante el Tribunal Superior y, desafortunadamente, el juez Blackburn rechazó su acción, señalando que el derecho consuetudinario incluía normas sobre la propiedad de la tierra pero esas normas no tenían ningún fundamento legal ni eran reconocidas por el gobierno australiano. Como se señaló previamente, este caso desató el inicio de una lucha por el reconocimiento de los derechos aborígenes sobre la tierra. También condujo al activista meriam Eddie Mabo y a su equipo legal a disputar la posición colonial establecida por los británicos, según la cual los derechos de la población aborígena fundados en el *common-law* para practicar la caza y la pesca y regular las prácticas tradicionales en la península Gove habían sido extinguidas por la ocupación colonial. En 1992, la mayoría de los jueces del Tribunal Superior

falló en favor de la pretensión del equipo de Mabo, estableciendo que las tierras del territorio australiano no eran *terra nullius* al momento de la ocupación colonial. En *Mabo v. Queensland* (Núm. 2) el Tribunal Superior reconoció la existencia del título de propiedad nativo, lo que finalmente condujo al establecimiento de los títulos de propiedad nativos como derechos de la legislación australiana, tras más de 200 años de invasión y ocupación británica del continente.

Este nuevo marco legal, que podría ser interpretado como un avance en el acceso de los pueblos indígenas a la justicia, implicó, sin embargo, un proceso de judicialización de la política que, de acuerdo con estos autores, ha tenido un alcance limitado. La disputa por los derechos sobre la tierra y por el reconocimiento de la propiedad previa se ha convertido en el centro de las luchas de los pueblos aborígenes, legitimando discursos esencialistas sobre la “autenticidad indígena” y excluyendo otros discursos de derechos. Podría decirse que la Ley de Derechos de los Aborígenes sobre las Tierras de 1976 (Territorio del Norte) y la Ley de Títulos de Propiedad Nativos de 1993 establecieron el lenguaje en el que se basó la resistencia. Recurriendo a la definición de hegemonía de William Roseberry, podríamos decir que en Australia el discurso de derechos sobre la tierra desarrolló “un lenguaje o forma de hablar en común sobre las relaciones sociales, el cual plantea los términos centrales en torno a los cuales y en término de los cuales, la oposición y la lucha pueden ocurrir” (Roseberry 1994, 360-61).

Muchos antropólogos australianos han centrado sus esfuerzos políticos en la lucha por los derechos indígenas a la propiedad, contribuyendo al desarrollo de un marco legal que legitima esos derechos y acompañando casos de demanda de títulos de propiedad nativos con peritajes antropológicos. Con base en sus experiencias en el apoyo a esas luchas, Suzi Hutchings y Sarah Holcombe señalan dos de los principales retos que plantea esta nueva hegemonía del discurso de derechos. Como antropóloga aborígen que cuestiona las perspectivas esencialistas de la identidad, Hutchings sostiene que la lucha por los títulos de propiedad nativos revictimiza a la población que más ha sufrido el impacto del colonialismo por el desplazamiento y el despojo. Estos pueblos de la Generación Robada, que fueron expulsados de sus tierras, despojados de sus lenguas y arrancados de sus estructuras comunales, atraviesan grandes dificultades para “probar su indigeneidad” y obtener su derecho a la tierra. La carga de la prueba es impuesta sobre ellos con base en criterios de autenticidad definidos por el Estado neocolonial mismo. Hutchings, en tanto mujer con una doble identidad de antropóloga e indígena, describe su situación como “una navaja de doble filo” y como “encontrarse atrapada en medio”, puesto que rechaza la imposición de definiciones limitadas de lo “tradicional” como medio para exigir derechos; sin embargo, como experta está obligada a seguir las reglas establecidas por un sistema que no deja de reconocer como colonial. Por su parte, Sarah Holcombe reflexiona sobre cómo, al reducir la lucha por los derechos de los pueblos indígenas a la lucha por los derechos sobre la tierra, muchos otros aspectos han sido dejados de lado, como el derecho a una vida libre de violencia para las mujeres o los derechos sociales, los cuales rara vez son considerados dentro de las demandas legales que han sido apoyadas por los antropólogos australianos. Ambas autoras señalan que, si bien el reconocimiento de los derechos sobre la tierra ha implicado lo que Peterson y Langton (1983, 3) describen como “recuperar cierta fracción de la autonomía personal y grupal que existió previa a la colonización”, esta autonomía ha estado marcada por nuevas formas de exclusión y de violencia.

Han pasado 42 años desde la promulgación de la Ley de Derechos de los Aborígenes sobre las Tierras en el Territorio del Norte y 25 desde la aprobación de la Ley de Títulos de Propiedad Nativos. Sin embargo, pocas demandas a lo largo del territorio australiano han recibido una concesión sin reservas de los títulos de propiedad nativos, y el goce de los derechos sobre la tierra permanece como el éxito de unos cuantos grupos indígenas legalmente identificados como “más auténticamente aborígenes”, debido a que viven en localidades remotas donde resulta más fácil continuar con prácticas culturales tradicionales. Por tanto, la mayoría de los derechos sobre la tierra reconocidos suelen ser los de personas que habitan áreas remotas del Territorio del Norte, Australia Occidental, Queensland y Australia Meridional, donde dicho reconocimiento no suele afectar los intereses de la población blanca australiana. De manera significativa, la mayoría de estas regiones sigue caracterizándose por la exclusión social, la pobreza extrema y la violencia.

En Canadá, Jane McMillan y Sherry Pictou toman como punto de partida la decisión de la Suprema Corte canadiense conocida como *R. v. Marshall*, la cual reconoce los derechos de pesca de los pueblos indígenas. Con base en el caso del pescador mi'kmaw Donald Marshall Jr., quien impugnó la prohibición de la pesca comercial de anguila, la Suprema Corte reconoció la validez de los tratados establecidos en 1760 y 1761 entre las autoridades mi'kmaw y la Corona británica, y determinó que las regulaciones pesqueras, la institución de prohibiciones y el requisito de licencias especiales representaba una violación a dichos tratados, los cuales eran reconocidos por los gobiernos contemporáneos.

Ambas autoras escriben desde la perspectiva privilegiada que brinda una inmersión profunda en los entornos políticos de la lucha indígena dentro del Estado colonial actual. Sherry Pictou es una mujer mi'kmaw y activista que ha defendido los derechos de su gente; simultáneamente, es una antropóloga feminista que aspira a reflexionar y teorizar sobre las luchas políticas en las que ha participado. Jane McMillan fue parte del equipo legal que trabajó en el caso *R. v. Marshall*; al mismo tiempo, es una pescadora de anguila, y ahora una antropóloga jurídica que conoce a profundidad los tratados y derechos de las primeras naciones. Ambas autoras defienden la investigación activista y la apropiación o movilización de discursos de derechos, y demuestran las posibilidades epistémicas de investigar en colaboración con los agentes sociales con quienes se trabaja. Más que una limitante para el desarrollo de una perspectiva “objetiva y distante”, su participación en las luchas de los mi'kmaw les ha permitido comprender los retos de la apropiación y utilización de los discursos de derechos.

Desde distintas perspectivas, ambas autoras logran navegar en la tensión que implica el análisis de “los procesos complejos mediante los cuales las leyes y las políticas públicas configuran las vidas sociales, y la manera en que las disputas legales definen y alteran los derechos culturales y las prácticas de gobernanza” (McMillan en esta obra), al tiempo que utilizan estas mismas estrategias legales analizadas para avanzar en su lucha por el acceso a la justicia.

En el contexto mexicano, R. Aída Hernández Castillo responde a aquellos que aseveran que es necesario elegir entre dos opciones incompatibles: o bien optas por un análisis crítico de la legalidad del Estado, o reproduces las posiciones hegemónicas respecto a la ley y los dere-

chos, apoyando el activismo legal. Desde esta perspectiva, cualquier activismo legal reproduce definiciones hegemónicas de la cultura y los pueblos indígenas, restringiendo los imaginarios políticos sobre la justicia (Brown y Halley 2002). Hutchings y Holcombe parecen compartir esta última perspectiva en sus colaboraciones para este libro. Ambas autoras identifican lo difícil que resulta desafiar las estructuras sociales en Australia desde el interior de la disciplina antropológica, dado el importante papel histórico de esta disciplina como cómplice de la empresa colonial del Estado-nación en su relación con los ciudadanos indígenas. Discrepando con esta postura, Hernández Castillo afirma que es posible mantener una reflexión crítica permanente hacia la ley y los derechos, a la vez que se apoyan las luchas por la justicia para los pueblos y organizaciones indígenas, apropiando y re-significando las legislaciones nacionales e internacionales. Utilizando como ejemplo su experiencia en la elaboración de peritajes antropológicos para sustentar la defensa de mujeres indígenas en acciones legales nacionales e internacionales, la autora demuestra cómo los diálogos colectivos que han nutrido estos peritajes también han contribuido a una reflexión crítica sobre la justicia estatal en México.

El contexto histórico y geográfico, las genealogías organizativas y políticas de los pueblos indígenas, y el tejido social de los lugares donde ocurren las luchas por los derechos determinan las diversas formas y posibilidades emancipatorias o regulatorias del activismo legal, así como la potencial efectividad de las participaciones de los antropólogos en esos procesos. Las diferentes experiencias aquí analizadas nos permiten romper con perspectivas generalizadoras de la ley y los derechos, las cuales conciben estos últimos como simples herramientas de los Estados neocoloniales o como meras estrategias de la resistencia indígena. Los diversos aspectos de los procesos hegemónicos y contrahegemónicos, coloniales y descoloniales, son reconstruidos en detalle por cada uno de los autores de este libro.

Los capítulos del libro

Los estudios de caso analizados en este volumen no pretenden ser representativos de todas las experiencias de los pueblos indígenas en cada país; sin embargo, sí son ejemplos de los esfuerzos y retos que enfrentan los antropólogos y antropólogas, tanto indígenas como no indígenas, a la hora de producir conocimiento en alianza con pueblos indígenas. No fuimos capaces de abordar la totalidad de la diversidad intrarregional que existe en cada país, dado que la complejidad de cada contexto nacional va más allá del alcance de un libro, pero esperamos que este esfuerzo por construir puentes entre México, Canadá y Australia sea el primero de futuros diálogos políticos y académicos.

Dividimos este libro en tres secciones que corresponden a las tres regiones geográficas cubiertas por los estudios de caso. Viajando de norte a sur, comenzamos con los tres estudios de caso de Canadá (véase el mapa 1).

Iniciamos nuestro viaje en las tierras y aguas mi'kmaw del suroeste de Nueva Escocia, donde la primera nación de Bear River ha estado luchando por el reconocimiento de sus derechos territoriales a la pesca, la caza y el control de sus recursos naturales. En el primer capítulo,

titulado “¿Qué es la descolonización? Concepciones relacionales y ancestrales mi'kmaw y perspectivas antropológicas sobre las relaciones de tratados”, la antropóloga mi'kmaw Sherry M. Pictou analiza las limitantes de las luchas legales de su pueblo, así como los nuevos retos que éste encara con la llegada del capital privado a la industria pesquera de la región. Como investigadora activista que ha acompañado las luchas de su pueblo durante quince años, en calidad de asesora, educadora y representante del Comité Coordinador del Foro Mundial de Pueblos Pescadores, la autora convierte su propia experiencia como activista y antropóloga en una ventana de reflexión sobre los límites de la descolonización académica.

Continuando en la misma región, en el capítulo de L. Jane McMillan “Comprometiendo a la antropología con el fangoso terreno intermedio”, la autora toma como punto de partida el mismo caso en torno a los derechos de pesca para reflexionar sobre las responsabilidades ontológicas y políticas implicadas en la lucha por los derechos de los indígenas a los recursos naturales. Con base en el caso R. v. Marshall, la autora analiza las repercusiones de las prácticas culturales y políticas de los demandantes sobre las disputas legales. A través de la perspectiva procesal de la antropología jurídica, analiza las luchas cotidianas de los pueblos indígenas en su tarea de construir soberanía y romper con las formas contemporáneas de dependencia neocolonial.

Concluimos nuestro viaje a través del territorio canadiense con el trabajo de Colin Scott, titulado “Alianzas de investigación y proyectos de vida colaborativos”. En este capítulo, el autor explora las condiciones y resultados de la coproducción del conocimiento en las colaboraciones entre antropólogos y miembros de las primeras naciones. Al abordar esta preocupación, el capítulo construye la noción de “proyectos de vida colaborativos” como parte fundamental de las alianzas de investigación, las cuales, argumenta el autor, están garantizadas por una serie de agendas y valores compartidos que poseen ciertos prerequisites y consecuencias del ámbito ontológico. ¿Cuáles son las implicaciones de estos proyectos de vida en la coproducción de conocimientos sobre el mundo? ¿Cómo están posicionados estos proyectos dentro de la comunidad más amplia de la vida que no se limita a los seres humanos? ¿De qué manera el conocimiento coproducido es configurado y definido por la ontología relacional de la reciprocidad, a partir de la cual los cazadores cree perciben nuestras relaciones dentro de la comunidad más amplia de la vida? ¿Es posible que los investigadores y otros ciudadanos de la cultura dominante lleguen un día a comprender tales ontologías? Estas temáticas y perspectivas son exploradas a la luz de las colaboraciones del autor con las comunidades cree de la Bahía James de Eeyou Istchee, y relacionadas con temas como los derechos y la conservación de la tierra y los modelos alternativos de desarrollo.

Continuando nuestro viaje a través del continente americano, avanzamos hacia los casos de México (véase el mapa 2), empezando con el capítulo de R. Aída Hernández Castillo “Activismo legal y talleres en prisión: Las paradojas de la antropología jurídica feminista y el trabajo cultural en espacios penitenciarios”, en el que la autora explora las posibilidades y limitaciones del activismo legal desde la perspectiva de la antropología feminista. Basándose en dos experiencias de investigación activista con mujeres, la autora reflexiona sobre los nuevos retos éticos y políticos planteados por la elaboración de peritajes antropológicos para la defensa

de personas indígenas en prisión. La autora describe la experiencia de la Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, desde la cual acompañó el proceso de elaboración de historias de vida de mujeres indígenas encarceladas, a través de talleres de escritura que han servido como espacios de reflexión colectiva sobre las múltiples exclusiones experimentadas por mujeres indígenas y campesinas en prisión. La autora también describe sus experiencias realizando peritajes antropológicos en defensa de mujeres indígenas encarceladas, en particular en el caso de la comandanta Nestora Salgado García, integrante de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, injustamente encarcelada por su participación en el sistema de justicia indígena.

Siguiendo con las reflexiones sobre las posibilidades epistemológicas y políticas de la coproducción del conocimiento, Xóchitl Leyva Solano, en su capítulo “Descolonizando: Antropólogos desde abajo y a la izquierda”, analiza una experiencia sui generis de coproducción de conocimiento y elaboración de textos y audiolibros multilingües. Con base en un análisis de los desafíos políticos y epistémicos planteados por el movimiento zapatista a la academia mexicana, la autora comparte la experiencia de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropolog@s de Chiapas (RACCACH), un colectivo de académicos y académicas, artistas y comunicadores que han trabajado juntos para crear material multimedia que abarca la palabra escrita, la fotografía y la pintura en tres lenguas mayas y en español. Las pedagogías de la autorreflexión y de la producción colectiva que recurren a diversas estrategias textuales son abordadas por la autora como estrategias para descolonizar la antropología, que buscan confrontar lo que ella identifica como “capitalismo académico”.

Concluimos la sección sobre México con el capítulo titulado, “Conocimiento maya, diálogos interculturales y ser un *chan laak*’ en la península de Yucatán” del antropólogo maya-yucateco Genner Llanes-Ortiz. En este capítulo el autor explora la situación actual de los movimientos sociales pan-maya yucatecos desde la perspectiva privilegiada del trabajo colaborativo del autor con y para redes y comunidades activistas. Este trabajo brinda una interpretación antropológica de las dificultades encaradas por agentes individuales y colectivos pan-maya yucatecos en la lucha por la defensa de sus derechos territoriales, lingüísticos y políticos. Con respecto al hecho de ser un *chan laak*’ (hermano menor) para estos activistas, el autor sostiene que es posible desarrollar un corpus de trabajos académicos colaborativos e indígenas para combatir la discriminación y el desempoderamiento, y para abrir una conversación enriquecedora con y en servicio de las demandas de derechos indígenas en ese contexto.

Comenzamos la tercera sección, dedicada a Australia (véase el mapa 3), con el trabajo de Suzi Hutchings, “Los antropólogos indígenas atrapados en medio: La fragmentación del conocimiento indígena en la antropología, el derecho y la política pública sobre el título de propiedad nativo en la Australia urbana y rural”. En este capítulo, la autora discute, desde la posición de una antropóloga indígena, tres cuestiones relacionadas con los títulos de propiedad nativos: la imposición de la carga de la prueba del título nativo sobre las comunidades aborígenes, las cuales han sufrido históricamente la remoción de sus tierras y tradiciones como resultado de la colonización; la forma en la que el título nativo de propiedad se ha convertido en un medio ilusorio para volver a empoderar a comunidades aborígenes urbanas y regionales

desarraigadas, al proveer un conducto para reincorporar y redefinir las tradiciones culturales; y, por último, la complicada posición de los antropólogos indígenas dedicados a trabajar con demandas por títulos de propiedad nativos que involucran a comunidades aborígenes rurales y urbanas.

Continuamos nuestra reflexión sobre Australia con el capítulo de Sarah Holcombe, “Derechos eclipsados: El derecho a la propiedad como parte de los derechos humanos indígenas en Australia”. En este capítulo la autora toma como punto de partida la sentencia del juez Blackburn de 1971, que culminó en la Ley sobre Títulos de Propiedad Nativos, para analizar las consecuencias de la participación antropológica en las luchas por la tierra. Holcombe sostiene que los antropólogos fueron esenciales para la defensa de los derechos de propiedad indígenas y, al mismo tiempo, desempeñaron un papel clave en el desarrollo de las categorías legales que ahora definen la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas australianas en estos contextos legales discursivos. Desde 1992, con el reconocimiento del título de propiedad nativo tras la sentencia Mabo, ha habido un aumento en el número de antropólogos involucrados en la redacción de demandas para el reconocimiento de títulos de propiedad nativos o en la asistencia relacionada con acreditaciones de patrimonio cultural (*heritage clearances*) para facilitar convenios de uso de tierra. Sin embargo, en tiempos recientes la comodidad de este arreglo histórico para los antropólogos ha sido señalada y cuestionada, principalmente desde el interior de la disciplina. Un efecto de la prevalencia de este enfoque disciplinario centrado en los derechos sobre la tierra es que se ha desviado la atención de otros aspectos de los derechos humanos indígenas. El capítulo analiza cómo este enfoque sobre una forma tan limitada de los derechos culturales ha disociado el proyecto antropológico de un conjunto más amplio de preocupaciones por los derechos humanos; y si bien es cierto que este enfoque ha creado un legado que en la actualidad resulta difícil de alterar, también refleja las dinámicas del entorno político más amplio de la sociedad australiana.

Concluimos nuestro libro con un epílogo escrito por el antropólogo canadiense Brian Noble, coeditor, quien también fue uno de los organizadores del panel que originó esta obra. Con base en su propia experiencia como antropólogo activista, Noble reflexiona sobre las intersecciones y las condiciones y *praxis* localmente divergentes de los múltiples colonialismos, las contraprácticas emergentes y los diversos antídotos planteados por los autores de este texto. Tras reunir estos elementos, el autor plantea cómo las diversas preocupaciones y prácticas interrelacionadas operan sobre dos registros de acción y alianza neocolonial. El primero es un registro dirigido hacia la promesa disruptiva de relaciones renacientes entre los indígenas y los expertos no indígenas en el marco de su colaboración. El segundo es un registro dirigido hacia la potencial reconstitución y descolonización disruptiva de las relaciones interpolíticas entre los pueblos indígenas y los Estados, dentro de las cuales las luchas indígenas se han desarrollado de manera tan problemática hasta la fecha. En este sentido, Noble señala algunos de los parámetros para generar *praxis* alternativas y plurales, dentro de los modos de participación antropológica que pueden discernirse en esta consideración trinacional sobre las posibilidades de las prácticas indígenas de liberación.

Referencias bibliográficas

- African Commission on Human and Peoples' Rights (ACHPR). 2006. *Indigenous Peoples in Africa: The Forgotten Peoples?* Copenhagen: IWGIA.
- Altamirano-Jiménez, Isabel. 2013. *Indigenous Encounters with Neoliberalism: Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Andersen, Chris. 2014. "Métis": *Race, Recognition, and the Struggle for Indigenous Peoplehood*. Vancouver: UBC Press.
- Archer, Keith. 2003. Representing Aboriginal Interest: Experience of New Zealand and Australia. *Electoral Insight* 5 (3): 39-55.
- Ardill, Allan. 2014. Australian Sovereignty, Indigenous Standpoint Theory and Feminist Standpoint Theory: First Peoples' Sovereignties Matter. *Griffith Law Review* 22 (2): 315-43.
- Asch, Michael. 2014. *On Being Here to Stay: Treaties and Aboriginal Rights in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Assies, Willem, Gemma van der Haar y André J. Hoekema, eds. 2000. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Bainbridge, R. 2016. Mapping the Journey of an Aboriginal Research Academic: An Autoethnographic Study. *International Journal of Critical Indigenous Studies* 9 (2): 1-10.
- Bates, Daisy. (1938) 1966. *The Passing of the Aborigines: A Lifetime Spent Among the Natives of Australia*. Londres: John Murray.
- Beckett, Jeremy. 2010. "National Anthropologies and Their Problems". En *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*, editado por Jon Altman y Melinda Hinkson: 32-44. Sydney: University of New South Wales Press.
- Bell, Diane. 1993. *Daughters of the Dreaming*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berndt, Ronald M. 1959. The Concept of "The Tribe" in the Western Desert of Australia. *Oceania* 3 (2): 81-107.
- Berndt, Ronald Murray, Catherine Helen Berndt y John E. Stanton. 1993. *A World that Was: The Yaraldi of the Murray River and the Lakes, South Australia*. With John E. Stanton. Vancouver: UBC Press.

- Brown, Wendy y Janet Halley, eds. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press.
- Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.
- Carr, Barry y John Minns. 2014. *Australia and Latin America Challenges and Opportunities in the New Millennium*. Canberra: ANU Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cook, Curtis y Juan David Lindau. 2000. *Aboriginal Rights and Self-Government: The Canadian and Mexican Experience in North American Perspective*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Coronado Suzán, Gabriela. 2007. Fuzzy Identities for an Inclusive Anglohispanic Dialogue. *World Futures* 63 (3-4): 237-49.
- Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2002. *Toward a New Legal Common Sense*. 2da. ed. Londres: Butterworths LexisNexis.
- Díaz, Floriberto. 2007. *Comunalidad, energía viva del pensamiento*. Ciudad de México: UNAM.
- Fermantéz, Kali. 2013. "Rocking the Boat: Indigenous Geography at Home in Hawai'i". En *A Deeper Sense of Place: Stories and Journeys of Indigenous-Academic Collaboration*, 103-24. Jay T. Johnson and Soren C. Larsen eds. Corvallis: Oregon State University Press.
- Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI). 2006. *Mairin Iwanka Raya: Indigenous Women Stand Against Violence. A Companion Report to the United Nations Secretary-General's Study on Violence Against Women*. Nueva York: International Indigenous Women's Forum.
- García Leyva, Jaime. 2012. "Oralidad, historia y educación de Na Savi". En *De la oralidad a la palabra escrita: Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México*, eds. Floriberto González González, Humberto Santos Bautista, Jaime García Leyva, Fernando Mena Angelito y David Cienfuegos Salgado, 115-38. Chilpancingo: El Colegio de Guerrero.

- Green, Joyce A., ed. 2007. *Making Space for Indigenous Feminism*. Londres: Zed Books.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2016. *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Andrew Canessa, eds. 2012. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito: Abya Yala Press y IWGIA.
- Hutchings, Suzi y Anne Morrison, eds. 2017. *Indigenous Knowledges Proceedings of the Water Sustainability and Wild Fire Mitigation Symposia 2012 and 2013*. Underdale: University of South Australia.
- Irabina-Rigney, Lester. 2017. "Indigenist Research and Aboriginal Australia". En *Indigenous Peoples' Wisdom and Power*, eds. Julian E. Kunnie y Nomalungelo I. Goduka, cap. 3. Londres: Routledge.
- Itzamná, Ollantay. 2016. ¿Es posible descolonizar la academia? *América Latina en movimiento*, octubre 4, <https://www.alainet.org/es/articulo/180701> (Consultado el 14 de agosto de 2020)
- Jenkin, Graham. 1979. *Conquest of the Ngarrindjeri*. Adelaide: Rigby.
- Jimeno Santoyo, Myriam. 2011. El lugar de la diferencia cultural: Cambios en la definición de nación. *Innovación y ciencia* 18 (4): 36-43.
- Johnson, Jay T. y Soren C. Larsen. 2013. *A Deeper Sense of Place: Stories and Journeys of Indigenous-Academic Collaboration*. Corvallis: Oregon State University Press.
- Laher, Ridwan y Korir Sing'Oei. 2014. *Indigenous Peoples in Africa: Contestations, Empowerment and Group Rights*. Pretoria: Institute for Global Dialogue.
- Leyva, Xóchitl, Shannon Speed y Araceli Burguete, eds. 2008. *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Ciudad de México: CIESAS.
- López Itzín, Juan. 2013. "'Ich'el ta muk': La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)". En *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*, eds. Georgina Méndez Torres, Juan López Itzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández, 73-107. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Martin, Karen y Booran Mirraoopa. 2003. Ways of Knowing, Being and Doing: A Theoretical Framework and Methods for Indigenous and Indigenist Re-search. *Journal of Australian Studies* 27 (76): 203-14.

- McIntosh, Ian S. 2000. *Aboriginal Reconciliation and the Dreaming*. Boston: Allyn and Bacon.
- McNeil, Kent. 2018. "Indigenous and Crown Sovereignty in Canada". En *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, eds. Michael Asch, John Borrows y James Tully, 293-314. Toronto: University of Toronto Press.
- Meggitt, Mervyn J. 1962. *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson.
- Méndez Torres, Georgina. 2013. "Mujeres mayas-kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones". En *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*, eds. Georgina Méndez Torres, Juan López Itzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández, 27-63. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Méndez Torres, Georgina, Juan López Itzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández, eds. 2013. *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mora, Mariana. 2018. *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities*. Austin: University of Texas Press.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2004. "Whiteness, Epistemology and Indigenous Representation". En *Whitening Race: Essays in Social and Cultural Criticism*, ed. Aileen Moreton-Robinson, 75-88. Canberra: Australian Studies Press.
- _____. 2015. *The White Possessive: Property, Power and Indigenous Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____, ed. 2016. *Critical Indigenous Studies: Engagements in First World Locations*. Tucson: University of Arizona Press.
- Munn, Nancy D. 1970. "The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth". En *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, ed. Ronald M. Berndt, 141-63. Nedlands: University of Western Australia Press.
- Myers, Fred R. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Nakata, Martin. 2007. The Cultural Interface. *Australian Journal of Indigenous Education* 36: 7-14.

- Niezen, Ronald. 2003. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Oehmichen Bazan, Cristina. 2005. *Report of the Project 'Ethnic and Gender Relationship in Mexico and Canada'*. Ottawa: Latin American and Caribbean Studies, International Council for Canadian Studies.
- Osorio Hernández, Carmen. 2015. "Obra y pensamiento de las mujeres ñuu savi en su proceso organizativo: Una expresión de la comunalidad". En *Primer Congreso Internacional de comunalidad, luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital*. Puebla, México, Octubre: 26-29.
- Peterson, N. y Langton, M., eds. 1983. *Aborigines, Land and Land Rights*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Quidel Lincoleo, José. 2015. "Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad". En *Violencias coloniales en el Wajmapu*, eds. Enrique Antileo Baeza, Luis E. Cárcamo-Huechante, Margarita Calfio Montalva y Herson Huinca-Piutrin, 21-57. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Read, Peter. 2006. *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales, 1883 to 1969*. Surry Hills: New South Wales Department of Aboriginal Affairs.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robles, Sofia. 2015. "Semblanza sobre la vida y obra de Floriberto Díaz: Sus aportes a la comprensión de la comunalidad". En *Primer Congreso Internacional de comunalidad, luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital*. Puebla, México, octubre: 26-29.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, eds. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 355-66. Durham, NC: Duke University Press.
- Sánchez Néstor, Martha, ed. 2005. *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. Ciudad de México: UNIFEM/ILSB.
- Scholtz, Christa. 2006. *Negotiating Claims: The Emergence of Indigenous Land Claim Negotiation Policies in Australia, Canada, New Zealand, and the United States*. Londres: Routledge.
- Sieder, Rachel, ed. 2017. *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Plu-*

- ralities in Latin America*. Newark, NJ: Rutgers University Press.
- Simpson, Audra. 2010. Under the Sign of Sovereignty: Certainty, Ambivalence and Law in Native North America and Indigenous Australia. *Wicazo Sa Review* 25 (2): 107-24.
- _____. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____. 2017. The Ruse of Consent and the Anatomy of 'Refusal': Cases from Indigenous North America and Australia. *Postcolonial Studies* 20: 1-16.
- Slaughter, Sheila y Larry L. Leslie. 1999. *Academic Capitalism: Politics, Policies and the Entrepreneurial University*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2da ed. Londres: Zed Books.
- Summit of Indigenous Women of the Americas. 2003. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. Ciudad de México: Rigoberta Menchú Tum Foundation.
- Thomas, Andrina Komala Lini. 2013. "The Process that Led Me to Become an Indigenous Researcher". En *Indigenous Pathways into Social Research: Voices of a New Generation*, eds. Donna M. Mertens, Fiona Cram y Bagele Chilisa, 41-58. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Thomas, Tony. 2010. Peter Read Invents the "Stolen Generations". *Quadrant Online*, mayo 12, <https://quadrant.org.au/opinion/history-wars/2010/05/peter-read-invents-the-stolen-generations/> (Consultado el 14 de agosto de 2020)
- Tilley, Virginia. 2002. New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples Movement and 'Being Indian' en El Salvador. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 525-54.
- Tur, Simone Ulalka, Faye Rosas Blanch y Christopher Wilson. 2010. Developing a Collaborative Approach to Standpoint in Indigenous Australian Research. En "Indigenous Studies, Indigenous Knowledge: Dialogue or Conflict in the Academy?", suplemento de *Australian Journal of Indigenous Education* 39S: 58-67.
- Vargas Vásquez, Liliana Vianey. 2011. *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. Ciudad de México: Instituto Nacional de las Mujeres.

_____. 2012. “Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe: Frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000– 2008)”. En *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, eds. R. Aída Hernández Castillo y Andrew Canessa, 302-18. Quito: Abya Yala Press y IWGIA.

Vásquez García, Carolina María. 2012. “Miradas de las mujeres ayuujk: Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”. En *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, eds. R. Aída Hernández Castillo y Andrew Canessa, 331-46. Quito: Abya Yala Press y IWGIA.

Vásquez García, Carolina María. 2015. “Los espacios comunitarios en las experiencias de las mujeres ayuujk”. En Primer Congreso Internacional de comunalidad, luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital. Puebla, México, octubre 26-29.

Venne, Sharon. 2017. “How Governments Manufacture Consent and use it against Indigenous Peoples”. En *Indigenous Peoples as Subjects of International Law*, ed. Irene Watson, 141-70. Londres: Routledge.

Watson, Irene. 2015. *Aboriginal Peoples, Colonialism and International Law: Raw Law*. Londres: Routledge.

_____, ed. 2017. *Indigenous Peoples as Subjects of International Law*. Londres: Routledge.

Thomas, Tony. 2010. Peter Read Invents the “Stolen Generations”. *Quadrant Online*, mayo 12, <https://quadrant.org.au/opinion/history-wars/2010/05/peter-read-invents-the-stolen-generations/> (Consultado el 14 de agosto de 2020)

PARTE 1

CANADÁ

4. ACTIVISMO LEGAL Y TALLERES PENITENCIARIOS

Las paradojas de la antropología jurídica feminista y del trabajo cultural en espacios penitenciarios¹

R. Aída Hernández Castillo

Regiones indígenas mencionadas en los capítulos sobre México



En este capítulo quiero reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones de una antropología jurídica feminista con base en la experiencia de elaborar peritajes antropológicos en la defensa de mujeres indígenas presas, a partir de mi participación en el caso de la Comandanta Nestora Salgado García, integrante de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, injustamente presa por su participación en un sistema de justicia indígena. Abordaré también mi experiencia trabajando con mujeres indígenas y mestizas en reclusión, en el marco de un proyecto colaborativo como integrante de la Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra.

Estas experiencias se enmarcan en lo que algunos autores han denominado activismo legal a partir de la investigación colaborativa, que implica el uso de la investigación antropológica para la co-producción de conocimientos que pueden ser usados en la defensa legal de hombres y mujeres indígenas. Esta opción metodológica y epistemológica ha enfrentado fuertes críticas por parte de quienes defienden, desde perspectivas positivistas, la “neutralidad” de una ciencia antropológica y descalifican cualquier intento de investigación-acción como, “trabajo social” o como mero “activismo político”. Desde otras perspectivas teóricas críticas, se ha cuestionado también al activismo legal, argumentando que las prácticas de defensa jurídica reproducen el lenguaje de poder del derecho, que contribuye a la construcción de subjetividades subordinadas, lo que Michel Foucault ha denominado el efecto de poder del discurso legal (Foucault 1977). En este capítulo me propongo responder a estos dos cuestionamientos reivindicando la riqueza epistemológica que implica el producir conocimiento en diálogo con los actores sociales con quienes trabajamos. Paralelamente, a partir de mis experiencias en la elaboración de peritajes antropológicos, argumento que es posible analizar críticamente estos sistemas de conocimiento-poder y su capacidad productiva y a la vez, tratar de utilizar los discursos de derechos y los espacios jurídicos como herramientas emancipatorias.

Como antropóloga jurídica y como feminista me he enfrentado a la tensión epistemológica y política de mantener siempre una perspectiva crítica en torno al derecho positivo, como práctica y discurso, y ante los derechos humanos como discursos universalizantes y globalizados, a la vez que me he involucrado en iniciativas que apoyan las luchas políticas por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, a nivel nacional e internacional. Algunos autores han planteado que se trata de dos opciones contrapuestas: o se hace un análisis crítico

¹ Una primera versión de este capítulo fue publicada en el libro *Resistencias Penitenciarias. Investigación Activista en Espacios de Reclusión* (Juan Pablos Editores-IWGIA-Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra 2017).

del derecho y de la juridización de las luchas políticas o se opta por reificar las perspectivas hegemónicas del derecho y los derechos apoyando el activismo legal. Desde estas perspectivas, las luchas por el reconocimiento de derechos culturales tienden a reproducir definiciones hegemónicas sobre la cultura y los pueblos indígenas, y terminan por limitar los imaginarios políticos en torno a la justicia (Brown y Halley 2002).

En disenso con estas perspectivas, a lo largo de mi trayectoria académica, he intentado mantener una reflexión crítica permanente en torno al derecho y los derechos, a la vez que he participado en iniciativas que apoyan las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas, apropiándose y re-significando las legislaciones nacionales e internacionales. En los últimos años he participado en la elaboración de peritajes antropológicos que han apoyado la defensa de mujeres indígenas en procesos legales nacionales e internacionales.² Los diálogos colectivos que han alimentado estos peritajes me han permitido contribuir a la reflexión crítica en torno a la justicia del Estado mexicano, por lo que el proceso mismo de elaboración del peritaje ha sido tan importante como el informe que se presenta ante las autoridades de justicia.

Para la antropología feminista, el vínculo entre la producción de conocimiento y el compromiso político con la transformación social, ha sido, desde sus orígenes, un eje articulador de sus propuestas teóricas y metodológicas (ver Moore 1988). Por esta misma razón, las feministas han hecho aportes importantes a la crítica de las redes de poder que legitiman y reproducen el positivismo científico, aportes que no siempre han sido reconocidos por la antropología crítica contemporánea, ni por los teóricos posmodernos.³

En el caso de la antropología feminista latinoamericana estas críticas no se han dado exclusivamente en el ámbito teórico y académico, sino que han ido acompañadas por prácticas políticas y metodológicas que han llevado estos debates a los espacios de la lucha política, a los talleres de educación popular y a espacios de organización colectiva en los que muchas académicas feministas participamos.

En el desarrollo de una antropología jurídica crítica feminista, en el contexto mexicano, las contribuciones de las intelectuales indígenas han sido muy importantes. Trabajando desde el mundo académico y el activismo político, han desarrollado sus propias teorizaciones en torno a los derechos colectivos de sus pueblos y los derechos de las mujeres. Estas perspectivas han sido fundamentales en el desarrollo de perspectivas no esencialistas sobre la cultura y el derecho indígena. La producción académica de autoras como Aura Estela Cumes (2007, 2009), Cristina Cucuri (Cervone y Cucuri 2017), Emma Delfina Chirix García (2003, 2013), Georgina Méndez Torres (2013), Millaray Painemal (2005), Martha Sánchez Néstor (2005), Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2003) y Liliana Vianey Vargas Vásquez (2011, 2012), entre

² En otras publicaciones he analizado mi participación en los peritajes para la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH) para los casos de Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú, dos mujeres indígenas mephaa violadas por efectivos del ejército mexicano (Ver Hernández Castillo 2016). El peritaje completo del Caso Inés Fernández Vs Estado Mexicano se puede ver en:

http://media.wix.com/ugd/be8021_77d60becb40b41ad80f062e61399bcb3.pdf

³ Para un análisis de la investigación-acción desde la academia feminista ver Lykes y Coquillon 2007.

otras, ha sido clave para confrontar perspectivas esencialistas de las culturas indígenas y para cuestionar las representaciones victimizantes de las mujeres indígenas en el mundo académico y en las políticas públicas. Es imposible continuar practicando la antropología, sin tomar en cuenta estas voces y representaciones; sus teorizaciones son centrales para la descolonización de la antropología feminista.

El trabajo de estas intelectuales ha inspirado el desarrollo de la perspectiva crítica feminista que enmarca este capítulo. Como académica feminista vinculada a un centro público de investigación y posgrado, he estado simultáneamente colaborando y/o siendo parte de distintos esfuerzos colectivos que trabajan por la construcción de una vida más justa para las mujeres (ver Hernández Castillo 2016). El análisis crítico de la ciudadanía, del sistema penitenciario, de los espacios de justicia, de las políticas públicas de género –por mencionar algunos temas que he abordado en mis trabajos–, no sólo han sido problemas de investigación académica, sino preocupaciones que he podido compartir con mis compañeras de organización y/o con otras mujeres con quienes he establecido diálogos epistémicos y políticos.

Hacia una antropología jurídica feminista⁴

La historia de la antropología jurídica, y de la antropología social en un sentido más amplio, ha estado estrechamente vinculada a la historia del colonialismo. La necesidad de conocer los sistemas políticos y jurídicos de los pueblos colonizados para su mejor control y dominación, llevó a las autoridades coloniales a crear alianzas con los antropólogos, que ahora reconocemos como los “padres” de nuestra disciplina. La historia de esta vergonzosa alianza ha sido ampliamente documentada por los mismos antropólogos (véase Asad 1991, Leclerc 1973, Stocking 1991). Si bien otras disciplinas como la psicología, el derecho o la sociología también han sido utilizadas al servicio de la dominación, hay que reconocer que el carácter autocrítico de los antropólogos ha influido en la producción de una amplia bibliografía que da cuenta de esta “historia opaca”.

Tenemos sin embargo, un registro muy limitado de cómo nuestra disciplina ha contribuido a denunciar, desarticular, o transformar redes de poder y de dominación que afectan las vidas de los actores sociales con quienes trabajamos. No obstante, sobre todo a través de nuestra “tradición oral,” sabemos que muchos antropólogos han dedicado sus vidas a la defensa de los derechos de pueblos indígenas, mujeres, campesinos, obreros, migrantes, jóvenes marginados urbanos, sin que se escriba mucho sobre el vínculo entre antropología y emancipación o justicia social.

En el caso de la antropología jurídica mexicana, sus orígenes están estrechamente vinculados con las alianzas establecidas entre antropólogas y antropólogos críticos y organizaciones indígenas que luchaban por el reconocimiento de sus derechos culturales y políticos. Si bien en mucha de la producción etnográfica de la antropología indigenista se abordó el análisis de

⁴ Para un análisis de la investigación-acción desde la academia feminista ver Lykes y Coquillon 2007.

las formas de gobierno indígenas y de los sistemas de justicia (véase Aguirre Beltrán 1953), es a partir de agosto de 1987 que, en respuesta a una convocatoria de Rodolfo Stavenhagen se constituyó un grupo de trabajo con el fin de generar investigaciones sobre el tema del derecho consuetudinario indígena y se empezó a gestar una corriente de pensamiento crítico y de análisis de la interlegalidad, que ahora es reconocida mundialmente como la antropología jurídica mexicana.

Estos espacios de reflexión colectiva surgieron en diálogo con un dinámico movimiento indígena continental que denuncia la vigencia del colonialismo interno, rechaza el carácter monocultural de los Estados-Nación latinoamericanos y demanda el reconocimiento de sus derechos territoriales y políticos. Haciendo eco de estas demandas, un grupo de antropólogas y antropólogos mexicanos se dieron a la tarea de analizar críticamente los marcos jurídicos nacionales y de profundizar en el conocimiento de los espacios locales de impartición de justicia. Resultado de estos diálogos fue el libro colectivo, *Entre la Ley y la Costumbre* (1990), editado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, texto que se ha convertido en un clásico dentro de los estudios de antropología jurídica en América Latina.

Un elemento que ha caracterizado a la antropología jurídica mexicana desde esas fechas, ha sido su cuestionamiento a las concepciones funcionalistas de, *La Ley y la Costumbre*, que prevalecieron en los estudios de antropología jurídica anglosajona y que seguían concibiendo el espacio legal como una esfera independiente, factible de analizarse al margen de otros procesos económicos y sociales. Tanto los promotores del análisis de sistemas normativos, herederos de la tradición metodológica de Radcliffe-Brown (1952), como quienes reivindicaban el análisis los procesos jurídicos, siguiendo a Malinowski ([1926] 1982), ignoraban cómo los sistemas o procesos analizados se insertaban en relaciones coloniales o poscoloniales de dominación. Estos silenciamientos ocultaban la complicidad de los antropólogos con las empresas coloniales.

En México, la influencia del marxismo y de la economía política en la antropología, contribuyó a que estos paradigmas teóricos fueran cuestionados y a que surgiera una antropología jurídica crítica, que vinculaba el análisis del poder con el análisis de la cultura. Por ejemplo, Teresa Sierra analizó los procesos de disputa entre los nahuas de Puebla y los contextualizó en el marco de las relaciones de dominación con el Estado-nación. Desde una perspectiva articulacionista, esta antropología jurídica crítica, analizó las relaciones entre sistemas normativos dominantes y dominados, que se vinculan a partir de estrategias desarrolladas por los indígenas al recurrir a una u otra instancia (ver Sierra [1993] y Sierra y Chenaut [1995]).

Pero la reflexión crítica de esta antropología jurídica no se limitó a analizar los contextos de dominación del llamado pluralismo jurídico, sino que a partir de estas reflexiones, se propusieron alianzas políticas para confrontar las estrategias de dominación en contextos de colonialismo interno. Por ejemplo, el capítulo de Magda Gómez intitulado, “La defensoría jurídica de presos indígenas”, en el libro clásico de Stavenhagen e Iturralde (1990), denunciaba el racismo institucional del sistema de justicia mexicano, y sentó las bases para el programa de liberación de presos indígenas promovido por la misma Magda Gómez al interior del Instituto Nacional

Indigenista. Fue también esta perspectiva teórico-política la que guió el trabajo de Rodolfo Stavenhagen como Relator Especial para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas del 2001 al 2008, periodo en el que documentó y denunció las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial, manteniendo un diálogo permanente con las organizaciones indígenas de los cinco continentes.

Otros antropólogos optaron por dedicarse de tiempo completo a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, como fue el caso de Abel Barrera con la creación del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan fundado en 1993 en Tlapa de Comonfort, en medio de una de las regiones indígenas más golpeadas por la represión gubernamental.⁵ A lo largo de más de dos décadas, este centro ha documentado, denunciado y litigado miles de casos de violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas. Utilizando el peritaje antropológico como herramienta de defensa ante la justicia internacional, los abogados de Tlachinollan, con apoyo de antropólogos jurídicos, han llevado al Estado mexicano al banquillo de los acusados en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, logrando sentencias condenatorias que han sentado precedentes. En los casos de dos mujeres indígenas mephaa, Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega, se sentó un precedente en la justicia internacional al lograr el reconocimiento del agravio colectivo que implica la violación sexual, el reconocimiento de la violencia institucional castrense por parte del Estado mexicano y la eliminación del fuero militar en casos de violación a los derechos humanos de civiles por parte de efectivos del ejército (ver Hernández Castillo 2016).

Esta antropología jurídica crítica ha establecido diálogos con el activismo feminista, en el que diversas antropólogas militamos desde hace varias décadas. Dentro de las búsquedas epistemológicas y metodológicas que han surgido de estos espacios y también en diálogo directo con las actoras sociales con quienes trabajamos, hemos desarrollado una perspectiva de género que cuestiona las visiones idealizadas del derecho indígena. Estas búsquedas han implicado llevar los debates de la antropología jurídica a los estudios de género, y los debates de la antropología feminista a los estudios de los sistemas normativos.

Paralelamente, el movimiento de mujeres indígenas que surgió bajo la influencia del Zapatismo ha producido sus propias teorizaciones y prácticas, incluyendo derechos específicos como mujeres en sus propios sistemas de justicia indígenas. Estas teorizaciones de las mujeres indígenas están replanteando las demandas por el reconocimiento del carácter multicultural de la nación, a partir de una definición amplia de cultura, que no se limita a las representaciones hegemónicas de la misma, sino que incluye la diversidad interna y los procesos contradictorios que dan sentido a la vida de los colectivos humanos. En vez de rechazar la diversidad cultural, porque esta podría dar lugar a prácticas que las oprimen y excluyen, las mujeres indígenas han decidido luchar por definir el sentido de esta diferencia. (Ver Speed, Hernández Castillo y Stephen 2006; Hernández Castillo 2016; Méndez Torres et.al 2013). Su propósito ha sido

⁵ Para más información consultar la página del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan: <http://www.tlachinollan.org>

darle un sentido emancipatorio y no excluyente a la diferencia cultural. Sus demandas son por el reconocimiento de una cultura que se encuentra en proceso de cambio constante, en diálogo con las ideas planteadas por algunas feministas críticas con respecto a la política de la diferencia, en la que ésta no implique alteridad excluyente u oposición, sino especificidad y heterogeneidad, donde las diferencias entre los grupos sean concebidas en términos relacionales, en vez de ser definidas por categorías o atributos esenciales.

Algunas de nosotras llegamos a este entrecruce, entre el análisis crítico de género y la antropología jurídica, a partir de la experiencia concreta en organizaciones que trabajan en la defensa legal de mujeres víctimas de violencia sexual y doméstica. La búsqueda de herramientas legales más efectivas para la defensa de las mujeres en contextos de diversidad cultural y pluralismo jurídico, me llevó en 1996 junto con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, a desarrollar el proyecto de investigación co-participativa: “El derecho positivo y la costumbre jurídica de frente a la violencia sexual y doméstica: Investigación exploratoria para la búsqueda de alternativas legales en la defensa de mujeres indígenas”, bajo mi coordinación, y que fue un proyecto pionero en cuestionar cómo las desigualdades de género marcan tanto al derecho nacional como al derecho indígena (véase Hernández Castillo 2002).

Estas perspectivas de las mujeres indígenas sobre la cultura y la justicia de género, han sido muy importantes en el desarrollo de una antropología jurídica activista en México. Algunas de nosotras llegamos a la intersección del género con la antropología jurídica a partir de un análisis crítico, basado en experiencias concretas en organizaciones de mujeres, en las que confluíamos indígenas y no indígenas, trabajando en la defensa legal de mujeres víctimas de violencia sexual y doméstica.

La antropología jurídica feminista confronta representaciones idealizadas del derecho indígena, promovidas por algunos académicos defensores de los derechos indígenas que, a partir de sus perspectivas acriticas, han silenciado las voces y cuestionamientos de las mujeres al interior de los propios pueblos. Representaciones que han sido utilizadas para legitimar los privilegios de los grupos de poder de esos colectivos. El otro extremo de esta perspectiva es la de quienes descalifican, a partir de su origen colonial, todas las instituciones y prácticas de los pueblos indígenas, estereotipando sus culturas, también a partir de una “etiquetación selectiva”.⁶

Se trata de un debate en el que me he visto políticamente involucrada. Durante varias décadas me ubiqué dentro de las voces críticas al esencialismo del movimiento indígena, que se negaba a abordar el tema de las exclusiones de género y la violencia doméstica al interior de las comunidades indígenas.

⁶ Retomo el término de “etiquetación selectiva” del trabajo de Uma Narayan (1997) para referirme a la manera en que ciertos rasgos son seleccionados (y no otros) como representativos de una cultura o integrales a una identidad, planteando que la contextualización histórica de las llamadas “tradiciones culturales” nos permite develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. La perspectiva histórica de las identidades indígenas, nos permite apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian, sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural (al incorporar por ejemplo automóviles, la tecnología agrícola, los medios de comunicación...), mientras que, de manera selectiva, se decide que otros cambios sí constituyen una pérdida cultural (la herencia de la tierra para las mujeres, el rechazo a los matrimonios arreglados...)

Mi doble identidad como académica y como activista en una organización feminista que trabajaba en contra de la violencia sexual y doméstica, a través de un centro de apoyo a mujeres y menores en San Cristóbal de las Casas, en el que un alto porcentaje de las usuarias eran mujeres indígenas, me llevó a tener que confrontar tanto los discursos idealizadores de la cultura indígena, por parte de un importante sector de la antropología mexicana, como el etnocentrismo de un sector importante del feminismo liberal. En un contexto polarizado en el que los derechos de las mujeres se han presentado como contrapuestos a los derechos colectivos de los pueblos, ha sido difícil reivindicar perspectivas más matizadas sobre las culturas indígenas, perspectivas que reconocen los diálogos de poder que las constituyen, a la vez que reivindican el derecho a una cultura propia y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Esta polarización de las posturas feministas e indianistas se profundizó en las últimas dos décadas, a raíz de que el movimiento zapatista planteó la necesidad de una reforma constitucional que reconociera los derechos autonómicos de los pueblos indígenas (Ver Speed, Hernández Castillo y Stephen 2006). En este contexto, un sector importante del feminismo liberal mexicano, hizo alianzas con los sectores liberales anti-autonómicos, para plantear los peligros que representaría para las mujeres indígenas el reconocimiento de los derechos colectivos de sus pueblos. Repentinamente varios académicos, que nunca habían escrito una línea a favor de las mujeres indígenas, empezaron a “preocuparse” por sus derechos e inclusive a citar, fuera de contexto, trabajos que habíamos escrito sobre violencia en regiones indígenas, algunas de las académicas feministas. Esta coyuntura cambió el contexto de interlocución de nuestro trabajo académico, planteando la necesidad de contextualizar nuestras reflexiones sobre la violencia doméstica más allá de los análisis culturales, incluyendo el análisis de la violencia de Estado y señalando la importancia del contexto estructural en el que esta violencia se presentaba.

En esta encrucijada política, han sido las propias mujeres indígenas organizadas las que han dado pistas de cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista. Sus teorizaciones en torno a la cultura, la tradición y la equidad de género se plasmaron en documentos políticos, memorias de encuentros, discursos públicos. Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” de los intelectuales liberales ni del Estado para limitar la autonomía de sus pueblos. Al contrario, han reivindicado el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que luchan al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en los que se entiende la tradición y la costumbre, y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

Estas teorizaciones han sido fundamentales en el desarrollo de una antropología jurídica feminista, que recuperando el análisis de la interlegalidad de los estudios pioneros, ha incluido la perspectiva interseccional para mostrar cómo las múltiples exclusiones de género, raza, clase y generación, marcan la relación de las mujeres indígenas y campesinas con los sistemas de justicia nacionales y comunitarios (véase Sierra ed. 2004a y Sierra, Hernández Castillo y Sieder 2013). Muchos de estos estudios se han hecho a través de relaciones de colaboración y alianzas con organizaciones indígenas como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero (CRAC) (véase Arteaga 2013, Sierra 2009, 2013, 2014), las Regiones Autónomas Zapatistas (Mora 2008, 2013, 2014), la Casa de la Mujer Indígena en Cuetzalan

(Mejía 2008, 2010, Mejía, Cruz Martín y Rodríguez 2006, Terven 2005, 2009, Terven y Chávez 2013), la Organización de Pueblos Indígenas Mephaa (OPIM) (Hernández Castillo 2017a), por mencionar algunos ejemplos.

En lo personal, las problemáticas plateadas por las mujeres indígenas en el marco de nuestros diálogos políticos, me han llevado a centrar mi trabajo de antropología jurídica, no sólo en el análisis de las limitaciones de la justicia comunitaria, sino también en el estudio del racismo estructural que permea la justicia penal, así como en las posibilidades que el derecho conlleva cuando se logra la participación activa de las mujeres indígenas en los espacios de impartición de justicia indígena, como es el caso de las regiones autónomas zapatistas en Chiapas o de la CRAC en Guerrero.

En los siguientes apartados quisiera abordar dos experiencias de investigación activista en las que he participado en los últimos años, a partir de una antropología jurídica feminista.

La Colectiva editorial Hermanas en la sombra y los talleres penitenciarios

A lo largo de la última década, el equipo de investigación de antropología jurídica del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)⁷ del que soy parte, ha trabajado en torno al impacto de las reformas constitucionales multiculturales en los espacios de justicia indígenas. Nuestro trabajo de investigación se ha unido a las voces que señalan las limitaciones de las llamadas, Reformas Multiculturales, y denuncian la manera en que éstas han sido utilizadas por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y de regulación (ver Hale 2002, 2005, Hernández Castillo, Paz y Sierra 2004). Después de una primera etapa de celebración ante el reconocimiento tardío de los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas, nos dimos cuenta de que las reformas multiculturales, al dejar en las manos de los pueblos y de comunidades indígenas, responsabilidades que antes recaían en el Estado, respondían a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, lo que abona a la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar 2005).

Este contexto parece estar cambiando de manera substancial en la última década. El discurso en torno al multiculturalismo está siendo sustituido por un nuevo discurso que interpela a los pueblos indígenas como pobres que hay que incorporar al desarrollo, o como agentes desestabilizadores que atentan contra la seguridad nacional. En México, una nueva reforma legislativa: la Reforma Constitucional en Materia de Justicia Penal y Seguridad Pública, aprobada en junio del 2008, marcó el cambio de un multiculturalismo neoliberal a un conservadurismo autoritario que, en nombre de la lucha contra el narcotráfico, ha aumentado la vulnerabilidad de los pueblos indígenas frente a la justicia penal, ha militarizado sus comunidades y ha criminalizado a los movimientos sociales.⁸

⁷ Este equipo está integrado por María Teresa Sierra, Rachel Sieder, Mariana Mora y más recientemente se han integrado Carolina Robledo y Dolores Figueroa. En nuestro posgrado se ha formado una generación de antropólogos jurídicos entre los que están Yuri Escalante, Adriana Terven, Claudia Chavez, Ivette Vallejo, Juan Carlos Martínez, Ana Cecilia Arteaga, Morna Macleod, entre otros.

⁸ Se reformaron los artículos 16, 17, 18, 19, 20, 21 y 22; las fracciones XXI y XXIII del artículo 73; la fracción VII del

En este contexto y como parte del equipo de antropología jurídica del CIESAS, me propuse trabajar sobre la experiencia de las mujeres indígenas ante la justicia penal. La limitada información de los censos señalaba que se había dado un aumento de 122% del número de indígenas presos reportados en 1994 con respecto a los datos con los que contábamos para el año 2006 (véase Hernández Castillo 2013). Según el censo de la CDI, para el 2006, de las 214,275 persona presas, 8 mil 767 eran indígenas (4% de la población penitenciaria). La principal razón del encarcelamiento era por participación en la siembra de drogas naturales o en el narcome-nudeo, tipificados como “delitos contra la salud”. La tendencia se reproducía entre las mujeres indígenas presas, en ese año, 57% de las mujeres indígenas presas, habían sido detenidas por ese delito. Esta realidad me llevó a querer revisar los expedientes judiciales de las mujeres indígenas presas para poder analizar cómo las múltiples exclusiones de género, raza y clase habían influido en sus procesos penales.⁹ Sin embargo, la falta de apertura y transparencia del sistema penal mexicano hizo imposible tener acceso a estos documentos.

Fue en la búsqueda de vías de acceso a los expedientes judiciales de las mujeres indígenas presas que contacté a la poeta feminista Elena de Hoyos, quien impartía un taller de escritura creativa en el Área Femenil del CERESO Morelos, conocido localmente como el CERESO Femenil de Atlacholoaya. Éste fue el inicio de un proyecto colectivo en el que he trabajado desde el 2008 y que me ha permitido acompañar los procesos de reflexión y auto-representación, de un grupo de mujeres indígenas y campesinas presas, que en diálogo con otras internas mestizas, han creado un proyecto editorial penitenciario del que soy integrante, la *Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra* (véanse los trabajos de Elena de Hoyos y Marina Ruiz).

Dando continuidad al taller de escritura creativa, “Mujer: escribir cambia tu vida” impartido por Elena de Hoyos, inicié a mediados del 2008 el Taller de Historias de Vida, en el que participaron diez escritoras y diez mujeres indígenas bilingües que compartieron sus historias de vida, todas ellas internas en el CERESO de Atlacholoaya. Este taller tenía, de manera formal, el objetivo de, “capacitar a las participantes en la técnica de elaboración de historias de vida, como un recurso literario y de reflexión sobre las desigualdades de género”.¹⁰ En el marco del Taller que se ha realizado semanalmente desde octubre del 2008 hasta la fecha en que escribo este capítulo (noviembre 2019), cada participante ha trabajado en su proyecto de elaboración de la historia de vida de alguna compañera indígena presa. Una vez al mes, las compañeras cuyas historias estaban siendo sistematizadas, asistían al taller a escuchar los avances, comentar o cuestionar las representaciones, que sobre sus vidas hacían las integrantes del Taller.

artículo 115 y la fracción XIII del apartado B del artículo 123, todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

⁹ Utilizo el concepto de raza para referirme a la manera en que los imaginarios políticos en torno a la diferencia entre indígenas y no indígenas, ha sido biologizada en el contexto mexicano, construyendo jerarquías raciales que reproducen estructuras coloniales. El concepto de etnicidad, hegemónico en los estudios penales, no da cuenta de esta relación de poder, que nos permite hablar de la vigencia del colonialismo interno, y de lo que algunos autores llaman la colonialidad del poder (véase Quijano 2000).

¹⁰ Programa del Taller de Historias de Vida, Coordinado por Aída Hernández y registrado ante la Subsecretaría de Readaptación Social del Estado de Morelos.

A través de esta experiencia he podido constatar la importancia de la historia oral como herramienta de reflexión feminista y como estrategia para desestabilizar los discursos coloniales racistas y sexistas. Si bien es cierto que, las teóricas feministas han escrito mucho sobre la importancia de recuperar la historia de la vida cotidiana y dar cuenta de las experiencias de las mujeres a través de la historia oral, (véase Wolf 1996; Reinharz 1992; Fonow y Cook 1991), no imaginaba la manera en que la reconstrucción colectiva de las historias individuales, podría servir para construir sororidad entre mujeres diversas y para escribir una contrahistoria que pusiera en evidencia cómo colonialidad del poder marca la falta de acceso a la justicia para las mujeres indígenas y campesinas.

En este contexto, la historia oral ha dejado de ser una "herramienta metodológica de la investigadora, para convertirse en un medio de reflexión colectiva que pone en evidencia la manera en que las jerarquías étnicas y de clase, marcaron las distintas trayectorias de exclusión de las internas y su falta de acceso a la justicia. Contrastar experiencias entre indígenas y no indígenas, entre campesinas, obreras y profesionistas, entre homosexuales y heterosexuales, al compartir y reflexionar sobre sus historias de vida, ha servido para hacer evidentes las jerarquías que marcan al sistema de justicia en México y a la sociedad en su conjunto.

Éste fue el inicio de un espacio de diálogo y de construcción colectiva de conocimiento que me ha planteado nuevos retos como académica y como activista. Lo que empezó siendo un taller de escritura, se ha convertido en la *Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra* que ha publicado ya diecisiete libros, diversos artículos para revistas culturales y penitenciarias, además de haber influido para la revisión de expedientes judiciales y la liberación de varias mujeres presas injustamente.¹¹ Durante el año 2015, varias de las integrantes de la Colectiva, ya en libertad, realizaron la serie radiofónica *Cantos desde el Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas*, que es transmitida por la radio local de Morelos y por radio digital, a través del Grupo Internacional de Trabajo para Pueblos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés).¹²

Las voces y reflexiones de las participantes, han confrontado perspectivas etnocéntricas sobre lo que es una vida digna, al cuestionar las perspectivas de "atraso y progreso" que tienden a marcar el contraste entre las vidas de las mujeres indígenas y de las mestizas urbanas. Al compartir sus historias, nos dimos cuenta de que, en la mayoría de los casos, el "sistema de justicia nacional" no representaba un "progreso" ante las formas de justicia comunitarias:

Desde la detención la mayoría sufrimos golpes, maltratos, insultos por parte de los servidores de la ley. Y en algunos casos ciertas extorsiones que no son sometidas a

¹¹ La Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra ha publicado con apoyo de IWGIA y CIESAS el libro/video *Bajo la Sombra del Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas Presas* (2010), re-editado con nuevas historias y un nuevo documental, *Semillas de Guamúchil, Ahora en Libertad* (2015), los libros artesanales, *Fragmentos de Mujer* (2011) y *Mareas Cautivas. Navegando las Letras de las Mujeres en Prisión* (2012), y con una beca del Instituto Nacional de Bellas Artes la colección de tres libros *Revelaciones Intramuros* (2013).

¹² Para escuchar los programas consultar: <http://radio.iwgia.org/temas/mujeresindigenas/8-mujeres-indigenas/184-cantos-desde-el-guamuchil-literatura-nacida-en-la-carcel>

proceso. Mágicamente en el trayecto de la procuraduría al penal, desaparecen los partes médicos y los testimonios de dichas agresiones. Y sí aparecen pequeños renglones que dicen que la acusada, ahora presunta responsable, se presentó sin coacción alguna a rendir su declaración. Los *costalazos* no dejan huella, pero sí un cuero lastimado como el mío. (Águila del Mar 2013, 32)

Compartiendo sus historias de vida, las mujeres indígenas y no indígenas pudieron darse cuenta de que la violencia sexual y doméstica toma formas distintas y se privatiza en los espacios urbanos, pero no desaparece. Contrastar sus historias, reflexionar en torno a ellas y plasmarlas en un texto colectivo, permitió, no sólo hacer una denuncia sobre el racismo, sexismo y clasismo del sistema penitenciario, sino construir nuevas subjetividades a partir de la desnaturalización de la violencia. En los espacios de reflexión colectiva que se crearon para la lectura de las historias de vida, las participantes empezaron a plantear la necesidad de fortalecerse internamente para confrontar la violencia y sobre todo, para enseñarle a sus hijas que se encuentran fuera de la prisión, a no reproducir las formas de relación que ellas vivieron. En un ejercicio realizado en el marco del Taller, las participantes escribieron cartas dirigidas a las mujeres maltratadas psicológica y físicamente:

Rompan con la cadena de estar sometidas por no contar con la estima alta. Re-encuéntrense consigo mismas y consideren su entorno. La vida no debe ser como la vivieron nuestras madres, debemos construir nuestra propia manera de pensar y comunicarnos con nuestra pareja, no repetir las formas de vida de nuestras familias. Tener nuestra propia manera de vivir, saber expresar nuestros propios sentimientos y enseñar a nuestros hijos a expresar sus propios sentimientos tanto con las personas que los rodean como con sus parejas. Saber decir no a la violencia. (Ejercicio de Guadalupe Salgado, en el Taller de Historias de Vida en el CERESO Femenil de Atlacholoaya, 17 de mayo del 2009).

Mujer, si te atrevieras a romper el silencio, tal vez podrías terminar con el patrón de violencia que te rodea y que posiblemente tú misma reproduces. Es entendible que si vivimos en un hogar violento, tarde o temprano reproducimos la violencia... pero hoy te invito a revelarte contra eso que te humilla, pisotea tu dignidad. Escucha, tú eres invaluable, no calles, grita, pelea por tus derechos porque eres al fin mujer. (Ejercicio de Susuki Lee, en el Taller de Historias de Vida en el CERESO Femenil de Atlacholoaya, 17 de mayo del 2009)

Mi experiencia con las internas de Atlacholoaya no ha sido una experiencia única, los talleres literarios han sido una puerta de entrada para muchos académicos al espacio penitenciario. Al respecto, varios analistas han señalado las complicidades que se pueden establecer entre los "instructores" y las autoridades carcelarias, al responder los talleres a las necesidades de control y de domesticación del sistema penitenciario (Ben Olguín 2009). Cómo contenidos de los talleres literarios responden al contexto cultural de los internos y posibilitan, o no, la reflexión crítica, es determinante en el papel hegemónico o contrahegemónico que estos espacios pueden tener.¹³

¹³ Al respecto Ben Olguín (2009) contrasta, la experiencia de Jean Trounstein (2001) con su proyecto de talleres literarios, *Shakespeare detrás de las Rejas* (Shakespeare Behind Bars), en el que la literata enseñaba a las presas,

Paralelamente, las historias de vida escritas por las propias internas, me aportaron un material testimonial único que permitió dar sustento al análisis académico que hice sobre la justicia penal y el racismo institucional (ver Hernández Castillo 2013, Hernández Castillo en prensa). Este trabajo académico sirvió también para la elaboración del guion documental del video, *Bajo la Sombra del Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas en Reclusión*, editado por Meztli Rodríguez, también de manera co-participativa con las internas integrantes de la Colectiva.

No es mi propósito idealizar los diálogos interculturales que se han dado en el marco de este proyecto de investigación activista, en su colaboración, Marina Ruiz reflexiona sobre los retos y limitaciones que hemos enfrentado a lo largo de estos ocho años. No obstante la posición de aliadas que hemos tenido con las mujeres en reclusión, como coordinadoras de los talleres e integrantes de la *Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra*, nuestros diálogos con ellas, han estado marcados por nuestras diferencias étnicas y de clase. Sin embargo, el mantener un diálogo permanente sobre el ¿para qué? de las historias de vida y de los testimonios, ha permitido que estas desigualdades estructurales pudieran compensarse mínimamente, al convertir estas estrategias textuales en formas colectivas de construcción del conocimiento, que se insertan en procesos más amplios de lucha por la auto-representación. Transformar el antiguo papel de las escritoras y de las antropólogas como, “narradoras de historias de vida de otras mujeres”, por el de acompañantes en procesos de sistematización de la historia propia, e inclusive en la formación de proyectos editoriales propios, ha sido parte de nuestros esfuerzos por construir y consolidar espacios de construcción colectiva del conocimiento.

Los peritajes culturales y el acceso a la justicia

Otro de los espacios donde el activismo legal de los antropólogos se ha empezado a desarrollar, es la realización de peritajes culturales (expert witness reports or anthropological *affidavits*), para casos de litigio ante la justicia nacional o en Cortes internacionales. Las reformas multiculturales de la última década han traído consigo, cambios en los códigos de procedimientos penales que permiten el uso de pruebas periciales de carácter cultural. Estos *affidavits antropológicos*, son informes realizados por especialistas que aportan al reconocimiento del contexto cultural del acusado o del demandante, según sea el caso. El objetivo fundamental de los peritajes, es brindar información al juzgador sobre la importancia que tiene la diferencia cultural en el entendimiento de un caso específico. Para muchos antropólogos promotores del

mayoritariamente mujeres de color, teatro inglés del siglo xvi, despreciando los escritos de las propias internas, en contraposición con el trabajo de James B. Waldram (1997), quien retoma la pedagogía de Paulo Freire y a través de los talleres, recupera la espiritualidad y los conocimientos tradicionales de población nativa presa en Canadá. Sara Makowski por su parte, plantea que el Taller Literario que se llevaba a cabo en el Reclusorio Preventivo Femenil Oriente en la Ciudad de México, donde ella realizó su investigación, era un espacio de contra poder: “En el Taller de Literatura se habla y se dice lo que en ningún otro rincón de la prisión de sentenciadas se puede siquiera nombrar. Allí se socializan las angustias y se toma conciencia, en forma grupal, de las vías para transformar la queja y el dolor en juicio crítico” (1994, 180).

uso del peritaje cultural, este representa un avance en las posibilidades de acceso a la justicia para los pueblos indígenas. Laura Valladares, integrante de la directiva del Colegio de Etnólogos y Antropólogos de México (CEAS), una de las asociaciones profesionales que certifica a los peritos, señala al respecto: “El peritaje cultural tiene un papel relevante en tanto que coadyuva a la construcción de procesos de procuración de justicia en condiciones de mayor equidad para los pueblos indígenas y sus miembros, y contribuye de igual manera a crear escenarios de pluralismo jurídico (...) se trata de una herramienta que permite entablar una relación dialógica entre el derecho positivo y los sistemas normativos indígenas, así como en la construcción de una sociedad respetuosa de la diversidad cultural” (Valladares 2012, 11-13).

En el contexto mexicano, la modificación al artículo 2º Constitucional en agosto de 2001, conocida como la Ley de Derechos y Cultura Indígena, trajo consigo modificaciones en los Códigos Federales de Procedimientos Penales, reconociendo el derecho a contar con un traductor cuando el demandante o el acusado no hablaran bien español y la posibilidad de ofrecer dictámenes periciales sobre los factores culturales que incidieran en el hecho a juzgar.¹⁴ Antes de estas reformas, los abogados que defendían a acusados indígenas, algunos de ellos defensores pro bono del Instituto Nacional Indigenista (INI), con el fin de disminuir una pena, o de liberar a un indígena preso, apelaban al ya derogado artículo 49 bis del Código Federal de Procedimientos Penales que consideraba una reducción de la pena a quienes estuvieran en condiciones de un “extremo atraso cultural” es decir, se apelaba a un artículo que reproducía el racismo de la sociedad mexicana. A pesar de las reformas multiculturales, este argumento sigue siendo utilizado por muchos abogados, quienes a pesar de sus “buenas intenciones”, reifican y reproducen en su defensa, las perspectivas racistas sobre los pueblos indígenas (ver Escalante, 2015).

Si bien el uso de peritajes culturales puede representar un avance en el acceso a la justicia, frente a las perspectivas racistas que apelaban al “atraso cultural”, se trata de una herramienta jurídica que trae nuevos dilemas éticos y epistemológicos a los antropólogos que reivindicamos el activismo legal. En cierta forma se reproducen las jerarquías en torno al conocimiento, legitimando el conocimiento cultural del antropólogo sobre el de los mismos pueblos indígenas. Somos los antropólogos los que tenemos el conocimiento cultural legítimo que puede ser reconocido por los operadores de justicia, y en ese sentido, tenemos la última palabra en torno a lo que es la “verdadera práctica cultural indígena” o el “verdadero derecho indígena”.

El papel del antropólogo como “traductor cultural” ante los operadores de la justicia del Estado se complica aún más, al tener que aceptar las reglas del discurso jurídico en donde las perspectivas complejas y contextuales del análisis antropológico, muchas veces no tienen cabida. En Australia, en donde los antropólogos tienen un largo camino recorrido en la elaboración de peritajes culturales en apoyo a la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales para los pueblos aborígenes, David Trigger describe las contradicciones que enfrentan al

¹⁴ En el Distrito Federal estas modificaciones al Código de Procedimientos Penales reconociendo el derecho al traductor y al peritaje cultural se realizaron desde enero de 1991, siendo una legislación pionera en las reformas culturales en materia de justicia.

aceptar las “reglas del juego” de la justicia estatal: “a tension here between the necessity for a researcher to fit investigations into this legal context, yet maintain professional independence such that one’s own disciplinary standards and practices are not swamped by the force of the legal process” (Trigger 2004, 31-2).

El proceso legal, por ejemplo, necesita “verdades positivas” en torno a la cultura de los pueblos indígenas, lo que muchas veces implica reproducir representaciones esencialistas de sus culturas. Implica también que la diversidad interna de las comunidades, las distintas perspectivas en torno a la cultura y la tradición que existen entre géneros y generaciones, quede invisibilizada por descripciones culturales homogeneizadoras.

Entonces, ¿cuál es la salida ante estos dilemas? ¿Mantenernos al margen de los espacios jurídicos y dejar que las “tecnologías de verdad” que se usan en los sistemas legales los sigan construyendo como “atrasados culturales?” Mi opción ha sido, buscar formas más participativas y dialógicas de elaborar los peritajes, para que el proceso mismo de elaboración del peritaje pueda contribuir a la reflexión colectiva en torno a los discursos de poder que subyacen a los discursos y las prácticas del derecho.

El peritaje antropológico para la defensa de Nestora Salgado

El espacio de la Torre Médica de Tepepan, nosocomio exclusivo para quienes purgan una condena en los reclusorios de la Ciudad de México, es muy diferente del espacio penitenciario de Atlacholoaya donde realizaba mi trabajo de investigación-colaborativa con mujeres indígenas y campesinas presas. Podría pensarse que es una habitación de cualquier hospital del país, a no ser porque es necesario pasar por diferentes esclusas de seguridad fuertemente custodiadas. Ahí conocí por primera vez a Nestora Salgado García, comandanta de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, quien desde el 21 de agosto del 2013 se encontraba detenida, con tres procesos legales llenos de contradicciones. Nestora fue trasladada a Tepepan desde una cárcel de alta seguridad de Tepic, Nayarit, el 28 de mayo del 2015, después de una huelga de hambre que casi le cuesta la vida.

Llegué a este espacio penitenciario para trabajar con ella en su historia de vida, pero en un contexto muy diferente al de los talleres de escritura de la *Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra*. Nestora estaba aislada y no había manera de crear un espacio colectivo de reflexión como el que tenemos en Atlacholoaya. Se trataba de reconstruir, a través de entrevistas a profundidad, su trayectoria de trabajo en la justicia comunitaria y su historia personal, para la elaboración de un peritaje antropológico solicitado por sus abogados defensores. Este informe pericial tendría como objetivo argumentar que los delitos que se le adjudican como “secuestro” y “privación ilegal de la libertad”, fueron detenciones legales realizadas en el marco de un sistema de justicia comunitaria indígena reconocido por distintas legislaciones estatales, nacionales e internacionales.

El peritaje implicó trabajar durante varios meses con Nestora, reconstruir su trayectoria de vida y el contexto político que la llevó a participar en la organización de los habitantes de

Olinalá, para integrarse a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias. Asimismo, conjuntamente con mi colega Héctor Ortiz Elizondo, trabajamos a través de grupos focales con distintos sectores de la CRAC-Olinalá.

La elaboración del informe pericial implicó traducir a un lenguaje académico, accesible para los impartidores de justicia, procesos que ya habían sido descritos por Nestora en sus declaraciones judiciales. Contextualizar el accionar de la policía de Olinalá en el marco de procesos más amplios de reconstrucción de la justicia comunitaria, y ubicar el ejercicio de la justicia propia en marcos los legales e internacionales. Implicaba también, sistematizar la memoria colectiva de los integrantes de la CRAC, tarea que el equipo de antropología jurídica del CIESAS realizaba desde hacía varios años (véase Arteaga 2013, Sandoval 2005, Sierra 2004b, 2009, 2014). Estos estudios han dado cuenta de los retos y los logros de un sistema de justicia indígena creado en 1998 bajo el nombre de Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducación, que está representado por la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria (CRAC-PC). No se trata de un sistema de “justicia ancestral” de un solo pueblo indígena, sino de una red de cooperación entre comunidades y pueblos con distintas tradiciones, cosmovisiones y lenguas, comunidades que tenían sus propias estrategias de resolución de conflictos y que se unieron para crear un sistema común de autoprotección y de ejercicio de la justicia. Este sistema de seguridad y de justicia está basado en una estructura de autoridad, encabezada por una asamblea regional fundada, a su vez, en asambleas comunitarias, mismas que garantizan la transparencia y el ejercicio democrático.

Los procesos de reconstitución del derecho indígena y la importancia de lo “comunal” en la concepción de la justicia; el papel de las mujeres en la re-conceptualización de los llamados “usos y costumbres”, y el impacto de las reformas multiculturales en estos espacios de pluralismo jurídico, habían sido analizados por nuestro equipo de investigación (ver Arteaga 2013, Sierra 2004b, 2009, 2014). El peritaje implicaba recuperar parte del camino andado, para contextualizar el trabajo de la CRAC-Olinalá en el marco más amplio de los procesos de reconstitución de la justicia indígena. En el peritaje fue necesario mostrar que la policía ciudadana, comandada por Nestora Salgado, pertenecía al sistema de seguridad y de justicia indígena conocido como CRAC-PC y que, por lo tanto, sus actos de impartición de justicia se encontraban avalados por el artículo 37 de la *Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero*.

Mediante entrevistas individuales y colectivas recuperamos la memoria histórica en torno a la justicia comunitaria de los olinaltecos y los procesos más recientes, a través de los cuales, se tomó la decisión de integrarse al sistema regional de justicia indígena. Documentamos cómo, ante el contexto de violencia e impunidad que reinaba en el municipio, con una fuerte presencia del crimen organizado, los habitantes de la comunidad invitaron a los coordinadores regionales de la CRAC del municipio de San Luis Acatlán, a compartirles sus experiencias en la construcción de un sistema de justicia basado en el derecho propio. A los dos meses de integrada la policía comunitaria de Olinalá, en diciembre del año 2012, se realizó un taller de capacitación sobre la justicia indígena y los principios de funcionamiento de la CRAC. En este taller participaron unos cuatrocientos policías comunitarios, incluyendo a mujeres y hombres

ancianos de *conocimiento*, algunos de los cuales habían participado en las Rondas Campesinas existentes a principios del siglo pasado y estaban familiarizados con los principios de la justicia indígena.

A partir de este taller y mediante un proceso de consultas populares en asambleas barriales y visitas casa por casa, se cumplieron los requisitos impuestos por la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias. Este compromiso implicó asumir como normatividad el “Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero”, y vincularse a la Casa de Justicia de El Paraíso para el cumplimiento de los procesos de reeducación de los ciudadanos que cometiesen delitos.

Los 43 “secuestrados”, de cuya detención “ilegal” se responsabiliza a Nestora Salgado, son ciudadanos que se encontraban en procesos de reeducación en la Casa de Justicia de Paraíso, en el municipio guerrerense de Ayutla de los Libres, quienes fueron liberados por efectivos del ejército mexicano en un operativo regional en agosto del 2013. Estas personas habían sido detenidas por las distintas policías comunitarias de la región. Ninguna de las personas liberadas mencionó a Nestora Salgado en sus declaraciones, ni se han presentado a los careos para ratificar sus denuncias. Mediante entrevistas con algunos de los detenidos pudimos documentar las actividades realizadas durante el proceso de reeducación, que consistieron en la realización de trabajo comunitario, según las capacidades y habilidades de cada quien, así como charlas periódicas con ancianos y autoridades de la CRAC sobre la importancia de cambiar las actitudes y los comportamientos que llevaron a su detención. No es mi intención describir en detalle los tres peritajes realizados, cada uno vinculado a un proceso legal diferente,¹⁵ sólo señalar los retos que implica este tipo de activismo legal, por el contexto de violencia en el que se realizan las investigaciones y por las jerarquías que se reifican con nuestros informes periciales.

Todos estos procesos ya habían sido descritos en las declaraciones de Nestora, nuestro trabajo consistió en sistematizar, contextualizar y describir analíticamente los principios y funcionamiento de la justicia indígena en la región. Nuevamente estábamos ante el reto ético-político de reproducir jerarquías epistemológicas que ponían nuestro conocimiento especializado por encima de los conocimientos locales de los y las integrantes de la CRAC. Ante este dilema, optamos por darle un lugar central en nuestro peritaje, a la historia oral de los integrantes de la CRAC, tanto a los integrantes de la policía comunitaria de Olinalá, como a quienes compartían la experiencia de la reclusión como Gonzalo Molina, Coordinador de la Casa de Justicia de Paraíso, preso en Chilpancingo, desde noviembre del 2013, tras su participación en una serie de movilizaciones que demandaban la liberación de Nestora Salgado.

Responder al cuestionamiento, “Que expliquen los peritos las circunstancias sociales y culturales que llevaron a la inculpada a participar en el sistema de justicia y seguridad de la

¹⁵ Los tres peritajes realizados por el etnólogo Héctor Ortiz Elizondo y por la autora de este capítulo, se refieren a la Causa penal 05/2014 Por delito de Secuestro Agravado, relacionada con la detención de cuatro menores, con la autorización escrita de sus madres, con la intención de rescatarlas de las redes del crimen organizado. Causa penal 196/2013-I P Por Privación ilegal de la libertad contra las 43 personas detenidas en la Casa de Justicia de Paraíso. Causa penal 48/2014 Por Privación ilegal de la libertad contra cinco personas involucradas en un caso de abigeato.

CRAC”, implicó reconstruir, en diálogo con Nestora, su historia de vida y sus trayectorias de exclusión. Debido a las estrictas reglas del sistema penal mexicano, no se nos autorizó usar ninguna grabadora, por lo que estas entrevistas se realizaron con el apoyo de la historiadora Nancy Salais, quien tomaba notas de nuestros diálogos y posteriormente los transcribía. Ese mismo material era revisado durante la siguiente sesión por Nestora y servía para profundizar en la reflexión sobre el contexto de en el que se dio su detención, marcado por la violencia de Estado, el racismo y la criminalización de la justicia indígena. La transición de la palabra oral de Nestora a la palabra escrita de Nancy, implicaba muchas veces un cambio en los estilos textuales en los que se decían las cosas, las metáforas que se utilizaban y que algunas veces quedaban fuera de la transcripción hecha con la presión del tiempo. Nestora revisaba cuidadosamente lo escrito y si reconocía en la escritura una voz que no fuera la suya, con paciencia corregía nuestra versión de su historia y nos señalaba la importancia de aquellos detalles que habíamos pasado por alto. Este trabajo casi arqueológico de reconstrucción de la memoria, movía muchas emociones en ella y en nosotras, que a veces terminábamos llorando juntas ante la impotencia que sentíamos frente a la impunidad. El etnógrafo neutral y distante, cuya tarea es sólo describir una realidad que después podrá analizar, nunca estuvo presente en estos diálogos entre mujeres, en los que compartíamos la preocupación por darle forma y sentido a una versión de la realidad silenciada por el discurso jurídico. La historia de vida narrada por Nestora, contrastaba con lo que encontrábamos en su expediente judicial, en el que su voz se había convertido en una declaración transcrita y resumida por una secretaria cuyo lenguaje estaba marcado por el discurso de la legalidad.

En nuestras largas conversaciones, que siempre iniciaban compartiendo los detalles de su vida cotidiana en reclusión, nos contó sobre su infancia, qué implicó crecer en una región militarizada, y cómo su padre, Fernando Salgado, hombre de conocimiento, médico tradicional reconocido en toda la región, era continuamente hostigado por el ejército. No sin un dejo de humor, nos describió cómo llegaban a catear su casa buscando alguna pista que vinculara a su padre con la guerrilla de Lucio Cabañas, entonces activa en la región. Lo único que encontraban eran su hierbas medicinales, sus jarabes curativos y, algunas veces, un paciente grave a quien había dado refugio. La casa de don Fernando, como la casa de su hija Nestora décadas más tarde, era un espacio de encuentro, en donde no sólo se daban consultas médicas, sino apoyo solidario a quienes tenían problemas. Estos fueron los valores de solidaridad que Nestora heredó de sus padres.

Como muchas mujeres de la región, Nestora se casó muy joven, y a los 15 ya era madre de la primera de sus tres hijas. Años más tarde migró a Estados Unidos con toda su familia, en busca de una mejor vida. Como migrante indocumentada sufrió, entre otras vulnerabilidades, la violencia doméstica. Fue esta experiencia de violencia lo que influyó en que se acercara a grupos de auto-ayuda, en los que empezó a reflexionar sobre la violencia patriarcal y comenzó a ayudar a otras mujeres migrantes que sufrían los mismos problemas. Las leyes progresistas de la ciudad de Seattle, que protegen a las mujeres víctimas de violencia, le otorgaron la nacionalidad estadounidense, lo que le permitió regresar a México después de 13 años de ausencia.

A su regreso se encontró con otro tipo de violencia patriarcal, la violencia del crimen organizado que tenía sitiado a Olinalá, que cobraba “derecho de piso”, actuaba con total libertad, asesinaba y secuestraba a quienes se negaban a acceder a sus demandas. Su experiencia apoyando a mujeres víctimas de violencia, su compromiso comunitario y su valor para denunciar la corrupción, contribuyeron a formar su liderazgo y a que fuera elegida como Comandanta de la Policía Comunitaria. Cuando los habitantes de Olinalá decidieron organizarse para poner un alto a la violencia y la impunidad, Nestora y la policía comunitaria de Olinalá se integraron al sistema de justicia indígena de la CRAC, reconocido por la Ley 701 del estado de Guerrero, por el artículo segundo constitucional y por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Incluso fueron reconocidos por el gobierno del estado que les dio equipo de comunicación y transporte. Sin embargo, cuando no se limitaron a resolver problemas locales menores sino que empezaron a enfrentar a las redes del crimen organizado, coludidas con los gobiernos locales, sus acciones fueron declaradas ilegales. Al recabar testimonios entre los integrantes de la CRAC de Olinalá, e incluso entre quienes pasaron por el sistema de reeducación, resultó evidente que su condición de género ha influido en la virulencia con la que se ha criminalizado su liderazgo al frente de la comunitaria. Que una mujer se atreviera a denunciar la corrupción del narco-Estado y no aceptará venderse a ningún precio, fue tomado como una afrenta personal por quienes detentan el poder local.

Hacer el peritaje implicó mostrar cómo funciona actualmente el sistema de justicia indígena de la CRAC, la importancia de los procesos de reeducación a los que los detenidos son sometidos, a partir de una concepción de justicia que rompe con la perspectiva punitiva del derecho positivo, además de documentar las múltiples exclusiones que marcaron la vida de Nestora Salgado y que siguen caracterizando su experiencia ante la justicia penal del Estado mexicano.

Las casi cien páginas de su historia de vida, quedaron reducidas a tres informes periciales de quince cuartillas cada uno, que dejaron fuera todas las metáforas, anécdotas y experiencias de dolor e impotencia que caracterizaban su narración. A pesar de nuestra preocupación por ser lo más fiel posible a su versión de la historia, el peritaje demandaba una extensión y un formato que implicó imponer nuevamente el lenguaje de la legalidad. El material transcrito, sin embargo, está en espera de que Nestora pueda re-trabajarlo para contar ella misma su historia.

Su historia de vida, narrada por ella y escrita a cuatro manos, fue fundamental para la elaboración de otros productos de divulgación que contribuyeron a la campaña internacional por su liberación, como fue un programa radiofónico elaborado por la *Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra* en solidaridad con Nestora, en la serie *Cantos desde el Guamúchil* transmitida por la radio de Morelos y por el Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas a través de radio por internet:¹⁶ un programa de televisión transmitido por HispanTv sobre la criminalización de la justicia indígena¹⁷ y una serie de artículos periodísticos en diarios de circulación nacional.¹⁸

¹⁶ Disponible en: <https://soundcloud.com/radio-encuentros/criminalizacion-de-la-justicia-indigena-el-caso-de-nestora-salgado-en-mexico> (Consultado el 14 de agosto del 2020)

¹⁷ Disponible en: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/#!multimedia/c4nd> (Consultado el 14 de agosto del 2020)

¹⁸ Disponibles en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/24/opinion/022a2pol> y <http://www.jornada.unam>

Los tres informes fueron presentados por los peritos en noviembre 2015 en el Juzgado Primero de Primera Instancia en Materia Penal Distrito Judicial de Morelos, en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Guerrero. El 18 de abril del 2016, cinco meses después de presentados los peritajes, Nestora fue liberada. Su liberación fue el resultado de un esfuerzo articulado, entre la presión política ejercida por grupos de solidaridad nacionales e internacionales, el trabajo de sus representantes legales en México, Sandino y Leonel Rivera, así como del equipo internacional encabezado por Alejandra Gonza, de la escuela de derecho de la Universidad de Washington, cuyo activismo legal fue fundamental para lograr que el Grupo de Trabajo sobre Detención Arbitraria de la ONU, declarara ilegal la detención de Nestora Salgado García. Nuestros informes periciales fueron parte de una estrategia jurídica y política más amplia, y contribuyeron a que las sentencias del poder judicial reconocieran la legitimidad de la justicia indígena. La detención de Nestora tenía orígenes políticos, por lo que la presión política y la solidaridad internacional fueron fundamentales para lograr su liberación.

La liberación de Nestora y la lucha política que se articuló alrededor de su caso son un ejemplo de lo que se puede lograr a través de las alianzas políticas y el activismo legal en contra de la criminalización de la justicia indígena. Hoy, Nestora Salgado se ha convertido en una figura política en el escenario mexicano, siendo la primera senadora indígena en el poder legislativo. Antes de aceptar esta candidatura por la coalición de izquierda, *Juntos Haremos Historia*, se comprometió con los integrantes de la CRAC a defender en el Senado de la República, el derecho de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia y a enfrentar cualquier cambio legislativo que facilitara el despojo de tierras indígenas por parte de mega-proyectos (véase Periódico *El Sur* 22 de febrero 2018, 9).

A lo largo de la elaboración de los peritajes, no perdimos de vista que el uso contrahegemónico del derecho, sólo tiene sentido si va acompañado de otros esfuerzos políticos colectivos que permitan diversificar los discursos y las experiencias que hablan en nombre de la justicia y la legalidad.

Reflexiones finales

En este capítulo he intentado mostrar que el activismo legal no tiene por qué estar contrapuesto a la reflexión crítica en torno a los discursos de derechos y en torno a la justicia del Estado. La posibilidad de establecer diálogos interculturales sobre los derechos y la justicia, cuestiona los discursos regulatorios del Estado y es una oportunidad para desestabilizar nuestras certezas y ampliar nuestros horizontes emancipatorios.

Como feminista, la antropología jurídica colaborativa con mujeres indígenas, ha influido en un replanteamiento de mis propias concepciones sobre los derechos de género, y me ha llevado a hacer una autocrítica sobre mis complicidades en los procesos de “borramiento” de otras concepciones y expectativas en torno a la justicia para las mujeres.

[mx/2015/08/03/opinion/019a1pol](http://www.jornada.unam.mx/2015/08/03/opinion/019a1pol) (Consultado el 14 de agosto del 2020)

Las voces y experiencias de las mujeres participantes en los *Talleres Penitenciarios de Historias de Vida*, y el testimonio de Nestora Salgado son una fuente de teorización que nos habla de otras formas de entender los derechos de las mujeres y sus vínculos con los derechos colectivos de los pueblos. Las teorizaciones surgidas a partir de estos espacios colectivos, y de otros que se están creando en distintas regiones de América Latina, dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria histórica de sus pueblos.

Crear conocimiento a partir de diálogos de saberes implica, necesariamente, cambiar nuestra manera de entender la teoría, la metodología y en un sentido amplio, nuestra función como antropólogas y antropólogos en un mundo cada vez más caracterizado por la desigualdad, la violencia y la impunidad.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1981 [1953]. *Formas de gobierno indígena*. Ciudad de México: INI.
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia 2013. “*Todas somos la semilla*. Ser mujer en la policía comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad”. Tesis para optar al grado de maestría en antropología social. Ciudad de México: CIESAS.
- Asad, Talal 1991. “Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”. En *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ed. George W. Stocking, 314-334. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brown, Wendy y Janet Halley, eds. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham: Duke University Press.
- Cervone, Emma, y Cristina Cucurí. 2017. “Gender Inequality, Indigenous Justice and the Intercultural State: The Case of Chimborazo Ecuador.” En *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America*, ed. Rachel Sieder, 120-49. Nueva Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chenaut, Victoria, y María Teresa Sierra. 1995. *Pueblos indígenas ante el derecho*. Ciudad de México: CIESAS.
- Chirix García, Emma Delfina. 2003. *Alas y raíces: Afectividad de las mujeres mayas— Rik'in ruxik'y ruxe'il: Ronojel kajowab'al ri mayab'taq ixoqi'*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.
- Chirix García, Emma Delfina. 2013. *Cuerpos, poderes y políticas: Mujeres mayas en un internado católico*. Guatemala: Ediciones Maya' Na'oj.
- Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra. 2013. *Mareas cautivas: Navegando las letras de las mujeres en prisión*. Cuernavaca: Astrolabio Editorial.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). 2017. “Personas indígenas en reclusión.” En *Informe Anual de Actividades 2017 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos*. Ciudad de México: CNDH.
- Cumes, Aura Estela. 2007. “Las mujeres son ‘más indias’: Género, multiculturalismo y mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones?” Manuscrito inédito.

Cumes, Aura Estela. 2009. "Mujeres indígenas, poder y justicia: De guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones." En *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, eds. Miriam Lang y Anna Kucia, 33-50. Quito: UNIFEM Región Andina.

Escalante Betancourt, Yuri 2015. *El Racismo Judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor.

Fonow, Mary Margaret y Judith Cook 1991. *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Bloomington: Indiana University Press.

Foucault, Michel 1977. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, Nueva York: Pantheon Books.

Hale, Charles 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

_____. 2005. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2002. "National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of the Indigenous Women from Chiapas." En *Gender, Justice Development and Rights*, eds. Maxine Molyneux y Shahra Razavi, 384-413. Oxford: Oxford University Press.

_____. ed. 2010. *Bajo la sombra del Guamúchil: Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*. Con DVD, 41 min. Ciudad de México: IWGIA and Ore-media.

_____. 2013. "¿Del estado multicultural al estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México." En *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*, eds. María Teresa Sierra, R. Aída Hernández Castillo, y Rachel Sieder, 299- 335. Ciudad de México: FLACSO.

_____. 2016. *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle*. Tucson: University of Arizona Press.

_____. 2017a. "Between Community Justice and International Litigation: The Case of Inés Fernández before the Inter-American Court." En *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America*, ed. Rachel Sieder, 29-51. Ciudad de México: Rutgers University Press.

_____. ed. 2017b. *Resistencias penitenciarias: Investigación activista en espacios de re-*

clusión. Ciudad de México: Juan Pablos Editores-IWGIA-Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra-Libera Desarrollo Humano.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, and Héctor Ortiz Elizondo. 2012. "Violación de una indígena Me'phaa por miembros del ejército Mexicano Presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos". *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, enero-diciembre 2012. [http:// media .wix .com /ugd /be8021 _77d60becb 40b41ad80f062e61399bcb3 .pdf](http://media.wix.com/ugd/be8021_77d60becb40b41ad80f062e61399bcb3.pdf) (Consultado el 14 de agosto de 2020)

Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sarela Paz, and María Teresa Sierra, eds. 2004. *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*. Ciudad de México: CIESAS-Porrúa.

Leclerc, Gerald. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Editorial Comunicación Serie B.

Lykes M. y M. Coquillon. 2007. "Participatory and Action Research and Feminisms: Towards Transformative Praxis". En *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*, ed. Hesse-Biber, 297-326. Thousands Oaks, Sage Publications.

Makowski, Sara. 1994. "Las flores del mal. Identidad y resistencia en cárceles de mujeres". Master's thesis. Ciudad de México: FLACSO.

Malinoswki, Bronislaw. (1926) 1982. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.

Mejía, Susana. 2008. "Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan: La construcción de un feminismo indígena, desde la necesidad." En *Etnografía e historias de resistencia: Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, ed. R. Aída Hernández Castillo, 453-502. Ciudad de México: CIESAS-PUEG-UNAM.

_____. 2010. "Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿Construcción de un feminismo indígena?" tesis doctoral. Ciudad de México: UAM- Xochimilco.

Mejía, Susana, Celestina Cruz Martín, and Carlos Rodríguez. 2006. "Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan: La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena." Presentado en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología (RELAJU), Oaxtepec, México, Noviembre 2006.

Méndez Torres, Georgina. 2013. "Mujeres Mayas- Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones." En *Senti- pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*, eds. Georgina Méndez Torres, Juan López Itzín, Sylvia Marcos, and

Carmen Osorio Hernández, 27-63. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.

Méndez Torres, Georgina, Juan López Itzín, Sylvia Marcos, and Carmen Osorio Hernández, eds. 2013. *Senti- pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales.

Moore L. Henrietta 1996. *Antropología y Feminismo*. Colección Feminismo. Valencia: Cátedra.

Mora, Mariana. 2008. “Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare”. Tesis doctoral. Austin: University of Texas at Austin.

_____. 2013. “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad.” En *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*, eds. María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández Castillo, y Rachel Sieder, 195-224. Ciudad de México: FLACSO/CIESAS.

_____. 2014. “Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo.” En *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, ed. Mágara Millán, 155-82. Ciudad de México: Pez en el Agua/Red de Feminismos Descoloniales.

Narayan, Uma 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Nueva York: Routledge Press.

Olgún, Ben. 2009. *La pinta. Chicana/o prisoner literatur, culture and politics*. Austin: Texas University Press.

Painemal, Millaray. 2005. “La experiencia de las organizaciones de mujeres mapuche: Resistencias y desafíos ante una doble discriminación.” En *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas de latinoamericanas*, ed. Martha Sánchez Néstor, 77-87. Ciudad de México: UNIFEM/ILSB.

Quijano, Anibal. 2000. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Nepantla: Views from the South* 1 (3): 533-80.

Radcliffe- Brown, Alfred R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, IL: Free Press.

Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. Nueva York: Oxford University Press.

Ruíz, Marina. 2017. “Flores en el Desierto: Ensayo sobre las Relaciones entre mujeres de adentro y de afuera del Cereso Morelos en el marco de un proyecto artístico- literario.” En *Resistencias Penitenciarias. Investigación Activista en Espacios de Reclusión*, editado por R. Aída Hernández Castillo, 223-237, Ciudad de México: IWGIA-Juan Pablos Editores.

Salgado García, Nestora, y R. Aída Hernández Castillo. 2018. “Nestora Salgado García: Un testimonio de resistencias ante la violencia patriarcal y la criminalización de los pueblos indígenas”. *Desacatos* 57: 168-79.

Sánchez Néstor, Martha, ed. 2005. *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. Ciudad de México: UNIFEM/ILSB.

Sandoval, Abigail. 2005. “No es lo mismo la teoría que la práctica: El ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianeidad de los mixtecos de Buena Vista, municipio de San Luis Acatlán”. Tesis de maestría. Ciudad de México: CIESAS.

Sierra, María Teresa. 1993. “Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena”. *Nueva Antropología, México* 44: 12-26.

_____, ed. 2004a. *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Ciudad de México: CIESAS-Porrúa.

_____. 2004b. “Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad.” *Desacatos* 15-16: 126– 48.

_____. 2009. “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos.” *Desacatos* 31: 73-88.

_____. 2013. “Indigenous Women Fight for Justice: Gender Rights and Legal Pluralism in Mexico.” En *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, ed. Rachel Sieder y John- Andrew McNeish, 56– 81. Nueva York: Routledge.

_____. 2014. “Pueblos indígenas y usos contra- hegemónicos de la ley en la disputa por la justicia: La Policía Comunitaria de Guerrero.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (1): 133– 55.

Sierra, María Teresa, R. Aída Hernández Castillo, y Rachel Sieder. 2013. *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*. Ciudad de México: FLACSO- CIESAS.

Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo, y Lynn M. Stephen. 2006. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde 1990. *Entre la Ley y la costumbre*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.

Stocking, George Jr. (editor) 1991. *Colonial Situations Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, vol 7, ed. Richard Handler. Madison: University of Wisconsin Press.

Terven, Adriana. 2005. “Revitalización de la costumbre jurídica en el juzgado indígena de Cuetzalan: Retos desde el estado.” Tesis de maestría. Ciudad de México: CIESAS.

_____. 2009. “Justicia indígena en tiempos multiculturales: Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio-La experiencia organizativa de Cuetzalan”. Tesis doctoral. Ciudad de México: Doctorado CIESAS.

Terven, Adriana, and Claudia Chávez. 2013. “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del estado: El caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan.” En *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*, eds. María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández Castillo, y Rachel Sieder. Ciudad de México: CIESAS/FLACSO.

Trigger, David. 2004. “Anthropology in Native Title Cases: Mere Pleading, Expert Opinions or Hearsay?” En *Crossing Boundaries: Cultural, Legal, Historical and Practice Issues in Native Title*, editado por Sandy Toussaint, 24-33. Carlton, VIC: Melbourne University Press.

Trounstine, Jean. 2001. *Shakespeare Behind Bars: The Power of Drama in a Women's Prison*. Nueva York: St. Martin's.

Valladares, Laura. 2012. “La importancia del peritaje cultural: Avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS) para la certificación de perito.” En *Peritaje antropológico en México: Reflexiones teórico metodológicas y experiencias*, 11-21. Ciudad de México: Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.

Vargas Vásquez, Liliana Vianey. 2011. *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. Ciudad de México: Instituto Nacional de las Mujeres.

_____. 2012. “Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000– 2008)”. En *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, eds. R. Aída Hernández Castillo y Andrew Canessa, 302-18. Quito: Abya Yala Press-IWGIA.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. 2003. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: SERJUS y CEDPA.

Waldram, James B. 1997. *Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Toronto: Broadview.

Wolf, Diane 1996. *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. Boulder: Westview Press.

Yashar, Deborah. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.

Diálogos Transcontinentales reúne a antropólogos indígenas y no indígenas de México, Canadá y Australia que trabajan en las intersecciones de los derechos indígenas, la defensa y la investigación en acción. Presenta un conjunto de piezas que no toman los paradigmas políticos o geográficos habituales como punto de partida; en cambio, los diálogos particulares de los márgenes presentados en este libro surgen de un rechazo de la jerarquización geográfica del conocimiento en el que el Sur Global continúa siendo el espacio para el trabajo de campo, mientras que el Norte Global es el lugar para su sistematización y teorización.

