



Inflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 6 julio-diciembre 2020

Número 06.

Julio - diciembre 2020



UDXR
Unidad de Investigación sobre
Representaciones Culturales y Sociales

Directora

María Ana Beatriz Masera Cerutti

Editoras

Caterina Camastra

Tania Celina Ruiz Ojeda

Aurelia Valero Pie

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 6, julio – diciembre 2020

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Orlando Aragón, Maxime Laurent Kieffer, Fabián Herrera León, Mario Martínez Salgado, Guadalupe Matus, Emiliano Mendoza Solís, Mónica Pulido, Tania Ruiz Ojeda, Ignacio Silva

Diseño

Amaury Veira Huerta

Asistente Editorial

Patricia Georgina Rico León

Inflexiones, Año 3, número 6, julio-diciembre 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, a través de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la Coordinación de Humanidades, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, teléfono: 55 56 23 73 19, URL: <http://inflexiones.unam.mx>, e-mail: inflexiones@humanidades.unam.mx. Editoras responsables: Caterina Camastra, Aurelia Valero Pie y Tania Celina Ruiz Ojeda. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo del Título: “en trámite”; ISSN: “en trámite”, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsables de la última actualización de este número: Caterina Camastra, Aurelia Valero Pie y Tania Celina Ruiz Ojeda, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Ex-Hacienda de San José de la Huerta, 58190, Morelia, Michoacán, teléfono: 55 56 23 73 19. Fecha de la última modificación: 13 de noviembre de 2020.

El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del comité editorial de la revista o de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se autoriza la reproducción de la revista a reserva de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.

Índice

Fugas

09. José Manuel Cuéllar, ¿Tiene interés filosófico el diario alemán de Emilio Uranga?
35. Jorge Alberto Ruiz Barriga, *La confluencia historia-cine en el filme Morelos*, de Antonio Serrano
55. Fabián Herrera León, Percepciones de derecho internacional y de política exterior mexicana en Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez

Horizonte

Diálogos de saberes y nuevos estudios militantes del derecho Coordinación de Orlando Aragón Andrade

75. Orlando Aragón Andrade, El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México
107. Erika Bárcena Arévalo, Alejandra González Hernández y Lucero Ibarra Rojas, Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones
139. Lucero Ibarra Rojas, Rocelia Rojas Guardián, Guillermina Tapia Fabián y Yunuén Torres Ascencio, La demanda por justicia de género en una autonomía indígena: las mujeres de Cherán contra el feminicidio

Simultáneas

169. Ángel Miquel, *La conquista del espacio. Cine silente uruguayo (1915-1932)*
175. Tania Celina Ruiz Ojeda, *Cine político en México (1968-2017)*
180. Mariana Masera, *Corridos, trovas y bolas de la región de Amecameca-Cuautla. Colección de don Miguelito Salomón*

Anamorfosis

190. Amaury Veira Huerta, Casas Baratas



Fugas

01. Cuéllar

02. Ruiz

03. Herrera



01.

¿Tiene interés filosófico el diario alemán de Emilio Uranga?

Is the German diary of Emilio Uranga philosophically interesting?

recepción: 17 de enero de 2020
aceptación: 11 de marzo de 2020

José Manuel Cuéllar
Universidad Nacional
Autónoma de México

Resumen

El filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) es recordado hoy en día por su *Análisis de ser del mexicano* (1952) y por su posterior labor como periodista político y asesor de Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez y José López Portillo. Es posible tender un puente entre los dos Uranga gracias a la reciente publicación de su “diario alemán” (1954-55). ¿Pueden hallarse en este diario las claves mínimas para comprender el tránsito de una filosofía de honduras ontológicas a la palestra del periodismo político? ¿Hasta qué punto los documentos privados (llámese un diario, una carta, un recado) tienen interés y relevancia filosóficas? Si hacemos nuestro el circunstancialismo de Ortega y Gasset, tal y como lo retomaron en México Samuel Ramos, Leopoldo Zea y José Gaos, la respuesta es “sí”. Los documentos privados son una valiosa fuente de conocimiento filosófico y el diario alemán no sería la excepción.

Palabras clave:

Emilio Uranga, filosofía mexicana, circunstancialismo, diario alemán, Grupo Hiperión

Abstract

The Mexican philosopher Emilio Uranga (1921-1988) is mostly remembered as the author of a brilliant, audacious book, *Análisis del ser del mexicano* (1952), but also as a scathing journalist and an advisor to four presidents: Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez and José López Portillo. It is now possible to draw a line connecting these two aspects of our philosopher, thanks to the recent publication of his German diary (1954-55). Can this diary help us understand better the personal and theoretical circumstances that led Emilio Uranga to prefer political journalism over Academic philosophy? But first, can a private document (such as this diary) be philosophically interesting and relevant? According to Ortegaian circumstantialism, as developed by Samuel Ramos, Leopoldo Zea and José Gaos, the answer is, undoubtedly, yes.

Key words:

Emilio Uranga, Mexican Philosophy, circumstantialism, German diary, Grupo Hiperion

El problema de los dos Uranga

A pesar de ser una figura prismática, el filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) aparece hoy ante nuestros ojos de dos únicas maneras:

1) Como una joven inteligencia irrealizada y autor de un libro intrépido, el *Análisis del ser del mexicano* (1952); un libro al que se le dispensa un trato desdeñoso, por haber servido de instrumento ideológico al naciente Partido Revolucionario Institucional, o un trato condescendiente, por haber formado parte de una moda pintoresca.

2) Como un personaje palaciego y sinietro, carente de escrúpulos y consumido por su propia inteligencia luciferina,

un personaje apestado, infectado por sórdidas rabias e infestado por todos los demonios de la cultura occidental. Y para sus contemporáneos, frontales o adyacentes, siempre significó una amenaza que, justa o injusta, lo asoló, pues Uranga se erigía en

juez y fiscal de vulnerabilidades con una sagacidad que, como alguna vez *Calesero* dijo de los toros, buscaba “herir en lo sensible”.¹

El estudioso de Uranga tiene que habérselas con estos dos focos de atención, ya sea para salvar o negar su continuidad.² La incorporación de Uranga al aparato de gobierno y su trabajo en la tarima del periodismo y tras bastidores, ¿eran o no consecuentes con su “filosofía de lo mexicano”? Uranga partió a Europa en viaje de estudios a finales de 1953, principios de 1954. Lo precedía una fama de genio filosófico en ciernes y un temperamento que él mismo calificaba de “endemoniado”. Estuvo primero en

¹ Armando Gómez Villalpando, *El Nacional de Guanajuato* (7 marzo 1991).

² Es una lástima que estos dos focos hayan acaparado la atención del público, en menoscabo de otras facetas igualmente interesantes de Emilio, como su faceta de crítico literario, presente a lo largo de toda su vida y muy principalmente en su libro *Astucias literarias* (1971) y en su columna “Inventario” de la *Revista de América*.

Alemania, en las universidades de Friburgo y de Colonia; más tarde se trasladó a París. Para mediados de 1957, ya estaba de vuelta en México y en la UNAM. Los pormenores de la estancia europea de Emilio Uranga resultaban hasta hace poco tiempo una incógnita. Oswaldo Díaz Ruanova ofrece una descripción parcial de su etapa parisina en *Los existencialistas mexicanos* (1982). Fuera de este testimonio, y de algunas menciones dispersas y muy puntuales, no disponíamos de suficientes piezas para armar un retrato fiable de este Uranga. Hoy en día, la recuperación de sus cartas a Luis Villoro, su correspondencia cruzada con Alfonso Reyes y su diario alemán (del que más adelante nos ocuparemos in extenso) nos permiten hacernos una rica idea de lo que vivió —y padeció— Emilio Uranga en Europa, y de la impronta que dejó este viaje en su concepción misma de la filosofía. Los textos arriba mencionados (el diario y las cartas) fueron reunidos en un volumen de próxima aparición, *Años de Alemania*, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, la Universidad de Guanajuato y Bonilla Artigas. Adolfo Castañón se ocupó con diligencia y minuciosidad de reunir, organizar, transcribir y anotar las correspondencias. La transcripción, edición y anotación del diario alemán estuvo a mi cargo.

Hay que explicar, en primer término, en

qué consiste esta laguna en la vida y la obra de Emilio, la que va de 1954 a 1957, y por qué debemos suponerla crucial, una etapa de quiebres y reconfiguraciones. Y habrá que explicar, en segundo término, si los documentos privados contenidos en *Años de Alemania*, y en especial el diario, nos sirven para llenar esta laguna y para entender, por fin, el pasaje de una filosofía de honduras ontológicas a un periodismo político mordaz y “batallón”. ¿Hasta qué punto los documentos privados (llámese un diario, una carta, un recado) tienen interés filosófico?

El primer Uranga: un genio con mal genio

A principios de 1947, Leopoldo Zea (1912-2004) motivó a sus alumnos a que formaran un grupo de estudio semioficial. A estas reuniones —tres a la semana— concurrieron Luis Villoro (1922-2014), Jorge Portilla (1918-1963), Ricardo Guerra (1927-2007), Fausto Vega (1922-2015) y Emilio, quien era por entonces ayudante de Zea en la asignatura Historia de las Ideas en Iberoamérica. Las reuniones tomaban lugar en un departamento de la familia Villoro, en la vecindad el Buen Tono de Bucareli, y continuaban en La Rambla, el café Bodón o el café La Habana. Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-

2008), Raúl Cardiel (1913-1999) y Juan José Arreola (1918-2001) fueron otros concurrentes asiduos. El primer objeto de estudio lo constituyeron las Críticas de Kant, analizadas con el rigor aprendido en los seminarios de los exiliados españoles, pero con la exaltación y la fogosidad propias de la juventud.

Los jóvenes estudiosos de Kant adoptaron el título de “Grupo Hiperión” en alusión doble a los poemas de Hölderlin y de Keats, y en alusión a la vieja y presunta querrela entre localistas y universalistas a ultranza. En la mitología griega, Hiperión es un titán, hijo del Cielo y de la Tierra. Con la elección de este nombre, los jóvenes nos daban a entender que su ambición última no era el estudio por el estudio, sino la *búsqueda de una filosofía auténtica y rigurosa*, una búsqueda que heredaban de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y el propio Zea: una filosofía que pudiese pensar y solventar las circunstancias específicas de México, con categorías vernáculas, no importadas, sin renunciar con esto a su vocación universal, a su capacidad de tender puentes con filosofías de otros países ni, menos aún, a su capacidad de servir de faro espiritual y moral ante el desastre europeo.

Zea y los hiperiones, en los albores centelleantes del alemanismo, creían de veras

que había llegado el momento de México para conquistar su *independencia cultural*:

México será culturalmente independiente cuando sus problemas y la solución que a ellos ofrezca concuerden plenamente... Es hacia esta independencia [cultural] que se van orientando en nuestros días diversos esfuerzos. La realidad mexicana es tomada en cuenta cada vez más. El enfoque hacia esa realidad se encierra ahora en una denominación, la de la mexicanidad. Pero se trata de algo más que una denominación, de algo más que un nombre, se está convirtiendo en un ideal a realizar. Hacia el logro de la mexicanidad tiende ahora todo esfuerzo educativo... La mexicanidad es como un sinónimo de realismo, porque la realidad que nos es más inmediata, y por ende, la que mejor conocemos, es México.³

Uranga asimiló mejor que ninguno las palabras de Zea. La búsqueda de una filosofía nacional era solo una instancia de un proceso de mayor envergadura y trascendencia: la batalla por la independencia cultural de México. Si podíamos decir de

³ Leopoldo Zea, “México y su independencia cultural”, *El Nacional* (13 abril 1947).

nuestro petróleo, como de nuestra pintura y de nuestra poesía, que ya eran nacionales, no podíamos decir lo mismo, empero, de la filosofía, dependiente aún del “utensilio europeo”. Hasta que la disciplina filosófica —cúspide del pensamiento— no se “nacionalizase”, no podríamos hablar propiamente de una plena independencia cultural. “A la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación” (Uranga, 1950: 3). Lo que las artes entreveían borrosamente debía ser clarificado por la filosofía. La “nueva patria” surgida de la Revolución estaba necesitada todavía de la concepción filosófica —el acto de nombrarse a sí misma y de dotarse de un aparato interpretativo.

Emilio, sin embargo, sabía muy bien que la “Revolución pensante” de los filósofos y la “Revolución planificada o institucionalizada” de los políticos no eran la misma cosa. Cualquier similitud no rebasaba el ámbito de las apariencias. Cuando los jóvenes economistas del gobierno extendían un índice acusador al indio dormido y luego, blandiendo por los aires ese mismo índice, señalaban el rumbo ascendente de “la Revolución en su fase industrial” no hacían más que interpretar a México como una cornucopia de riquezas desaprovechadas y a la “nueva patria”, como una promesa de bonanza material. A esta

concepción grosera y sensual de la Revolución había que anteponer, desde la filosofía, una concepción más modesta. Si algo había puesto de relieve la gesta heroica de 1910, era la pobreza insufrible del campesino, la vulnerabilidad de los cuerpos —cuerpos harapientos y despellejados—. La Revolución nos había recordado, en suma, “la modestia de la condición humana” (3). Y esta era una lección que no podíamos echar en olvido. No nos podíamos dejar engatusar por el engreimiento y la avaricia de los economistas del régimen, so pena de extraviarnos —de extraviar la revolución— en “el más aparatoso exhibicionismo” (3). Uranga, incluso más que Zea, compartía los tétricos temores de Daniel Cosío Villegas en su reciente y ampuloso artículo “La crisis de México”. Bien podía darse

la sangrienta paradoja de que un gobierno que hacía ondear la bandera reivindicadora de un pueblo pobre, fuera el que creara, por la prevaricación, por el robo y el peculado, una nueva burguesía, alta y pequeña, que acabaría por arrastrar a la Revolución y al país, una vez más, por el precipicio de la desigualdad social y económica (Cosío Villegas, 1947: 45).

Tanto Ramón López Velarde, el poeta de Jerez, como Francisco I. Madero, nuestro

“apóstol de la democracia”, habían visto —sin alcanzar a enunciar claramente— el significado radical de la Revolución: ésta no debía limitarse a ser un cambio de gabinete. La Revolución, para de veras ser una y no mera “retórica revolucionaria”, tenía que consistir en una “inversión de los valores”, pero, sobre todo, en una transformación profunda de mentalidad, actitud y sentimientos morales. Tenía que ser una *revolución de las conciencias* y tenía que engendrar *el ser de un nuevo hombre mexicano*. Con la Revolución había nacido una patria “hacia dentro... no histórica ni política, sino íntima... una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa” (López Velarde, 1990: 282). “Pero ¿quién entenderá lo que con esas palabras se nos invita a pensar?”, se cuestionaba Emilio (1950: 3). Lo que en López Velarde había sido una genial “co-razonada” habría de convertirse, por obra de los filósofos, en análisis. “Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado” (3).

El Grupo Hiperión no había errado el nombre. Sólo un titán podía echarse sobre el lomo el problema de México: el problema de consumir la batalla por la independencia cultural, que no difería mucho de

responder a la enigmática pregunta por la Revolución. Los hiperiones no contaban aún con el léxico para responderse. Dominaban el instrumento “fenomenológico” y “existencialista” —una vasta colección de terminajos que el mismo Gaos manejaba con sumo tiento—, pero adolecían de una “malla” categorial y una fraseología aptas para apresar la realidad del mexicano. No podían caer en la tentación fácil de abrir por la mitad algún grueso volumen de la biblioteca y entresacar de allí, sin ton ni son, algunas expresiones sonoras. Tampoco podían confundir su objeto de estudio. La Revolución lopezvelardeana, “íntima y cordial”, poco o nada tenía que ver con la Revolución industrializada, muy inclinada ésta a lo pomposo, lo multimillonario y lo epopéyico. En este asunto Emilio era enfático: “En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre” (3). El manantial espiritual de la Revolución amenazaba con secarse pronto si no despejábamos la cortina de humo de las palabras y penetrábamos en la esencia de esta Revolución. Más —o a la par— que una campaña de recuperación económica, lo que México necesitaba perentoriamente era una campaña de recuperación de su ser.

A pesar de la mala fama que nimbaba al existencialismo francés, a pesar de los rumores que poco a poco llegaban de Francia

y que lo tildaban de “vanidosa charlatanería” y de “patética actitud de repulsa”,⁴ los hiperiones —azuzados por Emilio— se volcaron al estudio de Sartre. Este alejamiento de la ortodoxia heideggeriana supuso un abierto acto de rebelión en contra del magisterio de Gaos. No bien terminaba de traducir *El ser y el tiempo* cuando ya sus discípulos ponían en tela de juicio su actualidad, relegándolo al desván de lo viejo y lo pasado de moda. Sartre no fue para los hiperiones un modelo a seguir, sino un compañero —lejano y cercano a la vez— de inquietudes y aspiraciones.

En julio de 1948 los hiperiones saltaron al escenario público con una serie de conferencias sobre el existencialismo francés. La conferencia de Emilio Uranga versó sobre “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”. Las palabras inaugurales de Emilio fueron de reconciliación y casi de disculpas por haberse desentendido de Francia durante largos años y por haber preferido en su lugar la dirección ideológica de los alemanes. Tres meses después, en octubre de 1948, la Facultad de Filosofía y Letras y el Grupo Hiperión organizaron una serie de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea*. Emilio dictó la ponencia “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” (viernes 8 de octubre). El aula José Martí estuvo abarrotada.

Gaos aprovechó los cursos de invierno para externar su molestia. “El existencialismo francés es una posición de retraso frente a Heidegger, una especie de vuelta a Husserl, con la inevitable acentuación del momento de la conciencia” (Uranga, 1949: 1). Gaos no supo o no quiso ver que los intereses de los hiperiones se mudaban rápidamente de Sartre a una “filosofía de este nuestro ser”. Ellos no harían filosofía sobre libros de filosofía. Tenían asuntos más urgentes y auténticos en que fatigarse.

Una vez aliviada la potestad de Gaos-Heidegger, con el existencialismo francés en ristre, con todos los reflectores apuntándolos y con el beneplácito del director de la Facultad y de Fernando Benítez (director de *Novedades*), los hiperiones estaban en inmejorable posición para llevar a su punto culmen la secular tradición mexicana de autoconocimiento (autognosis), una tradición que pasaba por Caso, Vasconcelos, Reyes, Ramos y Zea, sin contar a los poetas (López Velarde), los pintores (la tríada canónica de muralistas) o los dramaturgos (Rodolfo Usigli, cuyo *Gesticulador* se había estrenado en Bellas Ar-

⁴ Roger Caillois, “Huéspedes de México. Más allá del existencialismo”, *Suplementos culturales de El Nacional* (16 marzo 1947).

tes en mayo de 1947). En un movimiento típicamente hegeliano de la conciencia, la pregunta sobre lo mexicano, luego de transitar por las artes, desembocaba en el plano autorreflexivo de la filosofía.

La filosofía de lo mexicano acababa de hacer explosión. Se avecinaba un alud de conferencias, congresos, entrevistas y una colección de libros auspiciada por Porrúa y Obregón que albergaría, entre otras joyas, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), de Zea. Prácticamente no hubo intelectual que no sumase su pluma a la causa de los hiperiones. El propio Octavio Paz, desde la distancia, se dejó arrastrar por el frenesí de la filosofía de lo mexicano. De este sucumbir a la tentación de la moda surgió, en 1950, *El laberinto de la soledad*.

En 1952 Emilio dio a la imprenta un pequeño libro con el pomposo y ambicioso título de *Análisis del ser del mexicano*. Hoy se tiene a este libro como el más acabado y el más perdurable de nuestro filósofo, pero también se le tiene —y esto es una pena— como una curiosidad de gabinete o una reliquia polvosa. Este *Análisis* estuvo al centro de la explosión de la filosofía de lo mexicano y aún puede leerse —utilizarse, recuperarse— como un denodado esfuerzo por afirmar la existencia mexicana de cara a los embates segregacionistas

y colonialistas del mal llamado “humanismo occidental”. Emilio no sólo denunció la “mala fe” —expresión sartreana— de la filosofía europea, su sedicente carácter “absoluto” o “sustancial”, sino que bosquejó como alternativa una filosofía que por fin podría andar sola y que movilizaba conceptos e ideas vernáculos. Tal era el caso de *zozobra*, categoría que Uranga extrajo de la poesía de Ramón López Velarde (*Zozobra*, 1919) y con la que designaba el temple fundamental del mexicano, su no saber a qué atenerse; y *nepantla*, palabra nahua con la capacidad de poner en jaque la síntesis (*Aufhebung*) hegeliana. Estar nepantla es habitar la contradicción sin un afán de superarla, como querría la dialéctica, y sin que este estado de suspenso o de indeterminación atenace la vida del mexicano. Ambos términos, *zozobra* y *nepantla*, sirven a nuestro filósofo para aprehender la insuficiencia constitucional del mexicano. “En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra ‘ley’, estamos ‘neutros’, ‘en medio’, ‘nepantla’” (Uranga, 1952: 397).

Como Antonio Roquentin, el protagonista de *La Náusea*, Uranga quiso plasmar en su libro la experiencia fundamental del hombre, a saber, la experiencia de la *contingencia absoluta*. Captar la existencia de algo en estado puro, esencial, sin esa elaborada malla de significaciones que la

conciencia tiende sobre los objetos y las personas, es caer en la cuenta de que *no hay ninguna razón necesaria* para que eso exista. “Lo esencial es la contingencia — escribió Roquentin-Sartre—. Quiero decir que por definición la existencia no es la necesidad” (1947: 194). No hay razones para que yo mismo exista; mi existencia es absolutamente gratuita. No disponemos del amparo de Dios o de la esperanza en un Juicio Final. Estamos desamparados y desesperados. El saldo no es, sin embargo, la anarquía y la inmoralidad. Que no haya un punto fijo desde el cual definir al hombre no nos exime de responsabilidades, al contrario, nos condena a empuñar, sin excusas, el timón de nuestra existencia. Nos condena a ser libres. El mensaje es doble. Debemos aceptar, primero, la condición originaria del ser humano, su radical contingencia. Debemos asumir, en segundo lugar, la responsabilidad de todas nuestras elecciones. No podemos culpar a Dios o al Hado o a la coerción de un trauma grabado en las profundidades de nuestra psique. No hay garantías últimas de nada ni asideros metafísicos. No hay determinismos, no hay una naturaleza humana inmovible que nos sirva como punto último de referencia. La existencia es un arduo y continuo quehacer que no podemos eludir.

Gaos concedió a Emilio el honroso título

y la aplastante encomienda de ser “la mayor *posibilidad* que tiene México de llegar a poseer un gran filósofo” (Gaos, 1999: 243). Había llegado la hora para esta joven promesa de la filosofía de completar sus estudios y de seguir sus andanzas de mocedad en Europa. Emilio, con su ejemplar del *Análisis* bajo el brazo, acudió a Alfonso Reyes. El presidente de El Colegio de México escuchó complacido sus planes y soltó una exclamación que podía sonar antigaosiana: “¡Ahora, a quitarse la grasa de la Academia! Escriba con sabor y subordínele el saber” (Uranga, 1971: 57). Con estos dos oráculos a cuestas —la de realizarse como genio filosófico y la de desarrollar un estilo—, Emilio Uranga se embarcó rumbo a Europa.

El segundo Uranga: el periodista político y el consejero presidencial

Emilio Uranga volvió a México en marzo de 1957. Se trajo de París “una imagen pública de hombre talentoso y mala persona” (Wimer, 2005: 29). No tardó en reincorporarse a la docencia. Impartió clases de Antropología filosófica en el posgrado de la Facultad de Medicina de la UNAM, grupo de Psiquiatría y Psicoanálisis, que dirigía el Dr. Erich Fromm (junio, julio, agosto de 1957). Dio el curso Filosofía y

Política como profesor invitado en la Facultad de Ciencias Políticas y prosiguió con sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras (Axiología, Filosofía alemana actual, Filosofía contemporánea).

Lo cierto es que Uranga no se hallaba a gusto en el aula. La filosofía había dejado de ser mexicana —había dejado de ser una filosofía *de y para México*, o sea, una filosofía al servicio de la circunstancia y los requerimientos nacionales, en cuyo diálogo enardecido terciaban artistas, comunicadores, historiadores y psicólogos— para convertirse en una filosofía “descastada”, anglófila y con sospechosas pretensiones científicistas.

Si hoy se pregunta qué filosofía es ‘vigente’ entre nosotros, casi se estaría tentado a decir que ninguna. Por hoy se vive en un ‘interregno’, en una época de transición, que después de la ‘orgía’ de su contacto con la publicidad obliga a la filosofía a una ascesis y a un confinamiento. Muchos piensan que para bien de la filosofía pues se ha librado de las distracciones, tan poco filosóficas, como las de intervenir en el diagnóstico de los problemas y vaivenes nacionales (Uranga, 1962: 530).

No había sitio para Uranga en el paisa-

je universitario literalmente pedregoso (la Facultad se había mudado de Mascarones a la funcionalista Ciudad Universitaria). Su filosofía del accidente y su formación germana habrá parecido a las nuevas generaciones una anacronía. Emilio Uranga se había convertido en pocos años en una especie de excentricidad andante que peroraba sobre el romanticismo de Federico Schlegel o que traducía a Jorge Lukács, ¡un estalinista converso!

No estaba en los planes de Uranga perseverar, *vital ni profesionalmente*, en la disciplina filosófica, al menos no como la entendía Gaos, esto es, como impartición de clases y traducción maquinal y vertiginosa de textos.

El escándalo sobrevino en 1959, durante el homenaje que se le tributó a Samuel Ramos en la Facultad. Emilio Uranga tomó el micrófono. Para sorpresa de todos los presentes, lo que brotó de su boca no fue una conmovedora elegía sino una letanía de denuestos que ponía en entredicho el magisterio y el legado del difunto Ramos. Emilio tenía ya los ojos puestos en el periodismo. Acababa de ser nombrado asesor del presidente Adolfo López Mateos y sería cuestión de meses para que su estilo cáustico y mordaz se hiciera sentir en *Siempre!*, *Política*, *Tiempo de México* y *La Prensa*.

El primero de julio de 1960, en Guaymas, el presidente definió la orientación ideológica de su gobierno como “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”.⁵ Las reacciones a esta oscura frase fueron adversas en su mayoría. Pocos estaban dispuestos a descifrar el barroquismo del presidente. Lo más seguro es que a Uranga se le haya comisionado la tarea de llenar de contenido las declaraciones de Guaymas. No era una tarea entre otras. Estamos quizás ante una de las losas más pesadas que llevaba auestas el régimen: una tarea de legitimación de las instituciones y de recuperación por parte del Estado y del Partido Oficial de su ascendiente entre las clases populares; una manera de gestionar, de aplazar el reclamo de democratización, que ya no se contentaba con justicia social y desarrollo estable, sino que deseaba una política de veras abierta y la efectividad del sufragio. Emilio Uranga enseguida otorgó a las palabras del presidente el estatuto de “doctrina Guaymas”. Este fue el debut de Emilio Uranga como periodista y como artífice de los montajes y desmontajes de la oratoria oficial del PRI. “Fueron años de un periodismo batallón... En todo me consultaba con Porfirio [Muñoz Ledo]” (Uranga, 1972: 11).

De profesor de filosofía pasó a ser analista político y consejero presidencial (lo sería de Gustavo Díaz Ordaz, de Luis Echeve-

rría, de José López Portillo). Polemizó de manera violenta y estruendosa con Juan José Arreola, Daniel Cosío Villegas, Carlos Fuentes, Octavio Paz, entre muchos otros. Muy atrás quedó el proyecto humanista, existencialista de los hiperiones y muy atrás el deseo de realizarse como genio filosófico. Emilio optó por erigirse en la conciencia vigilante de la República.

En las décadas siguientes, un coro de voces lo acusaría de venalidad, de vedetismo y de haber entregado su mayorazgo por un plato de lentejas. Muy célebre y temible fue “Examen”, la columna semanal de Emilio Uranga, a partir de 1963 y hasta el año coyuntural de 1968, en *La Prensa*, un periódico no sólo popular, sino el más popular y el de mayor distribución. En “Examen” Uranga acabaría de modelar su personalidad como analista contestatario e irónico de los sucesos y personajes en boga.

El diario alemán: un eslabón perdido

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM está depo-

⁵ Mario Huacuja, “Somos de extrema izquierda dentro de la Constitución: ALM”, *Novedades* (2 jul. 1960).

sitado el diario personal que escribió Emilio Uranga del 7 de febrero de 1954 al 29 de mayo de 1955 (su “diario alemán”).⁶

La caligrafía de las primeras páginas mantiene cierto orden, cierta cadencia y cierto reposo, que nos hacen imaginar —se trata de una conjetura— a un Emilio Uranga dueño de sí, nervioso, pero expectante, con el cuaderno extendido sobre su escritorio o sobre la mesa de un café de Friburgo, la cabeza inclinada con gesto concentrado. Con el correr de los meses y de las páginas su escritura comienza a desbaratarse y a amontonarse, las florituras crecen, se hacen más marcadas; las hampas y las jambas invaden cada vez más y con mayor decisión los renglones superiores o inferiores: denotan, quizás, un espíritu receloso y atormentado, ávido de cambios, de renovación, pero impreciso en su avidez. Lo imagino en esta ocasión recostado sobre su cama a altas horas de la noche. Los últimos folios muestran una caligrafía abigarrada y apremiante, como si la concatenación de las palabras escritas estuviese a la zaga de las ideas. No cabe duda de que se está operando una transformación radical en el autor.

¿Qué repercusiones tiene este diario en la lectura, recepción e interpretación de la obra de Emilio Uranga? ¿Puede ayudarnos este diario a dilucidar mejor su méto-

do y sus procesos creativos? ¿Existe una continuidad o ruptura entre el primer y segundo Uranga (es decir, entre el filósofo ontológico y el periodista político)? ¿Cuál es la naturaleza de esta continuidad/ruptura y en qué puntos o aspectos de su obra se torna patente? ¿El diario puede ser leído como un gozne que conecta las dos etapas de Uranga y que nos obliga a matizar la afirmación de una presunta “ruptura”?

Antes de responder estas preguntas y de abordar de lleno el contenido de este diario, es indispensable justificar su pertinencia como documento *filosófico* o de *interés filosófico*. Para mejor comprender y revalorizar el pensamiento de Emilio Uranga, ¿no convendría atenerse a la lectura y estudio de aquello que escribió y publicó, ya sea en formato de artículo o de libro? ¿Qué o quién nos da licencia para hurgar en su diario íntimo y para querer extraer de allí pautas de comprensión? ¿No estaremos “contaminando” los documentos públicos de Uranga poniéndolos en comunicación con un documento en principio privado? Lo mismo vale para el estudio de cualquier filósofo: ¿qué importancia pueden tener su epistolario, sus notas marginales o, como en este caso, su diario personal? Mi tesis es que los do-

⁶ AEU, c. 1, exp. 2.

cumentos personales tienen cabida en la historia de la filosofía siempre y cuando empleemos un método que no se contente con el análisis de textos desgastados de sus circunstancias. No es, ni por asomo, una tesis novedosa. La historiografía del siglo XX es pródiga en ejemplos. Contamos con la profusa correspondencia de Sigmund Freud, incluyendo cartas en principio ajenas al desarrollo de la teoría psicoanalítica, como aquellas que mandaba en su adolescencia (cuando tenía 15 años) a Eduard Silberstein, un compañero de clase rumano con el que compartía su gusto por Cervantes. Estas cartas fueron publicadas por Walter Boehlich en 1989 y desde entonces han sido (psico)analizadas acuciosamente. En 1985 el filósofo Wilhelm Baum dio a conocer los *Diarios secretos* de Ludwig Wittgenstein, cuyo corte estrictamente biográfico no ha impedido a sus lectores ejecutar una re-interpretación de sus ideas lógicas y matemáticas. En fechas más recientes (2014), salieron a la luz los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, una serie de apuntes inéditos con los que se pretende esclarecer la cuestión de las implicaciones políticas ocultas en los libros del filósofo alemán. La lista de ejemplos es interminable.

¿Por qué en México la historiografía de la filosofía, salvo por contadas y honrosas excepciones, no se ha animado a dar este

paso decisivo hacia los documentos personales y los inéditos? La sola decisión de transcribir y publicar el diario alemán de Uranga pugna por llevar la historiografía de la filosofía de nuestro país a un nuevo nivel de profesionalización. Los historiadores de la filosofía deben ampliar su espectro de referentes y de objetos de estudio; de lo contrario seguiremos dando la espalda a un caudal valiosísimo de ideas.

Están en juego las nociones filosóficas de *idea* y *verdad*. Si por éstas entendemos abstracciones que preservan su validez universal independientemente de la persona, el momento histórico, la cultura o la expresión lingüística que haya atinado a dar con ellas, la lectura de un diario personal es una actividad accesoria y hasta desaconsejable, pues nada aporta, que no sea sesgo y confusión, a estas *ideas* y *verdades*. No hace falta adentrarse en las intimidades de Isaac Newton o repasar su biografía para tener a la ley de la gravitación universal como una verdad inmutable, que precisamente por ser inmutable bien pudo haber sido enunciada por otro individuo en algún otro lugar y tiempo. Puestas así las cosas, el diario alemán de Emilio Uranga, más que ayudarnos, nos estorbaría en la tarea de captar las ideas y verdades alcanzadas por su autor. Tradicionalmente, los historiadores de la filosofía en México han reaccionado a estas

nociones univocistas de *idea* y de *verdad*, que iguala las ideas y verdades de la ciencia con las de la filosofía, proponiendo a cambio otros principios hermenéuticos y otros criterios de lectura.

Apoyado en Wilhelm Dilthey (*La esencia de la filosofía*) y en Max Scheler (*Sociología del saber*), Samuel Ramos escribió una primera *Historia de la filosofía en México* (1943) con el propósito de “buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años” (1993: 20). Ramos no asumió una postura pretendidamente neutral y desinteresada, muy por el contrario, hizo coincidir la tarea del historiador con la de aquel que busca una tradición y un sentido para su existencia presente. Para Ramos, las ideas y las verdades no están desarraigadas de su contexto (político, socioeconómico, intelectual). “Tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía no consista en la mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico” (21). Una historia de la filosofía conciliada o convergente con una sociología del conocimiento filosófico nos obliga a desviar la mirada a documentos que no presentan necesariamente una forma académica de cultivo de la filosofía. “El buscar un sentido filosófico en

obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etcétera, es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada” (21-22). Desde esta perspectiva, tanto el diario personal de un filósofo (o no filósofo), como una pintura o una novela (Frida Kahlo, Juan Rulfo), bien pueden ser la manifestación de una profunda necesidad espiritual de la sociedad y mostrarse por ende útil al historiador de la filosofía en su afán de llevar a cabo —labor simultánea a la exposición de doctrinas— una especie de sociología del conocimiento filosófico. Las doctrinas filosóficas desbordan los textos que pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía.

Leopoldo Zea, en *El positivismo en México* (1943), abunda en la importancia de *circunstanciar* las ideas. Éstas, a diferencia de los astros, no están vagando por el cielo en espera de un observador que las descubra. De ser así, el diario personal de Emilio Uranga “no pasaría de ser una mera curiosidad anecdótica o erudita sin trascendencia alguna” (Zea, 1968: 18). Zea echa mano del circunstancialismo de

José Ortega y Gasset en su crítica a una “historia de las ideas abstractas, descartadas, desligadas de sus creadores”:

Ortega considera que no existen ideas eternas, sino tan sólo ideas circunstanciales. Una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a sus circunstancias. El pensamiento no existe sino como un diálogo con la circunstancia. El hombre cuando filosofa se dirige a su circunstancia y le pide que diga en *humano* lo que ella es (20).

Se colige de lo anterior que el método de interpretación de la filosofía es el histórico. El historiador de la filosofía se ocupa de verdades circunstanciales, o sea, ideas en su concreción histórica. “En vez de abstraer las ideas, se las liga con las demás expresiones de la cultura en que han surgido. Los filosofemas, los conceptos, las verdades de la filosofía son considerados como expresiones de una cierta visión del mundo en la cual participan las demás formas de cultura” (24). Al igual que Ramos, Zea sostiene que las ideas y las verdades de la filosofía también están cifradas en actitudes y actividades que caen fuera del dominio especial de la filosofía. Hay filosofía *más allá* de los textos tradicionalmente filosóficos. El diario alemán de Emilio Uranga no sólo tendría cabida

en una historia de la filosofía en México, sino que constituiría una aportación valiosa para recrear el diálogo de las ideas, y del creador de esas ideas, con sus circunstancias específicas. Es en este diálogo donde reside su valor filosófico:

Si se quiere entender una filosofía, es menester preguntarse por ese fondo del cual es expresión conceptual. Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, qué quisieron, qué soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una determinada filosofía (24).

Huelga decir que un diario personal es una herramienta privilegiada para imbuir de vida (querencias, sueños, dificultades) las ideas filosóficas de un determinado hombre filósofo. La conclusión anterior —un diario personal es o puede ser fuente de conocimiento filosófico— sería refrendada por José Gaos en su texto *En torno a la filosofía mexicana* (1952):

La más sencilla carta familiar, el más humilde ‘documento’ doméstico, puede ser expresión de ideas, quizá apenas conscientes para quienes las expresan de esta misma manera, pero no por ello menos efectivas y operantes en las circunstancia doméstica o familiar: fuente de conocimiento de

estas ideas para el historiador —con ojos para ellas, es decir, radicalmente, con interés por ellas (Gaos, 1980: 26).

Citemos el pasaje en que Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, ofrece su definición de *idea*:

Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una reacción concreta. Es, pues, inseparable de ésta...

[...] *La idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto [...] La idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido” sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la

situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.

La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa, aparece sólo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias (20).

Las condiciones históricas, materiales, anímicas de emergencia de una idea son parte constitutiva e integral de esta idea. Las ideas son *acciones humanas* en su inevitable interacción con un entorno humano. La condición histórica y humana (las que-
rencias, los sueños, las dificultades de que hablaba Zea) es irrebasable.

La tarea de la filosofía —escribió Uranga, pisando los talones a Ramos, Zea, Gaos— es descender desde ese significado tan general a un significado concreto. Enriquecer paulatinamente el sentido de las ideas, viéndolas operar con toda precisión al injertarlas en la vida humana. [La filosofía de las circunstancias] nos previene contra los prejuicios habituales de la verdad absoluta, y nos invita a colocar nuevamente las doctrinas en su suelo nutricional para sacar en claro

los supuestos que les dan vigencia, y los límites de esta vigencia [...] No se trata de un relativismo sino más bien de un relacionismo, que lleva las ideas a los distintos planos de supuestos (1946: 261-62).

Las ideas, como los hombres, viven: unas y otros se copertenecen. De aquí que el trabajo del historiador (de la filosofía en México) conlleve un compromiso personal: su trabajo se complica por el doble desafío de reconstruir la situación concreta en que una idea germinó, averiguando el papel que desempeñaba, y el desafío de saberse él mismo, en tanto hombre, sumergido en el dinamismo de *su* situación concreta. “El imperativo de despojarse de ideas preconcebidas y prejuicios, no se diga simpatías y antipatías, es imposible de cumplir: equivaldría a despojarse de la propia personalidad, y sin ella difícil sería enfrentarse con la historia al historiador, que habría dejado de existir como ser humano” (Gaos, 1980: 29). El historiador actúa en la historia, y hasta podríamos decir que la inventa.

Heidegger se viste pobremente

Friburgo no recibió a Emilio de la mejor manera. Un invierno histórico y una desavenencia amorosa dobló su ánimo. “Como repito a todas horas, estoy entu-

mecido. Años de amargura mataron en mí esa vital curiosidad, esa frescura”.⁷ Para colmo, la Universidad de Friburgo ofrecía a sus ojos un lamentable espectáculo de docilidad y sumisión para con el santo local, o sea, el Chamán de la Selva Negra, Martín Heidegger, en detrimento de la escuela fenomenológica husserliana. “Heidegger se viste pobremente, causa pena ver al más grande de nuestros pensadores ataviado tan miserablemente. Un saco negro, de corte sport, una camisa azul y una corbata roja [...] Voz desagradable que se quiebra en falsete casi a cada minuto. Interrupción a la hora justa, anuncio de una pausa de cinco minutos, lectura monótona sin concesiones, al tendido, sin apertura dramática, exigente. Tiene una manera de eludir la mirada que recuerda a un animal, se lanza sin piedad cuando replica sobre su presa. Su traje no era de casimir, casi me dio la impresión de que era dril, lona”.⁸

Uranga sentía la necesidad apremiante de escribir una obra filosófica “seria”. Quería dar expresión acabada y pulida a su ontología del mexicano. “Estoy formado. Y detrás de mí, no ante mí, está mi pensamiento. Es un bien que no hay que conquistar, sino simplemente procurarle una

⁷ AEU, c. 1, exp. 2, f. 2.

⁸ AEU, c. 1, exp. 2, f. 10.

montura apropiada en que luzca”.⁹ Emilio distaba de contar con las energías suficientes para acometer esta obra seria. Se sentía *desganado*. “En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por cuanto nos rodea” (Uranga, 1951: 137). El eje de sus preocupaciones se inclinaba cada vez más hacia la literatura. “La eficacia literaria es el primer deber de un pensador. No escribir bien, sino con estilo”.¹⁰

Emilio estaba fuera de su hábitat natural. Extrañaba las discusiones eternas y acaloradas de Mascarones y de Reforma. Su inteligencia chisporroteante no terminaba de lucir en el idioma alemán. En compensación, escribía kilométricas cartas a sus amigos... sin respuesta. El dinero que recibía (de El Colegio de México, de la SEP, de Ferrocarriles) era exiguo y apenas le alcanzaba para subsistir. Tenía que hacer malabarismos contables para adquirir libros, discos y tabaco. Las “noticias fatales” que llegaban de México no ayudaron a desentumecerlo. Por decreto del presidente Adolfo Ruiz Cortines, el peso se devaluó de \$8.50 a \$12.50 por dólar. El anuncio se dio sorpresivamente a las 18 horas del 17 de abril de 1954, Sábado de Gloria, para evitar que la gente acudiera al banco a cambiar sus pesos. La devaluación rompió la imagen que tenía Uranga de un México que marchaba con paso firme

a la estabilización y le presentó en cambio la “imagen de México en su irregularidad fea, en su incurable desequilibrio”.¹¹

Desilusionado y con la autoridad de sus padres espirituales deteriorada, el pensamiento de Emilio se adentraba en un callejón sin salida. Tenía que explorar nuevos derroteros. “Quitarse la grasa de la Academia: sí, Don Alfonso, usted me dio este consejo, pero ¿cuál es el disolvente más adecuado?”¹² En estos meses Uranga probó el disolvente del periodismo: leía a diario y con voracidad la prensa europea (*Frankfurter Allgemeine, Le Monde, Carrefour*); seguía con delectación las negociaciones políticas y manifestaba su admiración y asombro por la capacidad de análisis de los periódicos.

Emilio Uranga parecía debatirse entre dos filosofías: 1) la filosofía como disciplina y seriedad, empeño en la creación de una obra de peso académico, y 2) la filosofía como expresión y eficacia literarias, como análisis periodístico de la marcha política y como aprehensión de una verdad huida en la lata de conservas del aforismo;

⁹ AEU, c. 1, exp. 2, f. 34.

¹⁰ AEU, c. 1, exp. 2, f. 8.

¹¹ AEU, c. 1, exp. 2, f. 42.

¹² AEU, c. 1, exp. 2, f. 8.

filosofía como diálogo, poesía, pasión y sensualidad.

Goethe recobrado

En 1955 conoció y se casó con una mesera llamada Ruth Ilse Frieda Netzker Philo (1925-1998). La pareja se trasladó a Colonia. “¿Qué hago en Colonia? A más de sobrevivir estudio a Husserl [...] Se ha fundado aquí un archivo Husserl con copia de todos los manuscritos de Husserl que se conservan en Lovaina. El archivo lo dirige Walter Biemel que [...] es una gran autoridad en este terreno, editor de la *Husserliana* y autor de un célebre ensayo sobre el concepto de mundo en Heidegger. Es un hombre bueno, bondadoso, tímido y humilde, cualidades que en un europeo son rarísimas. Me entiendo muy bien con él, me ayuda en todo y me deja curiosear *ad libitum* todos los manuscritos de Husserl”.¹³

Este cambio de aires no mejoró su humor ni lo arrancó de la modorra, pero sí implicó una modificación sustantiva en su itinerario de lecturas. Si antes descollaban fenomenólogos como Walter Biemel, Ludwig Landgrebe o Eugen Fink, ahora nos damos de bruces con el nombre de Freud y de literatos como Goethe, George Orwell, Aldous Huxley, Thomas Mann,

Xavier Villaurrutia. Uranga ejecutó una depuración de su canon personal y se decantó ostensiblemente por la literatura. “Se me caen de las manos, por ejemplo, Heidegger, Husserl, Sartre, Merleau, Camus, Proust. Me resiste Joyce, Huxley. Se me caen también Mann y Ortega. Aunque Mann no totalmente”.¹⁴

A mediados de 1955 el interés que Uranga profesaba a Goethe creció hasta ocupar el centro de sus actividades. “Vine a Alemania en busca de una filosofía perdida y en cambio he topado con un Goethe recobrado —escribió Uranga a Reyes el 22 de agosto de 1955—. En todo caso me he hecho de unos 200 libros, de y sobre Goethe.” Esta fijación fue en no poca medida provocada y azuzada por la lectura de *Trayectoria de Goethe*, de Alfonso Reyes (1954). De este modo, Reyes fue para Emilio Uranga un mentor en todas las acepciones del término: un padrino que lo becó desde su puesto como director de El Colegio de México y un guía que descubrió para él nuevas y ricas vetas de investigación.

Uranga preparaba la escritura de un ensayo que titularía “Goethe y los filósofos”:

¹³ Carta a Luis Villoro del 31 de enero de 1955.

¹⁴ AEU, c. 1, exp. 2, f. 61.

“una historia, lo más animada que ello sea posible, de las relaciones, que en su dilatada vida, contrajo Goethe con filósofos como Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y otras figuras menores, como el ‘neurasténico’ Moritz”.¹⁵ El ensayo nunca vio la luz, pero la estructura y el contenido bien pueden rastrearse en las cartas a Luis Villoro.

Llama la atención que el diario, a pesar de su entendible falta de estructura (si no nos atenemos tan sólo a la estructura cronológica que un diario exige de suyo), describa un arco casi perfecto. El diario comienza con una breve consideración sobre la filosofía heideggeriana y sus vínculos con Husserl: “La relación entre Husserl y Heidegger es la refutación más decisiva de la dialéctica hegeliana. El paso de una forma a la otra no se hace por necesidad, ni queda asumida la configuración anterior como uno de sus momentos”.¹⁶ Y concluye con un repaso histórico de la irrupción de la filosofía germana en México y su desembocadura en la filosofía de lo mexicano. “[La cultura alemana] ha ayudado a que la cultura propia se entienda y se valore”.¹⁷ Uranga subraya tres fases de este proceso: 1) Spengler y su vaticinio de la caída de Europa, que provocó en los mexicanos una “atmósfera de inminentismo”; 2) *La Revista de Occidente* y su importación de autores como Keyserling; 3)

El magisterio de José Gaos: con él se completó la formación alemana. “Caso no leía alemán, Ramos lo lee, Gaos lo traduce y las nuevas generaciones lo hablan”.¹⁸

Este repaso final exhala un tufillo nostálgico y señala el fin del cuaderno, el fin más o menos definitivo del interés de Uranga por Heidegger y Husserl y el fin del sueño generacional de una ontología del mexicano. No será, sin embargo, el fin de la estancia de Uranga en Europa. En la segunda semana de octubre de 1955 Emilio Uranga se mudó a París con el apoyo del Instituto Francés de América Latina, bajo la dirección de François Chevalier. Sus andanzas parisinas se relatan en la correspondencia con Villoro y Reyes.

Conclusión

Si adoptamos una noción de *idea* circunstancial, concreta y pragmática, resulta que el diario personal de un filósofo puede llegar a ser —según como se conduzca la mirada del historiador— un documento rico

¹⁵ Carta de Uranga a Alfonso Reyes del 11 de agosto de 1955.

¹⁶ AEU, c. 1, exp. 2, f. 1.

¹⁷ AEU, c. 1, exp. 2, f. 70.

¹⁸ AEU, c. 1, exp. 2, f. 70.

en ideas (filosóficas), en tanto que es aquí (y no necesariamente en un tratado aséptico de filosofía) donde mejor se patentiza el diálogo de la idea con su circunstancia, donde mejor y menos disimuladamente se exhibe la idea en su *función viva*.

En una tesitura semejante, Guillermo Hurtado ha acuñado recientemente, y empleado con fortuna, el sintagma “clima de ideas”:

Un *clima de ideas*, como el clima en sentido meteorológico, está conformado por diversos elementos que interactúan para formar un sistema en constante cambio [...] Hay períodos históricos en los que aparecen, predominan y luego se alejan, oleadas de intuiciones, preocupaciones, interrogantes que conforman esos climas que envuelven, como nubes o tormentas, los *campos intelectuales*. Pierre Bourdieu acuñó el concepto de *campo intelectual* para referirse a los espacios sociales de producción de bienes simbólicos. Los integrantes de esos campos son intelectuales, artistas, académicos, editores y burócratas culturales o universitarios que tejen diversas redes de relaciones, coincidencias y discrepancias. Como es de esperarse, dentro de estos campos hay competencia y conflictos,

pero también hay colaboración y acuerdos (Hurtado, 2016: 3).

El sintagma “clima de ideas” tiene la bondad de permitirnos ejercer una historia intelectual sensible al *contexto* y a la *contextualización*, intelectual, en primer y redundante término, pero también psicológica (qué estados de ánimo modulaban la conducta, qué miedos, qué manías), estética (los sonidos, los colores, las texturas en que se encarnan estas ideas), epistemológica (qué resultaba cognoscible o concebible y por qué vías), lingüística (qué palabras se usaban con mayor frecuencia, con qué sentido y en qué espacios). Y todo esto no para dibujar un telón de fondo que a la usanza del teatro barroco italiano levantemos o dejemos caer para producir una ilusión de profundidad. Con la publicación del diario personal de Emilio Uranga no se buscaría recortar su figura sobre un telón, sino apuntar los factores que, obedeciendo a la analogía de Hurtado, confabularon para crear la tormenta perfecta.

Dicho esto, estamos en mejor disposición de afirmar que el diario reabre la pregunta por Emilio Uranga y acicatea un diálogo que no es ocioso sino revelador de ideas (las suyas, las nuestras): ¿quién fue este hombre de “pequeños pero devorantes vacíos” y hasta qué punto nos podemos

fiar de su leyenda negra? ¿Es aún posible —o siquiera deseable— una calibración de sus aportaciones (a la filosofía, a la política, a la literatura)?

La publicación de *Años de Alemania* se arroga la triple originalidad de ofrecer al lector documentos inéditos, de ser un trabajo pionero en el estudio de la filosofía mexicana del siglo XX (haciendo uso de una metodología que incluye la transcripción y anotación de manuscritos) y de avanzar en la resolución (o mejor aún, la *disolución*) de un problema historiográfico de interés, a saber, la presunta dicotomía entre el Uranga filósofo y el Uranga periodista-funcionario.

Referencias

- Cosío Villegas, Daniel, 1947. “La crisis de México”. *Cuadernos Americanos* 2 (marzo-abril 1947): 29-51.
- Díaz Ruanova, Oswaldo, 1982. *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Siles.
- Gaos, José, 1980. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- _____, 1999. *Obras completas. XIX. Epistolario y papeles privados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hurtado, Guillermo, 2016. *La revolución creadora*. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Velarde, Ramón, 1990. “Novedad de la patria”. En José Luis Martínez (comp.), *Obras*. México: Fondo de Cultura Económica. 282-284.
- Ramos, Samuel, 1993. *Historia de la filosofía en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sartre, Jean-Paul, 1947. *La Náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Uranga, Emilio, 1946. “Sociología del conocimiento y filosofía de la cultura”. *Revista Mexicana de Sociología* 2 (mayo-ago. 1946): 227-264
- _____, 1949. “Los cursos de invierno en la facultad de filosofía”. *Revista de la Universidad de México* 30 (jun. 1949): 1-2, 6.
- _____, 1950. “El significado de la Revolución Mexicana”. *México en la Cultura* 94 (nov. 1950): 3.
- _____, 1951. “Ensayo de una ontología del mexicano”. *Cuadernos americanos* 3 (mayo-jun. 1951): 135-148.
- _____, 1952. “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”. *Historia Mexicana* 3 (ene.-mar. 1952): 395-410.
- _____, 1962. “El pensamiento filosófico”. En México: *50 años de Revolución, IV. La Cultura*. México: FCE. 521-555.
- _____, 1971. “Inventario: Atención a dos críticos!”. *Revista de América* 1334 (jul. 1971): 57-58.
- _____, 1972. “¿Quién es Porfirio Muñoz Ledo II?”. *Revista de*

América 1398 (oct. 1972): 11.

Wimer, Javier, 2005. “La muerte de un filósofo”. *Revista de la Universidad de México* 17 (jul. 2005): 27-33.

Zea, Leopoldo, 1968. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Archivos consultados

AEU Archivo Emilio Uranga, Ciudad de México



02.

La confluencia historia-cine en el filme *Morelos*, de Antonio Serrano

The confluence of history and cinema in the film *Morelos*
by Antonio Serrano

recepción: 9 de septiembre de 2019
aceptación: 12 de marzo de 2020

Jorge Alberto Ruiz Barriga
Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En este trabajo sobre el filme *Morelos*, de Antonio Serrano, observaremos, en la confluencia entre historia y cine, los rasgos discursivos que contrastan entre la historiografía sobre la Independencia de México y el relato ficcional cinematográfico, que busca humanizar al héroe José María Morelos y Pavón situando su vida amorosa como eje central de la trama. El drama fílmico refleja al héroe con sus preocupaciones, sus tristezas, sus deseos y sus ideales, emociones que solo pueden representarse en la construcción ficcional y que dejan ver cómo las intenciones del director del filme se distancian de los textos históricos “oficiales”, heredados del Estado revolucionario surgido después de 1910. La interpretación histórica que retoma la película es la misma que rigió la tradición historiográfica del siglo XIX.

Palabras clave:

Independencia de México, José María Morelos, cine, historia, ficción.

Abstract

In this work on the film *Morelos* by Antonio Serrano, we will observe, at the confluence of history and cinema, the discursive features that mark a contrast between the historiography on the Independence of Mexico and the fictional film narrative that seeks to humanize the hero José María Morelos y Pavón by choosing his love life as the central axis of the plot. The filmic drama depicts the hero with his worries, sorrows, desires and ideals; emotions that can only be represented in the fictional construction and that show the film director's intentions to distance themselves from the “official” historical texts inherited from the revolutionary state that emerged after 1910. The historical interpretation that underlies the film follows the tradition of nineteenth-century historiography.

Key words:

Mexican War of Independence, José María Morelos y Pavón, cinema, history, fiction

I. Introducción

En este trabajo partiremos de la idea de que el filme histórico es un producto cuya significación va más allá de lo “puramente cinematográfico”, por lo que nos guiaremos por un enfoque sociohistórico que nos permita integrar en el análisis la relación que guarda la obra cinematográfica con el contexto ideológico. En este sentido, plantearemos la capacidad que tiene el cine para modificar nuestra visión de la historia y los vínculos que unen el pasado y el presente a través de *continuidades y rupturas* (Ferro, 2000: 39 y 190).

Los filmes históricos pueden adoptar tramas o relatos utilizados por la historia escrita tradicional que, en su obsesión por el realismo, asumió los valores estéticos del siglo XIX. Pero sabemos que también pudiera presentarse en ellos un exceso de ficción, así como posibles transgresiones a la realidad histórica, y que existe una tendencia a comprimir el pasado y aislarlo mediante una única interpretación de los hechos históricos (Rosenstone, 1997: 20 y 29).

Lo anterior coincide con la propuesta de Hyden White, quien considera a la “obra histórica” como una estructura en forma de discurso en la cual se combinan datos, conceptos teóricos y una composición narrativa que representa a un conjunto de acontecimientos del pasado. Dicho contenido estructural sirve de modelo para lo que “debiera ser” una interpretación histórica. De ello se desprenden tres estrategias de explicación: la formal, la que se centra en la trama y la ideológica (White, 2014: 9). Para ubicar tales estrategias, White propone lo siguiente: “para la argumentación tenemos los modos de formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo; para la trama tenemos los arquetipos de la novela, la comedia, la tragedia y la sátira; y para la implicación ideológica tenemos las tácticas del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo” (9).

White afirma que, a diferencia de las obras de ficción, las históricas están confectionadas de hechos que existen fuera de la conciencia del escritor; los sucesos

exhibidos en una obra de ficción pueden ser inventados de una manera como no pueden serlo en una histórica. En contraste con un escritor o un director de cine, el historiador se enfrenta con un caos de sucesos ya constituidos, del cual debe escoger los elementos de su relato. Maquila su narración incluyendo algunos hechos y excluyendo otros, exaltando algunos y subordinando otros. Este proceso de exclusión, acentuación y subordinación se realiza con el fin de construir un relato “tramado” por el propio historiador (17).

Esto desencadena el propósito de ubicar la aparición de un relato histórico y sus posibles extensiones, es decir, las modelizaciones que se tejen en distintas narraciones a partir de la realidad histórica, como las provenientes de la literatura, la pintura, el teatro, la música y el cine (solo por citar algunas). Desde de la historiografía se han llegado a tomar escritos de ficción como fuentes de información histórica: Tucídides, por ejemplo, intentó reconstruir las dimensiones de las antiguas naves griegas valiéndose del catálogo de las naves de la *Ilíada* (Ginzburg, 2014: 12, 14, 17, 20-21).

La construcción histórica nos remite a una organización de significantes que sigue un orden cronológico y tiene una estructura de conclusión. Este conjunto represen-

ta ciertos elementos guiados por reglas y conceptos históricos que forman un sistema entre ellos, cuya coherencia depende de la unidad designada por el autor. Con esta disposición cronológica, la historiografía nos plantea un *tiempo para las cosas* como eje y la condición de un *tiempo discursivo*, que es distante del *tiempo real* (De Certeau, 1993: 57).

También debemos señalar, de acuerdo con Rosenstone, que el relato histórico está influenciado por un género narrativo y un lenguaje general impuesto por el historiador; lo que nos lleva a considerar lo siguiente: a) que las narraciones o tramas históricas tienen un inicio y un final; b) los relatos históricos son “de hecho” ficciones narrativas; c) la historia es una recreación del pasado, no el pasado en sí; d) la realidad histórica es un discurso narrativo establecido por las convenciones de género y el punto de vista que el historiador ha escogido; e) el relato histórico no refleja el pasado tal y como fue, al contrario, lo dota de un nuevo significado (Rosenstone, 1997: 36).

Cuando hablamos de cine histórico, entendemos que una película es fruto de una empresa colectiva en la que participan actores, equipo de rodaje, guionista, director, etc., de modo que los acontecimientos históricos que se presentan en ella llegan al espectador después de pasar un doble

filtro, literario y cinematográfico. Además, las películas introducen intertextos que muestran mensajes para ayudar al espectador o influir sobre él a la hora de interpretar las imágenes. Por lo regular a los directores les interesa no solo lo que sucedió realmente, sino también contar una historia que tenga determinada estructura artística y atraiga al mayor número de posibles espectadores. De ahí que una película histórica se convierta en una interpretación de la historia (Burke, 2005: 101).

A lo anterior debemos agregar algunos rasgos del cine histórico tradicional como son: a) la historia al modo Hollywood se plantea como una narración con un inicio, un desarrollo y un final que se representan en una visión progresista de la historia; b) la historia es una trama que presenta individuos heroicos que ofrecen su vida por la humanidad; c) la historia se dramatiza, se personaliza y se dota de emociones que buscan influenciar las creencias (Rosentone, 204: 93).

Una vez explicado lo anterior podemos considerar que en el filme *Morelos*, de Antonio Serrano la historia y el cine forman parte de una estructura narrativa integrada por hechos del pasado y representaciones ficcionales, que se supeditan a un relato preconstruido por al menos dos niveles de *significación*: a) el drama his-

tórico, y b) la ideología liberal que resulta de la interpretación histórica del siglo XIX, modelizada por los historiadores y por el director del filme, quienes dotan de significado ambas estructuras narrativas.

Nuestro objetivo principal radica en identificar estos puntos de inflexión entre la historia y el cine mediante la ubicación del relato, confeccionado en el siglo XIX, que sirvió para empoderar en el imaginario colectivo nacional la fundación del Estado mexicano, a través de personajes históricos como José María Morelos y Pavón. Acto seguido, describiremos el texto fílmico *Morelos* para situar la visión histórica que maneja y la dotación dramática que se le impone al personaje principal. Para finalizar, observaremos en esa confluencia historia-cine los rasgos discursivos que contrastan entre la historiografía sobre la Independencia y el relato ficcional cinematográfico.

II. El relato histórico de la Independencia de México y de sus héroes como modelizador de la identidad y la cultura.

Se sabe que uno de los primeros objetivos del discurso emancipador de las guerras de independencia en la América Hispana fue el de sustituir en el imaginario colec-

tivo a las figuras de la conquista y la penetración colonialista mediante acciones, discursos e imágenes. No es casualidad que, en la primera mitad del siglo XIX, el joven proyecto nacional se enfrentara a la tarea de articular principios y modelos de organización social y política a través de fronteras étnicas, ideológicas, religiosas y lingüísticas (Moraña, 2014: 53). La fundación de las nuevas naciones latinoamericanas se comenzó a fraguar a partir de los eventos y de los personajes que marcaron su surgimiento histórico. Sin embargo, las tensiones y fracturas también fueron parte del proceso y se observaron con mayor notoriedad en la producción simbólica de las nuevas culturas nacionales.

Este surgimiento del nacionalismo y la consolidación de las culturas nacionales ha utilizado diversas estrategias de propaganda, como las imágenes o la escritura. La vía escrituraria, en particular, fue fundamental para la difusión de leyes y decretos, y como medio para la transmisión de las “ficciones fundacionales”. Empero, los productos de la escritura alcanzaron únicamente a los sectores alfabetizados, por lo que debió aplicarse un sistema mucho más amplio de significaciones para abarcar el mundo pluri-étnico hispanoamericano (Moraña, 2014: 57).

Más ampliamente, la mayoría de las veces

la cultura se asocia con la idea de nación o Estado, de ahí que Said afirme que “las naciones mismas son narraciones”. Ejemplos de este desdoblamiento son las fiestas nacionales, los padres fundadores, los textos básicos, etc. (Said, 1996: 51 y 82). En el proceso de ligar la cultura con la nación, aparece inmediatamente la identidad como un constructo articulado por un origen en común y unas tipologías compartidas con otra persona, grupo o ideal. Es muy difícil unificar las identidades, ya que están fragmentadas y construidas a través de discursos y prácticas diferentes, a menudo cruzados y antagónicos (Hall y Gay, 2003: 18).

A la par de la identidad, aparece lo que Hobsbawm llama “invención de la tradición”, es decir, el conjunto de prácticas controladas por reglas de naturaleza simbólica o ritual que buscan infundir determinados valores y normas de comportamiento a través de la repetición. Esto lleva implícita una continuidad con el pasado (Hobsbawm y Ranger, 2015: 9).

Por otro lado, Bauman señala que en la actualidad las necesidades de identidad han cambiado; ya no son necesidades definidas, sino deseo, que es más volátil y efímero. El deseo se convierte en algo insaciable y, con ello, los consumidores guiados por él deben ser producidos cons-

tantemente a expensas de los costos mismos de la producción (Bauman, 2013: 10, 80 y 81).

Aquí nos gustaría detenernos para explicar qué relación guardan las anteriores afirmaciones con la confluencia de la historia y el cine en el filme *Morelos*, de Antonio Serrano. Como pudimos observar, la cultura, y su paso por la identidad, la tradición y la modernidad, nos lleva a colocar el relato histórico como parte nodal de las “narraciones nacionales”. No podemos entender la configuración identitaria de un Estado si no analizamos sus diferentes estímulos de formación y reorientación nacional.

Cuando decimos que la historia es un reflejo de la realidad y el cine es una ficción, estamos proponiendo que cada uno tiene su propia especialización. Sin embargo, cuando agregamos al cine la palabra *histórico*, nos volcamos a tratar de identificar las bisagras que reúnen a estas dos partes. Es ahí cuando necesitamos reflexionar sobre la *realidad* y la *ficción*.

La importancia de los relatos visuales que se encargan de mostrarnos significantes históricos nos insta a tomar en cuenta el cine como un relato más fluido y cargado de un “efecto de realidad” o una “ilusión de realidad”. Es de todos sabido el poten-

cial del cine como fuente histórica; sin embargo, en esta investigación, más allá de utilizar la imagen como documento, nos interesa analizar la confluencia de campos simbólicos entre la historia y el cine.

No debemos olvidar que, si bien en el siglo XIX los Estados latinoamericanos buscaron inventar su continuidad histórica al establecer antiguos pasados mediante la semificción y la falsificación, crearon también himnos nacionales y promovieron la personificación de la nación en símbolos e imágenes. No es casualidad que para el caso mexicano se ligaran las figuras de Hidalgo y Morelos al momento fundacional de la patria.

Identificamos, en particular, a José María Morelos y Pavón como un icono de las narrativas dominantes que han pasado a formar parte de la vida pública del Estado mexicano y que han sido expresadas en el arte popular y elitista, en la socialización escolar, en las conmemoraciones anuales y en otras formas de inmortalización social que, debido a que integran la memoria cultural, quedan vinculadas en presente y futuro. A la par de ello, encontramos que con las celebraciones del bicentenario de la Independencia de México en 2010 se propiciaba el momento adecuado para que se elaboraran productos históricos acordes a las “nuevas necesidades” identitarias del

estado mexicano y del mercado cultural, que cambiaba a los *ciudadanos por consumidores*, como lo señala Bauman (2013).

III. Estructura general del texto fílmico Morelos

Como una extensión de la película *Hidalgo: la historia jamás contada* (2010), se estrenó el 15 de noviembre de 2012 el filme *Morelos* (2012), del director Antonio Serrano. Esta cinta llegó llena de controversias debido a la discreción con la que se obtuvieron los recursos para producirla. Oficialmente fue apoyada por Estudios Churubusco, Astillero Producciones, CONACULTA, los gobiernos de Oaxaca, Guerrero y Michoacán. Sin embargo, de acuerdo con Arturo Cruz Bárcenas, del periódico *La Jornada*, la mayor parte de los 65 millones que tuvo de presupuesto, fueron otorgados por CONACULTA sin licitación ni concurso, con lo que se alimentó la existencia de un tráfico de influencias.¹

Además de la dirección de Antonio Serrano, contó con la participación de Lourdes García y Luis Urquiza en la producción; el guion estuvo a cargo de Leo Mendoza y Antonio Serrano; Serguei Saldívar Tanaka manejó la fotografía; en la composición musical, participó Alejandro Giacomán, y el reparto estuvo protagonizado por Da-

goberto Gama (Morelos), Raúl Méndez (Mariano Matamoros), Gustavo Sánchez Parra (Matías Carranco), Stephanie Sigman (Francisca Ortiz) y José María Yazpik (Ignacio López Rayón).

Al igual que su predecesora, *Hidalgo*, esta entrega sobre Morelos busca desacralizar la imagen del héroe nacional y retratar más al hombre, humanizándolo. De la misma forma, busca alejarse de los textos de historia oficiales en aras de una supuesta crítica al ímpetu caudillista que ha permeado la representación de los héroes nacionales. Sin embargo, cae en la cursilería extrema y termina por degradar las hazañas del personaje histórico en una ficticia historia de amor sensual.² De acuerdo con la opinión de Serrano, la cinta pone énfasis en las hazañas militares de Morelos y su obsesión por tomar el puerto de Acapulco, así como su relación con sus lugartenientes, su participación en el Congreso de Anáhuac y la redacción de los *Sentimientos de*

¹ Cruz Bárcenas Arturo, “En medio de la polémica se estrenará hoy Morelos”, *La Jornada* (15 de noviembre de 2012), p. A12. Recuperado el 30 de enero de 2018.

² Sánchez Marín, Verónica. “Morelos”, *Chilango* (23 de noviembre de 2012). Recuperado el 30 de enero de 2018 de <http://www.chilango.com/cine/morelos/>

la Nación. Empero, el hilo conductor consiste en mostrar sus contradicciones y pasiones —como su supuesta relación ilícita con una mujer de nombre Francisca.³

El filme se divide en seis cortes escénicos: 1) *Crear un ejército de la nada*, 2) *La toma de Oaxaca*, 3) *El sitio de San Diego*, 4) *Los sentimientos de la Nación*, 5) *El desastre de Valladolid* y 6) *El principio del fin*. Para el análisis de esta película optaremos por iniciar describiendo cada uno de los cortes escénicos en los que se fracciona.

Desde el inicio, la narrativa del filme se supedita a la jerarquización histórica del tiempo y el espacio, y propone ser una extensión del relato iniciado en el filme *Hidalgo: la historia jamás contada* —situación que, desde luego, es impuesta por las condiciones propias de la trama histórica—. Un ejemplo de ello es el siguiente intertítulo:

En 1812, tras la muerte del cura Hidalgo, la lucha por la Independencia de México la encabezaban José María Morelos e Ignacio López Rayón. Morelos, un modesto cura rural, logró fulgurantes victorias y tras romper el sitio de Cuautla se prepara “nuevamente a la guerra”.

El itinerario narrativo puede dividirse en los puntos que a continuación se enuncian:

1. *Crear un ejército de la nada*. Efectivamente, tras el intertítulo, que simplifica la noción de guerra, las imágenes van proyectando a un grupo de soldados realistas merodeando y atacando un campamento insurgente integrado por mulatos costeños, dirigidos por Hermenegildo Galeana. Los realistas son repelidos.

Después del énfasis en las peripecias que los insurgentes pasan para adiestrar un ejército, construir armas y conseguir pólvora, aparecen en escena Juan Nepomuceno, hijo de Morelos, que en esta parte es presentado como su “sobrino”, y Francisca, esposa de un oficial llamado Matías Carranco, quien en algún momento de la trama se convertirá en amante del caudillo de Valladolid.

Este sería el primer encuentro entre Morelos y Francisca. Esta relación le proporcionará desde el principio un aire sensual

³ Cruz Bárcenas Arturo, “En medio de la polémica se estrenará hoy Morelos”, *La Jornada* (15 de noviembre de 2012), p. A12. Recuperado el 30 de enero de 2018. <http://www.jornada.unam.mx/2012/11/15/espectaculos/a12n1esp>

al héroe. El capítulo concluye con la decisión de Morelos de nombrar como su lugarteniente a Mariano Matamoros, lo que causa la inconformidad silenciosa de los demás jefes insurgentes.

2. *La toma de Oaxaca.* Aparecen tropas insurgentes tomando Oaxaca. Morelos busca evitar el saqueo, mientras asesinan a los frailes del convento de Santo Domingo. Al obtener la victoria, el héroe es vitoreado por su ejército. Se presenta un altercado entre indios y mulatos, al que le sigue una escena marital entre Francisca y Matías Carranco, quien, al no poder consumir el acto, muestra frustración. Francisca le pide dejar la guerra, pero él declara que sería capaz de todo por el general Morelos. Después aparece el caudillo de Valladolid ordenando que los bienes de los habitantes de Oaxaca sean respetados y, en reunión con sus principales oficiales, analiza las tensiones suscitadas con López Rayón por su favoritismo de sumisión hacia el Rey de España.

La cinta muestra las controversias que se suscitan entre los principales oficiales de Morelos. Destaca, por ejemplo, la pugna de entre Rosáins y Galeana por ser los favoritos. Se destaca también la aparición del periódico *El Correo del Sur*, órgano de difusión del movimiento insurgente dirigido por Bustamante. El primer número

de este periódico se dedica a la toma de Oaxaca, lo que provoca una gran alegría. El caudillo propone establecer el primer gobierno insurgente en Oaxaca.

3. *El sitio de San Diego.* Esta parte inicia cuando Morelos se encuentra con Francisca, quien le pregunta por el paradero de su esposo. El caudillo no sabe qué contestar y se retira. Más tarde emboscan al capitán Carranco, quien es hecho prisionero por las tropas realistas. En el ínter, Guadalupe Victoria y Nicolás Bravo discuten sobre el siguiente paso y proponen tomar Puebla para seguir avanzando hacia la capital. Sin embargo, Morelos les informa que ha decidido tomar Acapulco, para sorpresa de todos. En ese momento el general recibe una carta que trae la noticia de la captura y supuesta muerte del capitán Carranco.

Por la noche, el caudillo aparece en la casa de Francisca para darle la triste noticia y la abraza mientras ella llora su pena. En el camino hacia Acapulco, la pareja pasa más tiempo junta y en un trato discreto comienza una relación amorosa que propicia un embarazo. Mientras los insurgentes asedian Acapulco por más de cinco meses, lanzándose a un suicidio estratégico, Calleja se hace fuerte en México: concentra sus tropas y recupera el centro, el bajío y el Occidente de la Nueva España.

La escena culmina cuando le anuncian a Morelos el nacimiento de su hija con Francisca. Con instinto paternal, el héroe la recibe, mientras otra mujer grita “¡nació la hija del capitán Carranco!”. Después se ve a Carranco escapando de su prisión. El último suspiro de este corte escénico muestra la llegada de Ignacio López Rayón a Chilpancingo y su encuentro con Morelos. Los dos dejan ver sus desavenencias respecto a la idea de la Independencia.

4. *Los sentimientos de la Nación*. Este corte inicia con una imagen nocturna de Morelos recostado con Francisca en su alcoba. En este espacio íntimo, le confiesa sus sentimientos hacia ella y desvela los secretos de su vida: su niñez en Valladolid, sus andanzas como arriero en la tierra caliente, su oficio de cura de pueblo y su responsabilidad como líder del movimiento insurgente. Morelos, extasiado por la intensa felicidad de tener a Francisca a su lado y de forjar una patria, le revela lo que tiene preparado para el “gran día” y comienza la lectura de los *Sentimientos de la Nación* a la luz tenue de las velas de la habitación compartida con su amante y su hija.

A la par, la lectura del importante documento es realizada en el *Congreso de Anáhuac*. Ante tal mensaje el diputado Verduzco exclama: “Señores diputados, los Sentimientos del señor Morelos han

sido la mejor forma de empezar este soberano Congreso de Anáhuac, donde ahora discutiremos el país, el gobierno que queremos” (Escena 4).

Ante esto, se genera una discusión entre Ignacio López Rayón y los diputados por la Independencia, ya que él proponía seguir respetando la autoridad del rey de España, pero la mayoría quería ser independiente y seguir el catolicismo. Más tarde, Francisca encuentra a Matías Carranco, su esposo que había sido dado por muerto, mientras en el Congreso se firma el Acta Solemne de Independencia y se propone que Morelos sea nombrado “Su Alteza Serenísima”. El caudillo, sin embargo, rechaza el título: “¡Señores diputados, agradezco su propuesta, pero humildemente no puedo aceptarla! ¡Yo solo soy un siervo de la nación!” (Escena 4).

Absorta por el encuentro con Carranco, Francisca aparece en su casa. Su antiguo esposo busca reclamar sus antiguos goces, cuando el llanto de la hija de Morelos revela lo sucedido entre su esposa y el caudillo. Carranco, iracundo y decepcionado por la traición del jefe insurgente, corre a encontrarlo para matarlo. Los guardias del Siervo de la Nación lo sujetan y se le perdona la vida. Carranco reclama la afrenta:

MORELOS: *¡Amigo Carranco!*

MATÍAS CARRANCO: *Confíaba en usted ¡Me traicionó!*

MORELOS: *Lo hacíamos muerto.*

MATÍAS CARRANCO: *¡Se robó a mi mujer!*

(Escena 4)

Cuando Morelos era nombrado Representante del Supremo Tribunal Ejecutivo, Matías Carranco destrozaba la casa de Francisca y se la llevaba junto con su hija. El caudillo es avisado de lo anterior y con una actitud de tristeza observa la casa destrozada y vacía. Su hijo, Juan Nepomuceno, llega y lo abraza.

Después de que se recrean estos momentos de la supuesta vida privada del caudillo michoacano, regresan las acciones bélicas, y Morelos se sitúa con sus tropas en las afueras de Valladolid. Las cuadrillas son obligadas a pintarse las caras y las manos para distinguirse, ya que, a decir de los mismos soldados insurgentes, había de todo, “dulce, chile y de manteca”, a lo que se unían las constantes riñas entre negros e indios por cuestiones raciales.

5. *El desastre de Valladolid.* Esta parte de la trama nos remite a una batalla sorpresiva dentro del ejército insurgente que asedia Valladolid, una batalla campal en la que prevalece la confusión y los insurgen-

tes luchan entre sí. Por su parte, Morelos y sus oficiales no entienden lo que pasa y deben defenderse de los ataques en su propio campamento, mientras indios y negros se matan, saldando viejas rencillas raciales. El asedio a Valladolid, cuna del héroe michoacano, se convierte en un verdadero desastre. Cerca del campamento insurgente, aparece Agustín de Iturbide dando instrucciones a los soldados realistas infiltrados en las cuadrillas de Morelos.

Al calor de la batalla, Mariano Matamoros es capturado. Por otro lado, el grupo dirigido por Galeana, con todos heridos y maltrechos, no flaquea en su lealtad al caudillo suriano y a pesar de la derrota decide continuar bajo sus órdenes. Consternados y tristes, Morelos y Galeana lamentan lo sucedido.

Ante la captura de Matamoros, Morelos decide nombrar como su lugarteniente al licenciado Rosáins, quien no ostenta la simpatía de Galeana. Morelos pide a Calleja en una carta intercambiar prisioneros realistas por Matamoros. Lamentablemente, este responde fusilando al prisionero insurgente, con lo que inicia una cruenta matanza de prisioneros por ambos bandos.

Mientras tanto, los miembros del Congreso de Anáhuac debaten sobre las acciones de Morelos: el desastre de Valladolid y el

nombramiento de Rosáins como su lugarteniente sin tener experiencia para la guerra. Algunos, como Verduzco, incluso lo tachan de incompetente y proponen nombrar un nuevo comandante para el ejército.

Morelos aparece en su guarida de la costa del Mar del Sur. Discute con Galeana las acciones del Congreso. El caudillo suriano le recrimina al cura michoacano que sus excesos de confianza con algunas gentes habían fallado, y lo invita a dejar su participación en la lucha y mudarse a su hacienda para sembrar algodón. Pero Morelos prefiere seguir en la guerra. En su lugar, manda a Galeana; ambos se despiden con un fraternal abrazo.

6. *El principio del fin.* Al final de la trama narrativa, el Supremo Congreso destituye a Morelos del mando militar y nombra a Ignacio López Rayón como el nuevo comandante de los ejércitos insurgentes. A su destitución como comandante se une la muerte de Hermenegildo Galeana a mano de los realistas y el indulto de Calleja a los que depongan las armas.

En toda esta desgracia, el momento de luz llegó cuando se promulgó la Constitución de Apatzingán en 1814. En ese ínter, Morelos envió al señor Rueda a pedir ayuda a los Estados Unidos, y con él llevó a Juan Nepomuceno Almonte, sobrino del gene-

ralísimo; a este le encargó cuidar el retrato que le había obsequiado “Tata Gildo”.

Calleja, reunido con las altas jerarquías eclesiásticas y del gobierno virreinal, destaca las acciones de Morelos y su Constitución, dejando claro que “Morelos es un grandísimo militar. Si hubiéramos tenido dos generales como él, hace tiempo que hubiésemos pacificado este país” (Escena 6).

En la reunión con Calleja participa el antiguo colaborador de Morelos, Juan Nepomuceno Rosáins, quien claramente acepta el indulto del jefe realista y traiciona al Generalísimo proporcionando información sobre su paradero. Con el Congreso rumbo a Tehuacán, el campamento insurgente es acechado por el ejército realista y Morelos pide a Nicolás Bravo que proteja a los miembros del cuerpo colegiado insurgente, mientras él repele el ataque de los enemigos de la Independencia.

El Generalísimo y sus tropas se enfrascan en una complicada batalla. Los insurgentes van cayendo poco a poco, mientras Morelos intenta salvarse; sin embargo, el asedio del enemigo logra su captura a través de su antiguo amigo y ahora adversario, Matías Carranco. En prisión el jefe insurgente recibe la visita de Francisca y su hija Guadalupe.

Antes de que el caudillo michoacano sea fusilado, su voz lee una carta dirigida a su hijo Juan Nepomuceno Almonte, a la par que se visualizan imágenes de las principales hazañas de Morelos presentadas por la trama narrativa: la lectura de los *Sentimientos de la Nación*, los discursos patrióticos, la Constitución de Apatzingán, etc. La carta a su hijo dirá lo siguiente:

Mi querido hijo Juan, tal vez en los momentos en que esta escribo, muy distante estarás de mi muerte próxima, morir es nada cuando por la patria se muere, y yo he cumplido como debo con mi conciencia y como americano (Escena 6).

En este filme aparecen personajes históricos como Calleja, Rosáins, Matías Carranco, Mariano Matamoros, Nicolás Bravo, Rayón, Liceaga, Verduzco, Quintana Roo, Bustamante, Guadalupe Victoria, Galeana y Morelos. De todos ellos se buscará modelizar las relaciones personales, intereses y emociones que los persiguieron en sus andanzas independentistas. A la par de describir algunos pasajes históricos, como lo vimos anteriormente, el filme va desmitificando al héroe divino y lo convierte en un héroe humano. Si bien la cinta no se apegó a la rigurosidad histórica, sí retrata de manera fehaciente los logros y las vicisitudes que pasó el ejército

de Morelos para materializar la idea de la nación americana y la “libertad” a través de la Independencia.

Por voz de Morelos se escucha decir: “Ni esclavos, ni indios, ni mestizos, ni criollos, somos todos americanos”. El mismo Morelos es presentado como un hombre preocupado por los saqueos, robos y la destrucción provocada por la guerra, a lo que responde con la creación de un gobierno insurgente; de ahí la necesidad de institucionalizar el movimiento, de proporcionarle un sustento jurídico, el cual se manifiesta en *Los Sentimientos de la Nación*, el Congreso de Chilpancingo y la Constitución de Apatzingán. Además de estadista, cura y general, también se presenta a Morelos como un hombre que es capaz de enamorarse, de sentir, de llorar y de equivocarse. Caracterizado por su humildad, no escapa a las rivalidades y diferencias de los demás jefes insurgentes, quienes se atreven a cuestionar al Siervo de la Nación y llegan a pedirle que reoriente su liderazgo.

A pesar de los lances ficticios contruados en el filme, entre los que sobresalen la amistad de Morelos y Galeana, las discusiones con Rayón, los convites con los jefes insurgentes, los escasos momentos con su hijo Juan Nepomuceno y su relación prohibida con Francisca, en varias escenas

se escucha decir a Morelos que es necesario crear un “país nuestro”, una constitución, leyes que se apliquen, defendiendo así la idea de la América independiente y la verdadera religión.

IV. La confluencia entre historia y cine en el filme

Para identificar los puntos de confluencia de realidad y ficción en el filme referido, es necesario que tomemos en cuenta que en la actualidad la historiografía sobre el tema de la Independencia y sus principales personajes ha planteado una crisis en la visión oficial del discurso histórico. Este enfoque se ha volcado a cuestionar las perspectivas románticas nacionalistas surgidas en el siglo XIX, que tuvieron como fin consolidar el “imaginario de nación e identidad” y se convirtieron en uno de los grandes inventos retóricos de ese siglo. Tales perspectivas fueron modelizadas en el espacio público y en las oraciones cívicas para legitimar al estado mexicano (Annino y Rojas, 2010: 11 y 12).

Las nuevas posturas historiográficas provienen de la proliferación de las perspectivas regionales, que servirían para mostrarnos un panorama más complejo y diverso que el que ofrecían las llamadas “historias oficiales”. En esa misma línea apare-

cieron nuevos estudios de historia social que buscaban explorar las bases sociales de la insurgencia. Otra vertiente provino del carácter moderno y revolucionario del proceso, apropiándose del legado y la simbología patriótica que culminaría con una propuesta de “revolución inconclusa” (Palti, 2010: 174, 176 y 178).

La pregunta sería: ¿cuál de estas dos propuestas tomó el director Antonio Serrano para la estructura narrativa de sus filmes históricos: la propuesta de la llamada “historia oficial” o la de la historiografía académica? Pues bien, como ya lo vimos en el análisis, el filme recurrió a algunos datos históricos, principalmente los emanados de la visión historiográfica del siglo XIX, construida por historiadores como Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, José María Luis Mora y Vicente Riva Palacio. Asimismo, nos pudimos percatar de que los ejes ficcionales de su relato son muy parecidos a las propuestas literarias que Francisco Martín Moreno (2010) y Pedro Ángel Palou (2007) ofrecen en sus respectivas novelas. La literatura, como punto de encuentro entre la historia y la ficción, exalta el sentimiento romántico como eje narrativo de los sucesos padecidos por los principales próceres de la Independencia. Según los objetivos de estos textos literarios, la difusión de los romances de los “padres de la patria” te-

nía como único fin “humanizarlos”.

Estas mismas historias de amor se plasman en el filme y tienen como guía un estilo sensual y trágico, que termina por caer en anacronismos históricos. Un ejemplo de ello es la relación que se le inventa a Morelos con una mujer de nombre Francisca, esposa de Matías Carranco, un capitán amigo suyo. En el filme se describe de la siguiente manera: El capitán Matías Carranco es un fiel admirador y seguidor de Morelos. Un día debe partir a dejar una carta importante dirigida a Ignacio López Rayón, es capturado y las tropas insurgentes lo dan por muerto. Morelos se siente con la responsabilidad de cuidar de la esposa de Carranco, de nombre Francisca; la hace su amante y tienen una hija. Posteriormente, el capitán es liberado, regresa a buscar a Morelos y se encuentra con la cruel noticia que lo lleva a odiar la prócer, llevarse a su esposa y a su hija y, más tarde, pasarse a la filas realistas y convertirse en el captor del cura de Carácuaro.

Francisco Martín Moreno le dedicó un episodio a José María Morelos en su libro *Arrebatos* carnales. En su trama narrativa y en primera persona, Morelos confiesa su amor por Francisca Ortiz, a quien conoció en Tepecoacuilco, en uno

de sus tantos viajes de arriero. Ella también se convirtió en la inspiración de su amigo Matías Carranco, con quien tuvo que competir, y quien finalmente la rapta. Según Francisco Martín Moreno, esta fue la causa que orilló a Morelos a ingresar al seminario para ejercer el sacerdocio en el Colegio de San Nicolás, lugar en el que conoció al padre Hidalgo, a quien comenzó a admirar con gran devoción.

Ante esta supuesta rivalidad entre Morelos y Carranco —que, como ya vimos, no solo ha sido replicada por la literatura, sino también por algunos historiadores—, Carlos Herrejón Peredo, especialista en temas de la Independencia, levanta la mano y asegura que son inventos de los familiares de Carranco para lavar su imagen del escarnio público por haber sido captor de Morelos. Carlos Herrejón afirma que “Matías Carranco sí tuvo un hijo, pero éste fue José Vicente Carranco y fue bautizado a los dos días de nacido en 1820, como hijo de Matías Carranco y de Abelina Marquina. No aparece ninguna Francisca Ortiz. Ésta se hallaba en Oaxaca al menos desde mediados de 1815”. Además, asegura que Francisca Ortiz nunca conoció a Carranco. “El hijo de Morelos fue José Ortiz, nacido muy probablemente en Oaxaca en la primera mi-

tad de 1814. No se sabe si llegó a edad adulta”.⁴

La relación amorosa o meramente carnal entre Morelos y Francisca Ortiz se dio solo en Acapulco, durante el largo sitio del fuerte, en la primera mitad de 1813. “Antes sólo la conoció en Oaxaca de donde era originaria y formaba parte del personal de servicio de Morelos”. De dicha relación nació José Ortiz, nacido a principios de 1814, quien desde entonces vivió en Oaxaca con su madre. Durante los juicios a Morelos tras ser aprehendido en Temalaca, hace más dos siglos, el Siervo de la Nación confesó haber procreado dos hijos: Juan Nepomuceno Almonte, con Brígida Almonte, nacido en 1803, y José Ortiz, con Francisca Ortiz.⁵

Como hemos visto, desde la misma historiografía se han construido diferentes versiones de la Independencia y de sus héroes. Las obras de ficción, como el cine, tampoco han estado exentas de modelizar a través de diferentes núcleos semánticos y ejes nocionales los hechos y las relaciones actanciales de los personajes. En los tiempos actuales, se han dejado atrás los preceptos de que un individuo perteneciente a un Estado nación debe sacrificar el bienestar individual, y hasta la vida individual, por la defensa del Estado. Hoy esto se escucharía cómico y grotesco, ya

que ahora permea el interés por el deseo, no por las necesidades. De ahí que la *humanización/desmitificación* que sufre la figura del héroe se visibilice en el filme mediante una modelización erótica y sensual que se aleja de los hechos históricos.

V. Conclusiones

En la confluencia entre cine e historia que se presenta en el filme de *Morelos* (2012) de Antonio Serrano, encontramos una recreación histórica lineal, con tintes ficcionales propios del relato cinematográfico, que busca transgredir la visión histórica “tradicional” a través de la *humanización* del héroe insurgente José María Morelos y Pavón: situando su vida amorosa como eje central de la trama.

Como historiadores, podemos reflexionar sobre la falta de rigor histórico que se presenta en el filme; sin embargo, una película histórica no puede ser concebida del mismo modo que una obra histórica

⁴ Rodríguez, Juan Carlos. “Destapan montaje al generalísimo; 200 años de la captura de Morelos”. *Excélsior* (5 de noviembre de 2015). Recuperado el 4 de marzo de 2018 de <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/11/05/1055392>

⁵ *Loc cit.*

escrita, ya que la primera se vale de recursos como imágenes y sonidos que buscan reflejar una vivencia del pasado y excluyen el discurso histórico textual a partir de una fórmula en que prepondera un mensaje moral.

El texto fílmico también articula la concepción histórica con una idea de progreso guiada por las acciones individuales del héroe. En este sentido, el filme solo resume, generaliza y simboliza las vicisitudes históricas, mientras que el relato historiográfico se sustenta en una concatenación de hechos conformados por un guion establecido por el propio historiador. El cine es pues un discurso artístico y como tal lo debemos juzgar.

El filme refleja al héroe con sus preocupaciones, sus tristezas, sus deseos y sus ideales, emociones que solo pueden representarse en la construcción ficcional y que dejan ver las intenciones del director de distanciarse de los textos históricos “oficiales”, heredados del Estado revolucionario surgido después de 1910. Sin embargo, la interpretación que retoma es en realidad la misma que ha regido a la tradición de la historiografía del siglo XIX.

Referencias

- Annino Antonio y Rafael Rojas, 2010. *La Independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt, 2013. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, Peter, 2005. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- De Certeau, Michel, 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ferró, Marc, 2000. *Historia Contemporánea y cine*. Barcelona: Ariel.
- Ginzburg, Carlo, 2014. *El Hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart y Paul du Gay, 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, 2015. *La invención de la tradición*. España, Editorial Crítica.
- Moraña, Mabel, 2014. *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Martín Moreno, Francisco, 2010. *Arrebatos carnales*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- Palou, Pedro Ángel, 2007. *Morelos: morir es nada*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- Palti, Elías José, 2010. “¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de las revoluciones de independencia”. En Gustavo Leyva *et al*, *Independencia y revolución, pasado, presente y futuro*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica. 174-190.
- Rosenstone, Robert A., 1997. *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra imagen de la historia*. Barcelona: Ariel.
- Said, Edward, 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano, Antonio (dir.), 2012. *Morelos* [película]. Estudios Churubusco-Astillero Producciones-CONACULTA.
- White, Hayden, 2014. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

03.

Percepciones de derecho internacional y de política exterior mexicana en Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez

Perceptions of International Law and Mexican Foreign Policy in Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra and Ernesto Enríquez

recepción: 9 de septiembre de 2019
aceptación: 18 de marzo de 2020

Fabián Herrera León
Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo

Resumen

El artículo refiere un debate político informal y permanente sobre los criterios de conducción de la política exterior, entre cuyas irregularidades es notorio el desconocimiento de una gama de pensamiento distinta a la concebida desde la retórica oficial de la cancillería mexicana. Este debate debería empezar su formalización por reconocer un campo amplio de opinión y pensamiento sobre política y derecho internacional mexicanos, que cuenta con un amplio espectro de especialistas. Al respecto, este artículo pondrá especial atención en la obra de Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez.

Abstract

The article reports a permanent informal political debate around Mexican foreign policy guidelines, which suffers, among other irregularities, from a lack of awareness of any school of thought other than the official rethoric produced by the Ministry of Foreign Affairs. Such debate should be formalized, starting by recognizing the existing range of opinions and knowledge about Mexican international law and policy, produced by a number of specialists. This paper will focus on the work of Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez.

Palabras clave:

política exterior mexicana, derecho internacional, Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra, Ernesto Enríquez

Key words:

Mexican Foreign Policy, International Law, Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra, Ernesto Enríquez

A raíz de la transición electoral del año 2000 en México, se ha abierto un intenso y ya largo debate respecto del rumbo que debe seguir la política exterior en el siglo XXI. En términos generales, se ha hablado de una contradicción entre, por un lado, los principios tradicionales de la diplomacia mexicana y, por otro, el pragmatismo -no del todo coincidente temporalmente- experimentado a lo largo de las dos primeras décadas de este siglo para garantizar un proceso de integración a la economía estadounidense y a la economía internacional. La perspectiva histórica de este debate, que no ha sido fuente de desavenencias graves hasta este momento, nos permite ver que la política exterior de este país ha enfrentado con gran habilidad situaciones históricas de enorme complejidad, las cuales lo han llevado a identificarse con ciertos principios y valores de perfil ideal tenidos por directrices rectoras de la actuación internacional de México. Estos son el respeto a la soberanía de las naciones, la no intervención en sus asuntos internos, la igualdad jurídica de los Estados y el arreglo pacífico de las

controversias internacionales; principios que, a raíz de la Revolución de 1910, forjaron, de acuerdo con un discurso retórico y oficialista, el rostro de la diplomacia mexicana a lo largo del siglo XX (véanse Ojeda, 1976; Gómez-Robledo Verduzco, 2001).

Estos principios, que evidentemente resultaron del *pragmatismo* propio de su tiempo, constituyeron un blindaje para la defensa de la soberanía nacional y la integridad territorial frente a las pretensiones hegemónicas o de sujeción extranjeras. Los gobiernos posrevolucionarios y los encargados de su diplomacia confirmaron entonces la fragilidad del país en estos renglones y pretendieron dotar al Estado de una estructura sólida para el desempeño -en términos ideales de derecho e igualdad- de su política exterior. Existe en el desarrollo y las aplicaciones de esta política una pretendida constancia en la lucha por la unidad nacional, por la integración territorial y por la soberanía sobre los recursos naturales, en consonancia con las tesis nacionalistas de la Revolución mexicana.

Si bien existieron razones suficientes para remarcar el perfil autodefensivo de la política exterior mexicana en el siglo pasado, la inquietud respecto a su continuidad en el siglo XXI tiene que ver con un cambio notable de condiciones favorables para el arraigo y la maduración contemporáneas de este país (véanse Gurría, 1995; Rozen- tal, 1993). ¿Debe mantenerse o retirarse la piedra angular de la política exterior que con su compromiso de no interven- ción exterior busca desplazar el riesgo de ser intervenido? Este es el centro del de- bate que viene y va con la aparición ex- traordinaria de una crisis internacional y la discusión pública sobre la postura y conductas adecuadas por parte de México (véase Heller, 2002). Tradición se presen- ta, así, como pasado y conservadurismo, en tanto que innovación y cambio sugie- ren oportunismo y una apuesta arriesgada por un sucedáneo de piedra angular.¹ El debate no es formal ni serio, simplemente tintinea desde el momento de la alternan- cia democrática; tampoco es profundo ni perceptivo, pues se mantiene en un plano de debate político partidista. De ahí que no pueda rechazarse fácilmente la inten- ción de flexibilizar esta estructura ante un mundo que ya ha superado todas las metas históricas hablando de intercam- bios internacionales e innovado en lo que respecta a cooperación multilateral en los planos político y técnico, no obstante la

necesidad de algunas mejoras urgentes. La interdependencia en que vive Méxi- co, así como las oportunidades que esta puede ofrecerle, no necesariamente deben implicar –aunque siempre esté presente tal riesgo– el abandono de los principios y valores expuestos, sino la adopción de una visión más ágil de la soberanía que ensanche la capacidad internacional del país y, por tanto, dinamice su política ex- terior, la cual, vale insistir, ha sido siempre su principal fuente doctrinal.

Una regularidad en este debate de in- terpretación, independientemente de la posición que en él adopten políticos, di- plomáticos y académicos, a quienes básicamente se circunscribe, es la expresión de palabras, nombres y frases mágicas de sello oficialista. Siempre vienen a cuento las pretensiones históricas de nuestros ve- cinos norteamericanos; el “nacionalismo a toda prueba” de Juárez y “el respeto al derecho ajeno es la paz”; la “defensa de la soberanía nacional”; la divina trinidad Cárdenas-Estrada-Fabela; los principios y valores que hemos mencionado; las doc- trinas Carranza, México o Estrada; Etio- pía, guerra civil española, Austria, etc.

¹ Los paradigmas contrastantes son del interés de Garza Elizondo, Schiavon y Velázquez Flores (2010).

(Herrera León, 2019). Coloquialmente, se habla de los mismos y lo mismo de siempre. ¿Por qué? Una primera razón está en la misma naturaleza política del debate, que lo obliga a echar mano de los elementos de mayor aceptación política y social, dado el enaltecimiento y peso histórico que les ha sido concedido; por otra parte, porque es prácticamente todo lo que hay a la vista. La versión oficialista de la historia de la diplomacia y de la política exterior mexicanas es, por tanto, dueña y señora de este debate. Revisarlas, tarea que afortunadamente ya ha echado raíces en México, no ha significado contrariarlas o rechazarlas del todo, sino retirarles su halo de divinidad, librarlas de impurezas políticas y anacronismos que venían arrastrando mediante un trabajo histórico profesional previo a su difusión final. Sin embargo, como sabemos, estos tiempos propiamente académicos no se corresponden con los de la política y tampoco consiguen fácilmente matizarla o ajustarla.

El debate político actual, pese a su insuficiencia e informalidad, nos permite expresar la pertinencia de ampliar aún más el estudio de las relaciones internacionales de México. En este sentido, la intención de las siguientes páginas es presentar las percepciones de *otros* internacionalistas mexicanos, cuyos nombres no han figurado adecuadamente en la historiografía

diplomática ni en el ambiguo debate político de nombres, opciones y posibilidades, a pesar de sus contribuciones al derecho internacional y a la modelación de la política exterior del periodo posrevolucionario. Tenemos una gama, no del todo distinguible, de internacionalistas que hicieron aportaciones importantes al derecho internacional y/o a la política exterior de México en las décadas inmediatas a la revolución armada, etapa principal de definición doctrinal. Hay algunos entre ellos, con trayectoria en la cancillería, cuyo ejercicio escrito de reflexión y análisis es posterior y, en consecuencia, parcial o casi totalmente desconocido e ignorado en el ámbito público y su historiografía, pese a su aproximación a las tesis tradicionales. Hasta este momento, nos ha sido posible ubicar a tres internacionalistas próximos a la Escuela Libre de Derecho y a la Escuela Nacional de Jurisprudencia, espacios académicos para la exposición de sus percepciones en torno al derecho internacional y la política exterior mexicana: Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez; este último es el menos conocido y ha estado libre de la estigmatización de su figura y obra que terminó pesando sobre los dos primeros como supuestos cómplices del asesinato de Francisco I. Madero y José María Pino Suárez, además de, posteriormente, ministros del gobierno golpista

ta de Victoriano Huerta (véanse Blanco, 2012; Henderson, 2000).

La obra de estos tres juristas-internacionalistas no puede sino interesarnos si lo que pretendemos es hacer una aportación oportuna para ampliar el debate presente y cubrir una significativa laguna historiográfica, en el entendido de que la relación histórica entre los Estados y sus pueblos en una dimensión internacional supone, entre otros aspectos, la comprensión de su dimensión jurídica, que concretamente especifica las relaciones interestatales.² Las percepciones de nuestros internacionalistas corresponden a tales cuestiones y no son ajenas al propósito común de contrarrestar la condición anárquica del México revolucionario y su reflejo exterior. La labor común de internacionalistas y juristas en el periodo de entreguerras mundiales, por demás inestable y problemático, fue especialmente fecunda y crítica para el *ius gentium* (Mannoni, 2004: 200), por lo que cabe advertir que el discurso jurídico no ha sido para las relaciones internacionales puro “instrumento al servicio de intereses estratégicos”, sino también una “forma privilegiada de comunicación entre Estados” que pretenden precisamente estabilizar expectativas y minimizar las incertidumbres en estos aspectos (Mannoni, 2004: 200).

Toribio Esquivel Obregón

Uno de los textos clave para entender la difícil relación entre México y Estados Unidos fue escrito en 1926 por un célebre internacionalista y académico mexicano, más tarde (1933) adscrito a la Escuela Libre de Derecho: Toribio Esquivel Obregón.³ Su título es por demás sugerente: *México y los Estados Unidos ante el derecho internacional*. Este polémico estudio conserva su interés original a casi cien

² Como hace ver Stefano Mannoni, el *ius gentium* permitió el viraje decisivo que llevó “a la progresiva reducción del panorama internacional a una dialéctica entre Estados soberanos en pie de igualdad” y permitió, a partir del siglo XVI, “conceptuar un conjunto de relaciones jurídicas entre sujetos dotados, al igual que los individuos, de personalidad, derechos y deberes” (Mannoni, 2004: 198).

³ Toribio Esquivel Obregón (León, 1864) egresó en 1888 de la Escuela Nacional de Jurisprudencia (1888) e inició su carrera como abogado y como docente de educación intermedia. Tomó parte en la revolución maderista y se hizo cargo de la vicepresidencia del Partido Nacional Antirreeleccionista (1909-1910). Supo ser muy crítico en su desempeño político y público, por lo que no acalló sus opiniones respecto de algunos rasgos del porfiriato ni ocultó al maderismo sus dudas respecto de la reforma agraria ni su incomodidad posterior con el gobierno de Victoriano Huerta, en el que se desempeñó,

años de su publicación. En opinión de su autor, ambos países parecen ignorar que el derecho internacional debe procurar el respeto y el predominio de la equidad no únicamente en beneficio de las naciones, sino también para el mayor número posible de hombres (Esquivel Obregón, 1926: 138). La siguiente afirmación de Esquivel bien puede dar idea de la pertinencia de sus concepciones en este artículo de espíritu reivindicatorio: “La historia y el derecho van siempre unidos; los que no quieren que tengamos en cuenta los hechos de la historia, es que no quieren que sepamos lo que es nuestro derecho” (29). Este derecho propio ocupa los capítulos centrales de la obra, en que su autor articula el gran debate jurídico de la década de 1920 en torno a dos problemáticas: el reconocimiento de los gobiernos y la no retroactividad de las leyes.

Con respecto a la bien conocida práctica de negociación del reconocimiento norteamericano, Esquivel nos recuerda que este recurso fue primero condicionado por el legitimismo democrático –doctrina Wilson– para después obligar con él a los nuevos gobiernos latinoamericanos a someterse a sus dictados a cambio de permanecer en el poder apoyándose en este reconocimiento y en sus compromisos implícitos de exclusividad. Como es sabido, el gobierno de Álvaro Obregón debió ha-

cer una serie de concesiones a través de los acuerdos de Bucareli para conseguir este reconocimiento, cuya consecuencia positiva fue la llamada doctrina Estrada,

al final casi de manera obligada, como secretario de Hacienda. Su breve colaboración con el primer gabinete del régimen huertista, entre febrero y julio de 1913, derivada de su adhesión a la coalición antimaderista de Huerta, Félix Díaz y Rodolfo Reyes, le costaría, paradójicamente, la persecución del general golpista y 11 años de exilio en Nueva York, donde pudo impartir clases de derecho en las universidades de Nueva York y Columbia. Participó activamente en grupos de exiliados políticos mexicanos y tuvo un rico intercambio con ellos a propósito de lo que ocurría en México y con su revolución. De regreso en México, ejerció de nueva cuenta como abogado y como profesor en la Escuela Libre de Derecho. La trayectoria académica de Esquivel Obregón comprendería, así, 35 años y una especialización continua en la historia del derecho y de las instituciones novohispanas y mexicanas. Como buen discípulo de Altamirano y Ramírez, fue liberal y un crítico severo de la obra de España en América, para convertirse en la madurez de su destierro en un hispanófilo y tradicionalista, además de un destacado miembro fundador del Partido Acción Nacional en 1939. Su trabajo literario fue igualmente fecundo y sumó 58 títulos de distintas materias, algunas de ellas como miembro de la Academia Mexicana de la Historia y catedrático en la Escuela Libre de Derecho y la Nacional de Jurisprudencia, explicando historia del derecho mexicano (véanse Blanco, 2005 y 2012).

opuesta a este tipo de negociación oportunista del entendimiento entre Estados. Si bien Esquivel no vivió estos años, es seguro que su postura y reflexiones contribuyeron a generar un ambiente propicio, pues, aunque distante del grupo de Agua Prieta, insistió en la necesidad de que Estados Unidos se abstuviera de indagar en los nuevos gobiernos y se sometiera a las reglas del derecho internacional. Esquivel insistiría con firmeza en que

Los gobiernos que demuestran obtener la obediencia de la mayor parte del pueblo, y ser capaces de garantizar la paz y el orden en la mayor parte del país, deben ser reconocidos sin que los otros países tengan derecho a inquirir el origen de su autoridad ni de hacer del reconocimiento fuente de ventajas para su país o sus nacionales (139).

Hay en *México y los Estados Unidos ante el derecho internacional* un capítulo dedicado al problema de la no retroactividad de las leyes. Se trata del artículo 27 constitucional y del criterio de dominio directo de la nación sobre el subsuelo y los hidrocarburos. Para Esquivel, este artículo constitucional representa una cuestión aparentemente insalvable en la relación bilateral entre México y Estados Unidos, mucho más cuando estos últimos exigían

su no aplicación al considerarlo violatorio del derecho adquirido y del principio de no retroactividad de la ley. Del mismo modo que Esquivel Obregón, muchos juristas mexicanos respondieron que el principio de la retroactividad regía para la ley ordinaria, pero no para la constitucional, constituyendo así una postura interpretativa de derecho igualmente sólida, sin duda útil previa configuración de un escenario de negociación política. Esquivel Obregón sostendría aventuradamente que ante la ruptura radical con el régimen porfirista no cabía el reclamo de ninguna indemnización, y abría su argumentación al respecto con apoyo de principios jurídicos medievales y humanistas, facilitados por la obra de Philippus Decius y Eneas Silvio Piccolomini; principios que habían

regido en todos los tiempos; gracias a ellos las más imperiosas y duraderas transformaciones del derecho se han verificado; transformaciones que hubieran sido imposibles del todo, si el legislador hubiera tenido a cada paso que indemnizar a los titulares de los derechos anteriores. Así es como el régimen de la sociedad feudal con sus jerarquías, servidumbres y vinculaciones, desapareció de Europa y si se hubiera indemnizado a los nobles, la deuda enorme que los pecheros hubieran tenido que cubrir

habría impedido la reforma o hubiera fallado su objeto de aumentar el bienestar de las clases bajas. México adoptó las leyes de Reforma con el aplauso del gobierno y del pueblo de los Estados Unidos, sin que indemnizara a nadie por las modificaciones que ellas entrañaron. Los Estados Unidos decretaron la libertad de los esclavos y a nadie indemnizaron por la pérdida del derecho que la ley había antes asegurado. A consecuencia de la ley de prohibición de fabricación y venta y uso de bebidas alcohólicas, muchas cervecerías y destilerías se cerraron, sus dueños sufrieron grandes pérdidas y a nadie le ocurrió que había que indemnizarlas [...] Los Estados Unidos pertenecen, pues, al grupo de pueblos que consideran que cuando el bien social reclama una reforma legislativa que puede modificar relaciones jurídicas de las que los ciudadanos esperaban beneficios pecuniarios, el Estado no debe pagarles indemnización alguna (105-106).

Francisco León de la Barra

Con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Escuela Libre de Derecho en el año de 1938,⁴ uno de sus cofundadores, Francisco León de la Barra, expresidente

y destacado internacionalista mexicano,⁵ celebraría la ocasión haciendo una interesante propuesta para el estudio de la historia de la política exterior mexicana con la publicación de *Algunas consideraciones acerca de la historia diplomática de Méxi-*

⁴ La Escuela Libre de Derecho fue fundada el 24 de julio de 1912.

⁵ Francisco León de la Barra (Querétaro, 1863) se formó como abogado en Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad Nacional. Muy joven fue diputado federal (1891) antes de emprender su carrera como diplomático e internacionalista en las postrimerías del siglo XIX. Se desempeñó como abogado consultor de la cancillería y como embajador en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Bélgica y Holanda. También fue acreditado al Segundo Congreso Iberoamericano y tuvo un desempeño notable en la Conferencia de Paz de La Haya de 1907, antes de ocuparse de la embajada de México en Estados Unidos. Estuvo al frente de la cancillería en dos ocasiones: entre marzo y mayo de 1911, durante el desenlace del porfiriato, que lo ubicó en la presidencia provisional del país hasta el mes de noviembre; y también al final del polémico gobierno de Victoriano Huerta, entre los meses de febrero y julio de 1914. Como presidente interino en uno de los periodos más complejos de la historia de México, en la que había que reinstaurar la vida institucional del país, De la Barra cedió el lugar sin contratiempos a Francisco I. Madero, ya que no pudo ganar la vicepresidencia frente a José María Pino Suárez. Radicó brevemente en Italia y a su regreso pudo partici-

co. Lo hizo confiando en que la Escuela Libre de Derecho mantenía muy presente la “idea fuerza” que un cuarto de siglo antes había guiado la acción creadora de él y de sus colegas: la ciencia. En su acepción más amplia, León de la Barra entendía la ciencia como vida y esta como entusiasmo para preparar a la juventud universitaria y ayudarla a enfrentar “nuestros tiempos turbados, desarrollando la vitalidad intelectual y moral de cada uno” (León de la Barra, 1938: 5).

Si bien León de la Barra se había planteado hacer una breve síntesis histórica de la política exterior mexicana, esto no fue finalmente posible debido a diversas ocupaciones profesionales. Pudo realizar, al menos, algunas cuantas consideraciones que podrían ser del interés de estudiosos de la historia internacional y de la diplomacia de México y América Latina. León de la Barra contribuyó tempranamente a la discusión académica que distinguiría la historia de las relaciones internacionales de la tradicional historia diplomática; diferencia que no solo radica en el análisis de los “hechos que forman la historia aparente, sino también en los factores *psicológicos, económicos y sociales que dirigen en realidad la marcha de los pueblos*” (León de la Barra, 1938: 11), y que armoniza con la que pronto se distinguiría como la escuela francesa de Pierre Renou-

vin y Jean-Baptiste Duroselle. Los elementos referidos son imprescindibles para la historia de las relaciones internacionales, cuyo propósito es justamente entender ya no solamente la relación histórica entre los Estados sino también la amplia gama de interacciones que se deben a la vocación de sus liderazgos y a sus *pueblos*. En relación con la historia internacional de México, León de la Barra celebraba su respeto a “las normas que debían normar el mundo civilizado” y anticipaba que “en el curso de nuestra vida política [...] ninguna violación de los principios de la ley y de la moral internacionales le puede ser imputada” (7). Esto lo explicaba, por una parte, el esfuerzo de los hombres encargados de instrumentar la política exterior del país desde su independencia, quienes habían aprendido a descifrar, desde el punto de vista de sus propias convicciones, los problemas de México ante el mundo ex-

par en la creación de la Escuela Libre de Derecho. Años antes, De la Barra tenía ya una reputación de internacionalista connotado, por lo que al dejar México para ocuparse de la embajada en Francia tuvo una participación muy importante en las instancias de arbitrio en la órbita de la Sociedad de Naciones y del Tratado de Versalles, en especial la Corte Permanente de Arbitraje de La Haya (véanse Ávila Espinosa, 2012; Henderson, 2000; Garciadiego, 2010; Quiroz Ávila, 2014).

terior; por la otra, estaban los operadores –y hasta cierto punto autores– de la diplomacia mexicana, a quienes tocaba hacer un esfuerzo aún mayor en el desempeño de sus misiones (Suárez Argüello y Sánchez Andrés, 2017; Herrera León, 2015). Como bien sabía León de la Barra, a estos diplomáticos del México moderno no los distinguía el egoísmo, pues siempre terminaban poniendo de su bolsa ante los limitados y atrasados recursos de que podían disponer, sin que esto los desanimara en el cumplimiento de sus funciones aún en los años en que este escribía (León de la Barra, 1938: 9-10).

León de la Barra consideraba que México seguía substancialmente una misma línea de política exterior con derroteros muy claros: “Los tiempos han cambiado, las cuestiones económicas, políticas y sociales”, pero “la misma orientación se mantiene en lo fundamental sin variación alguna” (10). Aunque para escribir la historia de la política exterior mexicana, León de la Barra creía necesaria su división en siete periodos distintos, con límites fijados por hechos históricos específicos. Poco importa que delimitara estos periodos con el calendario en la mano; lo relevante es que los presentara al medio académico de la Escuela Libre de Derecho como empresas pendientes de realización sin menospreciar el accidentado devenir

histórico mexicano. El primero de estos periodos tendría que comprender el tiempo transcurrido entre la independencia y el reconocimiento de España –el 28 de diciembre de 1836–. El segundo debía atender los sucesos diplomáticos posteriores “hasta el día en que don Manuel Eduardo de Gorostiza [...] pidió sus pasaportes al gobierno americano” (10-11). Un tercer periodo debía ocuparse del tiempo que ocuparon la guerra con Estados Unidos y las negociaciones del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, alcanzado el 2 de febrero de 1848, y al que, siendo justos, estaría lejos de condenar. Las Convenciones de la Soledad, firmadas el 19 de febrero de 1862, pondrían fin al cuarto periodo. La Intervención y el Imperio corresponden al quinto, en tanto que el restablecimiento de las relaciones con Gran Bretaña pone fin al sexto. El último de los periodos, que quedaba abierto, debía ocuparse del estudio de la política exterior contemporánea. Consciente, quizá, de que él no podría hacerlo, León de la Barra tenía la esperanza de que “un pensador que, disponiendo de tiempo amplio y de la riqueza de los archivos” se sirviera de esta propuesta de etapas cronológicas como punto de partida para realizar una historia de la política exterior mexicana (11).

En la segunda parte de *Algunas consideraciones acerca de la historia diplomática*

de México, pone atención a la naturaleza y contenido de los tratados firmados entre México y Estados Unidos, apartado que no nos permite sino confirmar el lugar preponderante otorgado por estos estudiosos jurisconsultos mexicanos a esta relación por sobre cualquier otra. Tenía que ser así, mucho más después de la guerra con este país. No obstante estos antecedentes lamentables, León de la Barra confiaba entonces en la continuidad de la era del Buen Vecino, que hacia 1933 había marcado una diferencia notable con el acentuado monroísmo estadounidense. La extensión temporal de este contexto de buen entendimiento era, sin embargo, algo por entonces incierto, que, como la doctrina Monroe, habría tenido que abrirse a todas las repúblicas americanas mediante un acuerdo continental a modo de inteligencia o entendimiento de este hemisferio. León de la Barra proponía apoyar este momento propicio para las relaciones continentales en un criterio de legalidad común, mediante el derecho internacional consolidado y en lo general aceptado por estas naciones. En cambio, la etapa precedente de desencuentros y conflictos asimétricos entre esta desenvuelta potencia continental y sus desproporcionados vecinos conduciría, de acuerdo con León de la Barra, al estudio de una compleja relación entre dos campos bien delimitados: “de un lado, los inspiradores y parti-

darios de la Doctrina Monroe, y del otro, los defensores de la *doctrina tradicional* de nuestra América Latina, que condena la intervención de un Estado en los asuntos de otro” (17).

Para concluir con su interesante análisis en esta obra, León de la Barra recomendaba la continuidad nacional por la pendiente, “definitiva y sólida”, trazada históricamente por los artífices y operadores de su política exterior.

Ernesto Enríquez

El día 3 de agosto de 1942, durante los festejos por el trigésimo aniversario de la Escuela Libre de Derecho, Ernesto Enríquez,⁶ jefe del Departamento Jurídico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, fue invitado a dictar una conferencia magistral a propósito de la evolución del derecho internacional público en el siglo XX. Este especialista abrió su participación advirtiendo que no haría una narración de las relaciones internacionales de México y mucho menos una exposición analítica e interpretativa de sus tratados inter-

⁶ Es el menos conocido de los tres protagonistas de este artículo y espera todavía una reconstrucción biográfica.

nacionales, al reconocer la existencia de “cánones superiores” que merecían una atención preferente:

Reglas formadas al imperio de las necesidades de intercambio y convivencia internacional; cauces de nuestra acción exterior, que reflejan *el propio yo* –porque siempre la fórmula jurídica reproduce la imagen de su creador– y que son, en el campo de las relaciones interestatales, el mundo de *lo que es*, de lo que existe. Por otra parte, también formamos doctrinas, teorías y anhelos que constituyen nuestro mundo de *lo que debe ser* [...] en términos de justicia (Enríquez, 1943, I: 90).

Una vez precisado esto, Enríquez se proponía defender la tesis de que existía un “derecho internacional mexicano”, con una fisonomía, reglas de acción, tendencias y categorías jurídicas propias, el cual, si bien no podía ser ajeno a la cultura occidental, “apunta a otros rumbos” (90). Este rumbo, siguiendo a Enríquez, lo había señalado la Constitución revolucionaria de 1917, la cual planteaba en el campo del derecho internacional tres series de problemas que dotaban de una identidad exclusiva a este derecho internacional mexicano. Tales problemáticas, ubicadas en un primer plano de la política

exterior y diplomacia mexicanas contemporáneas, fueron la confiscación y redistribución en el medio agrícola y rural, la nacionalización del subsuelo en el ámbito de la industria extractiva petrolera y minera, y, por último, la restricción adquisitiva para los extranjeros en materia de propiedad. A decir de Enríquez, la evolución del derecho internacional público en el país había tenido como base el sostenimiento de estos objetivos hasta que los mismos empezaron a ser aceptados en el exterior. No obstante las componendas y acuerdos informales que caracterizaron la década precedente, la meta de la diplomacia mexicana debía ser la de colocar la Constitución por encima de los tratados, “ya que de otra manera las normas internacionales podrían hacer nugatorios nuestros preceptos esenciales o dejar al arbitrio de un momento de ofuscación o de indignidad el pactar obligaciones en detrimento de nuestro régimen constitucional”; esto en tanto que no se alcanzara la compatibilidad de los tratados internacionales con la Constitución (111).

Oficialmente, como lo explica Enríquez, los preceptos revolucionarios dejaron de ser llevados a juicio y obstaculizados en la práctica con el desenlace de la cuestión de las reclamaciones con Estados Unidos en noviembre de 1941: “Al fin, la legislación revolucionaria de México [...] no fue juz-

gada, ni condenada; no obtuvo la repulsa de la Ley Internacional; puede ahora, libre de acusación, tomar su lugar en la Ley de las Naciones” (117).

Cuando concluyó este proceso de asimilación, la fisonomía del derecho internacional público y de la política exterior mexicana se habían fortalecido, dejando un testimonio alentador de superación de la etapa posrevolucionaria. La doctrina Carranza, el desconocimiento de la doctrina Monroe en 1919, la doctrina Estrada y el ingreso de México en la Sociedad de Naciones en 1931 se habían sucedido en un marco de rivalidad frente al exterior, particularmente frente Estados Unidos. México parecía haber hecho de su debilidad el símbolo de su grandeza en política exterior, cualidad que le permitiría conformar “un mundo jurídico nuevo” (139). Su rivalidad le había permitido, por una parte, ocupar el lugar más destacado como forjador de la doctrina jurídica de América Latina (130).

Enríquez coincide con León de la Barra al señalar que México había logrado trazar en esta etapa una línea de conducta de “inquebrantable firmeza” orientada por los siguientes principios:

reconocimiento de la igualdad democrática de los pueblos; respeto de los

derechos que emanen de la soberanía y de la independencia de los países; convicción de que la paz no es una mera garantía regional o local sino una condición general, indivisible en sus consecuencias y sostenida sobre las bases de la seguridad colectiva de las naciones; subordinación de las ambiciones particulares de cada pueblo a los límites definidos por los Tratados; condenación de todo provecho unilateral impuesto por la fuerza; y colaboración amistosa de los Estados, de conformidad con la norma, inflexiblemente seguida, de que ninguna nación –por alto que sea el nivel cultural de que goce o por poderosas que estime sus organizaciones económica, técnica y militar– pueda atribuirse el derecho de intervenir en las demás (138).

La convivencia de México con los países de América Latina había contribuido a que se hiciera conciencia de la necesidad de fortalecer el vínculo más débil entre ellos: el económico. Enríquez veía más allá que Francisco León de la Barra y Toribio Esquivel cuando argumentaba que no podía posponerse más un esfuerzo común que diera pie a un sólido y nutrido comercio interamericano a través de la cooperación financiera y la industrialización. De no hacerlo, estimaba Enríquez,

la estructura y logros jurídicos continentales podrían venirse abajo.

En suma, México, gracias a un esfuerzo enorme por obtener el respeto a su nueva fisonomía legal y a sus elementos más polémicos, había contribuido “al derecho de las naciones”, haciendo nuevas interpretaciones sobre diversas problemáticas del derecho entre los pueblos y “observando una vida jurídica internacional alta, noble e intachable” (142).

Conclusiones

No cabe ninguna duda de que importantes generaciones de diplomáticos y jurisconsultos mexicanos trabajaron seriamente para dotar de contenido teórico y filosófico el perfil independiente y justo con que la diplomacia mexicana se ha desenvuelto en los dos últimos siglos. Esto supuso en repetidas ocasiones actos de ingenio y originalidad en razón de su ordinaria dimensión como potencia internacional, contrastada seriamente por Estados Unidos en el siglo XX. La imposibilidad de hacerse fuertes mediante el despliegue de una política de fuerza condujo a los artífices de la política exterior mexicana a ingeniar e instrumentar recursos originales de derecho internacional que contribuyeron a dar cauce a su proceso revolucionario, de

modo tal que legalidad y derecho fueron las dos cartas fuertes de los mexicanos en el ámbito internacional de la época.

En este estudio nos propusimos ver por encima del espacio central de concepción y organización de las relaciones internacionales de México para, con ello, proponer el que nos parece un marco más amplio y realista de la elaboración de los postulados fundamentales de su política exterior, puesto que en él se advierte la importancia de la opinión pública y de la escuela formativa. Vislumbramos, pues, un espacio periférico en la Escuela Libre de Derecho y los estudiosos internacionalistas próximos a ella, eventualmente agentes públicos de la política internacional y de su instrumentación exterior. En ningún modo se trataría de una escuela o corriente rupturista, sino más bien contemporizadora con la expresión formal y general de la cancillería mexicana en la posrevolución. No obstante, podríamos encontrar aquí la gama de matices no apreciados ni reconocidos por la historiografía tradicional mexicana en temas de incursión exterior de México. Si bien no atendimos concepciones discrepantes o voces disonantes en la obra de los tres autores consultados, sí es posible encontrar en ella apreciaciones de perfil jurídico que podrían representar una diversidad de conceptos de política exterior mexicana.

na. En suma, hay relevancia y pertinencia en las ideas y percepciones de Toribio Esquivel Obregón, Francisco León de la Barra y Ernesto Enríquez en relación con el debate académico y político, que debería ser permanente, sobre la conducción adecuada de una política exterior para una nación en constante cambio y dinamismo exterior como la mexicana.

Referencias

- Ávila Espinosa, Felipe, 2012. *Entre el porfiriato y la revolución. El gobierno interino de Francisco León de la Barra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Blanco, Mónica (estudio introductorio y selección), 2005. *Desde el exilio. Correspondencia de Toribio Esquivel Obregón, 1914-1924*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Blanco, Mónica, 2012. *Historia de una utopía. Toribio Esquivel Obregón (1864-1946)*. México: El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Enríquez, Ernesto, 1943. “Derecho internacional público”. En *Evolución del derecho mexicano (1912-1942)*. T. I, México: JUS. 89-144.
- Esquivel Obregón, Toribio, 1926. *México y los Estados Unidos ante el derecho internacional*. México: Herrero.
- Garciadiego, Javier, 2010. “Los exiliados de la revolución mexicana”. En Javier Garciadiego y Emilio Kourí (comps.), *Revolución y exilio en la historia de México. Del amor de un historiador a su patria adoptiva: homenaje a Friedrich Katz*. México: El Colegio de México, Centro Katz de Estudios Mexicanos-Universidad de Chicago, ERA. 539-565.
- Garza Elizondo, Humberto, Jorge A. Schiavon y Rafael Velázquez Flores, 2010. “Introducción”. En *Paradigmas y paradojas de la política exterior de México: 2000-2006*. México: El Colegio de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas. 9-22.
- Gómez-Robledo Verduzco, Alonso, 2001. “La política exterior mexicana: sus principios fundamentales”. En *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*:197-217.
- Gurría, José Ángel, 1995. “Principios, objetivos y estrategias de la política exterior de México en los años noventa”. En *Revista Mexicana de Política Exterior*, 46: 284-301.
- Heller, Claude, 2002. “Los principios de la política exterior a la luz del nuevo contexto internacional”. En Rafael Fernández de Castro (coord.), *Cambio y continuidad en la política exterior de México*. México: Ariel. 77-93.

Henderson, Peter, 2000. *In the absence of Don Porfirio. Francisco León de la Barra and the Mexican Revolution*. Wilmington: Scholarly Resources.

Herrera León, Fabián (coord.), 2015. *Diplomacia oficiosa, representaciones y redes extraoficiales en la historia de América Latina: un homenaje a la trayectoria académica de Salvador E. Morales Pérez (1939-2012)*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Historia de Cuba-Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas “Hermann González Oropeza, SJ”.

Herrera León, Fabián, 2019. “El paso de México por la Sociedad de Naciones y la construcción retórica de una trayectoria y destino internacionales”. En Fabián Herrera León y Yannick Wehrli (coords.), *América Latina y el internacionalismo ginebrino de entreguerras: implicaciones y resonancias*. México: Dirección General del Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores. 325-354.

León de la Barra, Francisco, 1938. *Algunas consideraciones acerca de la historia diplomática de México*. México: Polis.

Mannoni, Stefano, 2004. “Relaciones internacionales”. En Maurizio Fioravanti (ed.), *El Estado moderno en Europa: instituciones y derecho*. Madrid: Trotta. 197-217.

Ojeda, Mario, 1976. *Alcances y límites de la política exterior de México*. México: El Colegio de México.

Quiroz Ávila, Alberto, 2014. *Los inicios de una política exterior multilateral: México en las Conferencias de Paz de La Haya de 1899 y 1907*. México: Dirección General del Acervo Histórico Diplomático.

Rozental, Andrés, 1993. *La política exterior de México en la era de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Suárez Argüello, Ana Rosa, y Agustín Sánchez Andrés (coords.), 2017. *A la sombra de la diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos XIX y XX*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Horizonte

Diálogos de saberes y nuevos estudios
militantes del derecho

Coordinación de Orlando Aragón Andrade



04.

El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México*

Co-theorization work in militant legal anthropology. Experiences from the struggles for indigenous self-government in México

* Este artículo fue realizado gracias al financiamiento del proyecto PAPIIT TA300318 "Diálogo de saberes y prácticas jurídicas militantes en América Latina", que auspició la UNAM entre 2018 y 2019.

Orlando Aragón Andrade

Resumen

¿Es posible superar la distancia que separa el conocimiento requerido por las luchas sociales de la inercia que gobierna su producción en la academia? ¿Pueden los protagonistas de los procesos de resistencia realizar innovaciones teórico-conceptuales útiles para el conocimiento científico social? ¿Puede el acompañamiento a las luchas de los grupos subalternos mejorar nuestra comprensión de los fenómenos sociolegales y renovar nuestros estudios jurídicos en México? Estas preguntas se intentan responder en esta contribución. Para lograrlo, recurro a mi experiencia de trabajo militante con varios actores y comunidades indígenas de Michoacán, Guerrero y Chiapas que, en años recientes, se han movilizado en la lucha o el ejercicio de su derecho al autogobierno. Poniendo en el centro de la discusión una idea ampliada de justicia epistémica, en este artículo examino la potencialidad que, para sortear con éxito estos desafíos, ofrece el proyecto intelectual de antropología jurídica militante que he venido construyendo en los últimos años.

Palabras clave:

Coteorización, antropología jurídica militante, autogobierno indígena en México, derechos humanos de los pueblos indígenas

Abstract

Is it possible to overcome the gap between knowledge as required by social struggles and knowledge as inertly produced by academia? Can the leading actors of resistance processes contribute theoretical and conceptual innovations to social sciences? Can allyship with the struggles of subaltern groups improve our comprehension of socio-legal phenomena and renew Mexican legal studies? This contribution aims to answer these questions. I draw on my activist experience with several indigenous communities in Michoacán, Guerrero and Chiapas, who, over the past years, have upraised and practiced their right to self-government. In this article I aim, then, to show the potential of the intellectual project of militant legal anthropology, that I have built over the last few years, to successfully face these challenges, focusing the discussion on a widened idea of epistemic justice.

Keywords:

Co-theorization, activist legal anthropology, indigenous self-government in Mexico, indigenous peoples' human rights

1. Introducción. La distancia entre los conocimientos

Cuando me invitan, en tanto miembro del Colectivo Emancipaciones,¹ a una comunidad indígena para analizar la posible judicialización de su lucha por el derecho al autogobierno, recurrentemente debo responder a la pregunta sobre los posibles inconvenientes de adoptar una estrategia que combine la acción política directa con la vía legal, en lugar de una basada exclusivamente en la primera maniobra. Esta preocupación se disipa conforme la gente se va convenciendo de que es necesario buscar alternativas a las acciones a las que tradicionalmente han recurrido, y en la medida en que el propio uso del derecho logra “destrabar” los puntos muertos en que generalmente se encuentra la lucha cuando se nos busca. De esta manera, las comunidades y sus aliados comienzan a caminar con mayor confianza usando las dos fuerzas en constante tensión.

Ahora bien, esta inquietud de los actores involucrados en la lucha por el autogo-

bierno indígena es producto de una preocupación concreta y puntual: mejorar las condiciones de su comunidad para enfrentar con más elementos los desafíos y peligros, generalmente inminentes, que repercuten en su vida cotidiana. En cambio, en la academia jurídica y, en menor grado, en la sociolegal, esta preocupación se convierte en una discusión de índole teórico-especulativa. En primer lugar, porque la academia dominante sigue estando orientada por una separación irreconciliable entre el conocimiento científico, la política y el derecho, y, en segundo lugar, porque las preguntas y los tiempos con los que suele trabajarse tienen un ca-

¹ El Colectivo Emancipaciones es un grupo de trabajo militante integrado por académicas y académicos vinculados a la investigación jurídica interdisciplinaria que por más de nueve años ha acompañado política y judicialmente a una docena de comunidades indígenas de Michoacán y México en sus luchas por la autonomía y el autogobierno. Para mayor información puede visitarse: www.colectivoemancipaciones.org

rácter más general y extendido que el de un caso concreto. E, incluso, en algunas tradiciones jurídicas críticas esta distancia se mantiene insuperable, puesto que a menudo las acciones y reflexiones quedan atrapadas en el campo académico; esto es, en un aprovechamiento casi exclusivo para los debates y las discusiones con planteamientos teóricos rivales.²

Así pues, mientras que el conocimiento requerido por las luchas indígenas para enfrentar la opresión (aunque me parece que esto se puede extender a la generalidad de las movilizaciones sociales) siempre implica trabajar en medio de tensiones irreducibles y bajo tiempos apremiantes; por lo general, el conocimiento producido por la academia asume dichas tensiones solo en pocas de sus expresiones y, todavía en menor medida, se somete a los tiempos y fines de una lucha en particular. Esta situación ilustra el precipicio que a menudo se genera entre el conocimiento requerido por las luchas sociales y buena parte del pensamiento jurídico y sociolegal en América Latina y en México.

Para las personas que desde la academia estamos comprometidos con las luchas de los grupos subalternos, esta distancia se convierte en nuestro desafío más habitual y, al mismo tiempo, el más difícil de superar por la doble dimensión que conlleva.

Por una parte, en efecto, el conocimiento que producimos requiere ser útil y provechoso para los sectores con que trabajamos; por la otra, debe cumplir parámetros que demuestren su valor dentro del campo científico.

En el caso de los estudios sociolegales sobre las luchas de los grupos subalternos de México, y más específicamente de las comunidades indígenas, este reto debe responder, además, a la necesidad de superar la dependencia y la obvia distorsión que causa recurrir a perspectivas y categorías teóricas generadas en otras realidades

² Como en toda regla general existen notables excepciones que van más allá, algunas más y otras menos, de estas fronteras académicas. En el campo de la sociología jurídica las propuestas de la investigación anfibia (Rodríguez, 2016) y de la legalidad cosmopolita subalterna (Santos y Rodríguez, 2007) destacan en esta línea. En la antropología jurídica es donde creo que se ha avanzado más en este campo, es decir, en pensar y actuar desde distintas experiencias comunitarias o de otros colectivos (Speed, 2006; Leyva y Speed, 2008; Hale, 2006, Sieder, 2013; Hernández, 2015). No obstante, estos trabajos tienen en común el estar dominados por preocupaciones y aproximaciones más antropológicas y menos jurídicas, contrario a lo que en mi caso busco privilegiar. Desarrollo este punto extensamente en (Aragón, 2019) y en el apartado 3 de este artículo.

sociales para tratar de explicar nuestros procesos. De forma que sigue pendiente generar herramientas teóricas propias que permitan, ya no solo ver nuevos o singulares fenómenos sociolegales y abrir nuevos campos de estudio e investigación, sino construir un mapa cognitivo para que las luchas por una sociedad más justa en México puedan avanzar hacia sus objetivos de forma más efectiva.

Sin embargo, en esta tarea debemos también tener cuidado de los errores cometidos en el pasado. Esto es, no aprender de las viejas formas de militancia basadas en las ideas del “abogado rey”, el “sociólogo rey”, el “antropólogo rey” (Aragón, 2019), que anteriormente arrojaron para sí el monopolio del conocimiento único y verdadero frente a los actores con los que trabajaban. Por tal motivo, esta tarea solo puede cumplirse mediante un acto de justicia epistemológica que renueve el trabajo militante de colaboración y mutuo aprendizaje en el terreno de la lucha, así como el conocimiento científico social entre los investigadores y las luchas que acompañan.

Esto quiere decir que este proyecto intelectual también implica repensar la militancia misma, que, al menos en su acepción tradicional, todavía es profundamente academicista. Ya no se requiere, enton-

ces, un conocimiento comprometido con las luchas sociales, pero de consumo exclusivo para intelectuales y académicos en sus discusiones teóricas con sus pares. La justicia epistemológica aquí la entiendo no solo como una forma de visibilizar y reconocer el conocimiento de los grupos subalternos, y especialmente de las comunidades indígenas de México, sino también como una actitud y un compromiso para que el conocimiento generado sea de utilidad y consumo para las luchas sociales en la consecución de sus objetivos inmediatos.

En este trabajo argumento cómo, a través de innovaciones metodológicas y de teorización con las luchas de las comunidades indígenas de México, el proyecto de investigación basado en la antropología jurídica militante que vengo impulsando en los últimos diez años tiene la potencia para afrontar con mejores resultados este doble desafío. En este sentido, representa la continuación de un esfuerzo intelectual marcado por el aprendizaje que he adquirido en el acompañamiento, desde el Colectivo Emancipaciones, de las luchas por el autogobierno indígena en Michoacán y en México, el cual toma forma en este artículo a través de experiencias de coteorización, a diferentes escalas y con distintos actores, en este amplio proceso de lucha por el autogobierno indígena en México.

En consecuencia, para desarrollar mi argumento recurro al análisis de la movilización de las comunidades indígenas de México en las últimas décadas, y, más específicamente, a mi propia experiencia de trabajo militante con una decena de comunidades purépechas en la lucha por su derecho al autogobierno indígena. De igual manera, me apoyo en mi colaboración con otros procesos de esta lucha en México, especialmente en Guerrero, Chiapas y la Ciudad de México. Finalmente, otro pilar de este trabajo es el intercambio de experiencias y conocimientos con varios abogados y antropólogos militantes, entablado en el proyecto de investigación “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, que coordiné desde la UNAM-Morelia entre 2018 y 2019.³

2. Reescribir nuestra historia para entender nuestro presente. Los tres momentos de la lucha por los derechos de las comunidades y pueblos indígenas en México, y las condiciones del presente

El proceso de lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México acumula, en su historia reciente, más de cuatro décadas. Ha pasado por mo-

mentos muy distintos, que han ido desde el desarrollo de estrategias para el reconocimiento institucional y el establecimiento de nuevas políticas públicas, hasta el ejercicio *de facto* de sus derechos, promovido por actores como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde hace prácticamente dos décadas. A pesar de tratarse de un mismo proceso, cada uno de estos momentos ha tenido singularidades que permiten establecer una serie de distinciones.

Evidentemente, si incorporamos a este análisis las variantes locales de lucha indígena, la empresa se vuelve todavía más compleja. Por tal motivo, conservaré como escala de análisis únicamente procesos que hayan alcanzado una dimensión “nacional”. Si partimos de estas bases, podríamos caracterizar tres momentos cualitativamente diferentes, aclarando que el surgimiento de uno no necesariamente implica la superación del otro. El primero abarca de mediados de la década de los ochenta del siglo pasado hasta el 2001; el segundo, del 2001 al 2011, y el tercero, del 2011 hasta la actualidad.

³ Para obtener más información sobre el proyecto puede visitarse el sitio web: <http://practicasmilitantes.org/>

El primer momento tuvo como hitos la elaboración, a mediados de la década de los ochenta, de un pliego de demandas encaminadas al cambio legal y político del Estado mexicano; la lucha contra los festejos por el V centenario del “descubrimiento de América” en 1992; la reforma al artículo 4° constitucional de 1992; el levantamiento del EZLN en 1994; los Acuerdos de San Andrés en 1996, y, finalmente, la reforma al artículo 2° en el 2001.

En este primer momento del proceso, se buscó una nueva relación con el Estado mexicano a través de nuevas políticas públicas y, sobre todo, del reconocimiento jurídico. Si bien lo que predominó fue la lucha política, el principal espacio de disputa para conseguir las demandas se concentró en el poder legislativo, dado que es ahí donde se realizan las reformas jurídicas.

El segundo momento inició cuando el EZLN renunció a buscar el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en los ordenamientos legales y en las instituciones del Estado mexicano, y optó por ejércelos en una vía *de facto*. En estas circunstancias, el principal espacio de disputa se alejó del terreno del derecho estatal para desplazarse a la construcción de derechos e instituciones propias de las comunidades rebeldes zapatistas.

El momento que transcurre hasta nuestros días se inauguró en el 2011 con el triunfo judicial de la comunidad purépecha de Cherán en el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). Ha tomado forma a partir de una serie de victorias en el terreno judicial relativas principalmente a tres derechos humanos: (I) la autonomía y el autogobierno indígena, (II) el territorio indígena y (III) la consulta previa, libre e informada. A diferencia de los otros dos momentos, este tercero se ha caracterizado por el regreso a un espacio de disputa dentro del derecho estatal, pero fuera del ámbito legislativo. En efecto, la lucha por los derechos indígenas en México se ha trasladado al terreno judicial.

Este desplazamiento del campo de disputa dota de características especiales a este último momento, pero también supone nuevos desafíos para las luchas de las comunidades, así como para su análisis y entendimiento en los estudios sociolegales. Para profundizar en ello, nos detendremos en una mayor caracterización y estudio de este tercer momento.

Los factores que explican su conformación son producto de una serie de continuidades, pero también de fenómenos nuevos o recientemente exacerbados. Dentro del primer rubro, encontramos problemas históricos como la marginación, la exclu-

sión y el racismo en contra de las comunidades; en el segundo, destacan cuestiones como el aumento de la inseguridad, la violencia y el despojo de sus recursos naturales. A pesar de la importancia de estos factores, me concentraré en explicar con detenimiento las dimensiones sociolegales que han contribuido a incrementar las posibilidades de las comunidades indígenas para reclamar sus derechos ante los tribunales con relativa efectividad o, por lo menos, con mayor oportunidad de éxito que en otras épocas, dada la especificidad del caso mexicano.⁴

Uno de los fenómenos que más sacudió al derecho estatal mexicano fue el impacto de la globalización neoliberal del derecho (Dezalay y Garth, 2002; Aragón, 2016). Este proceso trajo consigo una diversificación exponencial de las fuentes normativas al interior del propio derecho estatal. Como ya se ha estudiado, la globalización neoliberal del derecho es un proceso paradójico que fortaleció tanto la legalidad transnacional del libre mercado (el nuevo marco jurídico del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, las nuevas leyes del sector energético, la nueva ley laboral, etcétera) como los ordenamientos jurídicos internacionales en materia de derechos humanos, incluidos los destinados a proteger los derechos colectivos de las comunidades y pueblos indígenas.

Este carácter ambivalente de la globalización del derecho, con un balance mucho más favorable para el libre mercado, trajo consigo una fuerte presión sobre las comunidades indígenas debido a que impulsó el neoextractivismo y la depredación de los territorios que estas habitan, pero también facilitó un mecanismo de resistencia basado en el discurso de los derechos humanos. En este sentido, el cambio de mayor peso para que los tribunales se convirtieran en arenas de disputa “favorables” para las luchas de las comunidades indígenas en México fue la reforma en materia de derechos humanos que sufrió, en 2011, el artículo 1° de la Constitución federal. Esta reforma significó, en pocas palabras, la aplicación directa, en la jurisdicción del Estado mexicano, de los tratados internacionales en materia de derechos humanos.

Para el caso de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México, esta reforma se tradujo en el fin de la negativa, por parte de los tribunales mexicanos, a aplicar sobre la legislación interna el Convenio 169 de la Organización Internacio-

⁴ En este punto debe advertirse sobre las profundas diferencias respecto a las experiencias estadounidense (Epp, 2013) y colombiana (Uprimny y García-Villegas, 2004; Rodríguez y Rodríguez, 2010).

nal del Trabajo, así como el resto de los ordenamientos jurídicos del derecho internacional y de los derechos humanos favorables a este sector. Tal mudanza marcó una diferencia cualitativa con el pasado, ya que la regulación internacional de los derechos de los pueblos indígenas suponía una protección mucho más amplia y favorable que la establecida por el derecho interno.

Otro proceso, que corrió en paralelo y tuvo un nivel de importancia similar, fue el cambio de equilibrio entre los poderes del Estado mexicano en las últimas tres décadas. Después de un larguísimo periodo de hegemonía del poder ejecutivo sobre el legislativo y el judicial, en la última década del siglo anterior comenzó un paulatino debilitamiento del primero, que fue acentuándose con el tiempo ante el avance de los partidos de oposición. El árbitro, muchas veces autoritario, que algún día fue el poder ejecutivo en los conflictos políticos del Estado se remplazó, mediante reformas institucionales, por el poder judicial. Este fenómeno de alcance global, que la literatura sociolegal ha denominado *judicialización de la política* (Sieder, Schjolden y Angell, 2011), posicionó en México a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y al TEPJF como el nuevo árbitro reconocido para resolver las disputas entre el poder político del Estado (Ríos, 2007).

Claro está que el fortalecimiento del poder judicial no se manifestó únicamente en los conflictos políticos tradicionales del Estado mexicano; poco a poco fue abriéndose a tratar asuntos antes impensados. Fue dentro de este contexto de cambio político y jurídico que tomaron un nuevo aire las demandas por la autonomía y autogobierno indígenas, el territorio indígena, y la consulta previa, libre e informada. A pesar de los triunfos y precedentes judiciales obtenidos en los últimos años, no debe perderse de vista que este nuevo espacio de disputa tiene un carácter ambiguo: no se ha sostenido en una transformación sistemática y coherente del derecho estatal mexicano en favor de las comunidades y pueblos indígenas, sino que se ha producido a costa de su propia diversificación, fragmentación y, por consecuencia, indeterminación; esto, sin embargo, ha posibilitado que en algunas coyunturas las causas de las comunidades triunfen.

El acontecimiento inaugural de este tercer momento se produjo en el año de 2011, cuando el municipio de Cherán logró una resolución histórica en el TEPJF. En ella se reconoció como el primer municipio en México con el derecho a reconfigurar su autoridad municipal (salir del esquema de presidente municipal y ayuntamiento) y elegirla mediante un procedimiento por “usos y costumbres”. No es exagerado

decir que a partir de este momento se inauguró una nueva etapa en la jurisprudencia del TEPJF sobre los derechos de autonomía y autogobierno indígena. Después de Cherán vinieron otros tantos procesos de lucha en municipios de Michoacán, Guerrero y Chiapas. No todos salieron airoso, pero hasta el momento los municipios de Cherán, Ayutla de los Libres (Gaussens, 2019) y Oxchuc (Burguete, 2020) se rigen bajo el reconocimiento judicial de su derecho al autogobierno indígena.⁵ Además de estos casos, en el año 2017 el Congreso del Estado de Morelos decretó la creación de cuatro municipios indígenas (Xoxocotla, Hueyapan, Coatetelco y Tetelcingo) que, al menos en el discurso, tendrían su propio gobierno comunal a partir de 2019.

En 2016, el mismo TEPJF reconoció el derecho de autogobierno de la comunidad purépecha de Pichátaro, solo que en esa ocasión lo hizo en una escala submunicipal. Este precedente ha encontrado más eco que el de Cherán entre las comunidades del país debido a la forma en que la mayoría de las entidades federativas integraron sus municipios; esto es, subordinando política y administrativamente a las comunidades indígenas a una población mestiza (o amestizada), que funge como capital del poder político municipal. De tal manera que, tan solo en poco más de

tres años, existen experiencias de lucha y de ejercicio de autogobierno indígena en una escala submunicipal en Michoacán, Oaxaca, Jalisco, Puebla y la Ciudad de México.

Con menos luz y consistencia que el TEPJF, la SCJN también ha emitido algunas resoluciones tanto en materia de territorio indígena como de consulta previa, libre e informada, que antes de la reforma al artículo 1° constitucional simplemente parecían imposibles. Como ejemplos de estas sentencias se pueden mencionar la controversia constitucional promovida por el municipio de Cherán en contra del Congreso y del gobernador de Michoacán por violar su derecho a la consulta previa, libre e informada en una reforma a la constitución local; el amparo atraído sobre la construcción de un acueducto en territorio yaquí, que vulneró el mismo derecho (Gómez, 2014); la resolución sobre

⁵ Vale la pena señalar que desde la década de los noventa en el Estado de Oaxaca se eligen presidentes municipales por un mecanismo de “usos y costumbres”. A pesar de las aparentes similitudes del proceso oaxaqueño con este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas en México, el primero responde a otros factores tanto políticos como jurídicos, que se explican en una dinámica local (Anaya, 2006; Recondo, 2007).

el caso de la comunidad rarámuri de Hitosachi en Chihuahua, relativa al derecho sobre el territorio indígena, y, recientemente, la acción de inconstitucionalidad en contra de la reforma a la ley 701, que desconocía el sistema de seguridad comunitaria en Guerrero.

Ahora bien, esto de ninguna manera significa que todos los asuntos que se han sometido al TEPJF o a la SCJN hayan tenido resoluciones favorables o hayan seguido la misma lógica garantista. Como ya lo advertí, esta nueva arena de disputa por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas está más bien enmarcada en un contexto sociolegal constitutivamente ambiguo y contradictorio. De hecho, a mi juicio esta es una de las características definitorias del derecho estatal mexicano de nuestros días; por esta razón he propuesto en otros trabajos la noción de *esquizofrenia legal* (Aragón, 2019). No obstante, a pesar del carácter ambiguo y contradictorio del derecho estatal mexicano, se ha generado un marco favorable para el surgimiento de ricas y diversas experiencias de lucha legal en el país, especialmente en el terreno de la judicialización, que constituyen una próspera fuente para repensar el derecho estatal mexicano y las luchas que dentro de él desarrollan las comunidades indígenas.

3. La potencia de la antropología jurídica militante para el trabajo de coteorización

Si los elementos antes expuestos resultan convincentes, en términos analíticos tendríamos dos alternativas en relación con la emergencia de novedosos fenómenos sociolegales durante este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas. La primera consistiría en quedarnos a medio camino y tratar de entender las condiciones a las que nos enfrentamos en este escenario a partir de viejas categorías, pensadas, la mayoría de ellas, desde otras realidades. La segunda implicaría llevar a consecuencia el diagnóstico realizado y generar nuevos marcos de análisis, basados en la misma lógica militante que nos permite ver estas novedades. No será a esta altura ninguna sorpresa decir por cual opción me inclino; como establecí desde la introducción, considero que el proyecto de antropología jurídica militante que vengo construyendo desde hace años tiene el potencial para responder a la necesidad de generar nuevos insumos teóricos tanto para las luchas como para el conocimiento sociolegal.

Antes de continuar, permítanme precisar a qué me refiero cuando hablo de investigación militante. En la historia de la mayoría de las ciencias sociales en América

Latina, el término ‘militante’ se asocia a un movimiento intelectual, de inspiración marxista, que cobró su mayor fuerza en la década de los setenta del siglo pasado y que se comprometió con las luchas de los pueblos oprimidos e hizo de ellas su principal justificación para la generación del conocimiento científico (Svampa, 2010a, 2010b; Longa, 2016). De tal manera que cuando reivindicó esta expresión en mi trabajo puede pensarse que adopto, sin más, esa vieja tradición para pensar el presente de las luchas sociolegales de las comunidades y pueblos indígenas de México. No obstante, esto no es así. Sin duda, soy deudor de esta tradición, pero también tomo mi distancia de ella. Recupero la noción de ‘militante’ porque me parece que tiene una gran fuerza disruptiva (Mondonesi, 2016 y 2017) en los estudios sociolegales de México, donde es un término y una práctica intelectual bastante más desconocida que otras nociones para postular el trabajo colaborativo y comprometido con los grupos subalternos, como las comunidades indígenas. Sin embargo, a diferencia de la versión militante del siglo XX, yo me distancié de las figuras del “abogado rey”, el “antropólogo rey”, el “sociólogo rey” o cualquier variedad de “intelectual rey” (Aragón, 2019). En otras palabras, rechazo cualquier figura que se erija como sujeto del conocimiento verdadero y formule categorías analíticas

a partir de una observación o, incluso, un acompañamiento de los actores sociales en que únicamente se les considera como objetos de estudio y no como poseedores de saberes relevantes para la lucha y para el conocimiento científico.

En consecuencia, cuando hablo de la investigación militante me refiero, más bien, a un planteamiento como el de la investigación posabismal que propone Boaventura de Sousa Santos (2019). Al igual que el profesor Santos, considero que el trabajo de los intelectuales que colaboramos y acompañamos las luchas sociales de los oprimidos, en mi caso de las comunidades indígenas, no consiste en ir a enseñar o en alzarnos frente a ellos como iluminados, como sus salvadores o como la vanguardia de los movimientos de resistencia. Nuestro trabajo, por el contrario, debe basarse en la colaboración horizontal, en el reconocimiento de la igualdad radical (que incluye la epistémica) y en la posibilidad del aprendizaje mutuo.

En este sentido, ningún producto de esta forma de trabajo intelectual (por muchas que sean sus limitaciones, tensiones y paradojas) puede considerarse como la síntesis realizada por un investigador iluminado en un mar de prácticas sin sentido y de sujetos desposeídos de conocimientos; más bien es un trabajo colectivo de cola-

boración, en el que convergen, con fines pragmáticos —siempre los que impone la lucha—, los conocimientos de las ciencias sociales (en mi caso del derecho y la antropología) con los propios de las comunidades indígenas. En otras palabras, es un trabajo basado en la traducción intercultural —en tanto herramienta para habilitar la inteligibilidad entre distintas formas de conocimiento— y en la ecología de saberes —como recurso que posibilita la generación de un nuevo conocimiento o una nueva práctica de conocimiento, resultado de la diversidad epistemológica movilizadora en la lucha (Santos, 2019; Aragón 2019, 2020).

Coincido también con la propuesta de las epistemologías del Sur en la idea de que la generación de estos nuevos conocimientos no descansa en procedimientos mecánicos y estandarizados, sino que asume una lógica, más bien, de trabajo artesanal, en donde el oficio y la sensibilidad se convierten en elementos más importantes que el mecanicismo metodológico. Ahora bien, estas colaboraciones pueden darse bajo múltiples circunstancias, con diferentes alcances, en distintas escalas y con diferentes actores. Algunas pueden producirse con actores comunitarios y otras, con extracomunitarios y aliados de la lucha. En ciertas ocasiones, la colaboración puede darse con la lucha de una comunidad,

y, en otros momentos, con varias a la vez. También puede decirse que algunas tienen un carácter inmediato y efímero, que dan fruto para acciones muy concretas de la lucha; unas más pueden derivar en la generación de nuevo conocimiento científico social, incluso de corte analítico, que permita la visibilización, interpretación y representación de fenómenos. Estos últimos resultados son los que aquí considero como el trabajo de coteorización con las luchas de las comunidades indígenas.

Esta diversidad de circunstancias y alcances del trabajo colaborativo y militante con las comunidades no debe, sin embargo, llevarnos a pensar que la reconciliación entre el conocimiento demandado por las luchas sociales y el que habitualmente produce la academia es una tarea sencilla o fácil de conseguir. Todo lo contrario. Como muestra Joanne Rappaport (2008), las tensiones que enfrentan los múltiples actores que colaboran en este tipo de esfuerzos son de muy distinta índole. Los desafíos que enfrentan los intelectuales indígenas en colaboraciones con sus comunidades (Tuhiwai, 2017) no serán los mismos que afrontan los antropólogos externos a las comunidades (Hale, 2006, 2008; Rappaport, 2008, 2018) o los que tiene que superar un equipo de investigación compuesto por integrantes externos, indígenas, académicos, artis-

tas, etcétera (Rappaport, 2008; Leyva y Speed, 2008; Kölh, 2018). Como muestra de esta situación, puede tomarse, incluso, el trabajo del Colectivo Emancipaciones. En este mismo *dossier*, mis colegas abogadas e investigadoras de este colectivo dan cuenta de cómo su trabajo militante con las comunidades indígenas está cruzado por su condición de género.

Algunas de las tensiones más importantes producidas en estos esfuerzos de colaboración y descolonización de la investigación social ya han sido planteadas por Charles Hale (2008). Una de las más significativas reside, como ya se advirtió en la introducción de este trabajo, en la diferencia de los conocimientos que requieren las luchas de las comunidades para lograr sus propósitos frente a las exigencias, modas y requerimientos de la construcción del conocimiento antropológico “valido” en la academia. Como bien observa el profesor Hale, las necesidades de una comunidad en determinada lucha exigen una concreción y un tiempo casi inmediato, mientras que el conocimiento antropológico de la academia tiene otra temporalidad y un registro de aplicación difuso y generalmente distante de las necesidades, siempre urgentes, de las comunidades. Hale advierte que, en el casos de los proyectos de investigación colaborativa, esta dificultad generalmente se resuelve solo a medias con el traslape entre algunos obje-

tivos del proyecto y las necesidades de las comunidades.

Frente a este desafío de la colaboración y el trabajo militante, encuentro una prometedora grieta, posible gracias a la diversidad interna de las ciencias sociales, particularmente de la antropología jurídica militante en el sentido en que la reivindico. Como sabemos, la antropología jurídica se forma en una intersección de dos campos disciplinarios del conocimiento científico social: la antropología y el derecho. En México —y me atrevo a decir que en América Latina—, esta intersección ha reunido no solo a antropólogos y a abogados, sino también a sociólogos, historiadores, politólogos, lingüistas, arqueólogos, entre otros. De hecho, en los años recientes se ha visto que en México algunos abogados estudian posgrados en antropología (como es mi propio caso), y también, aunque en menor medida, algunos antropólogos posteriormente estudian derecho. Como sea, la hibridación del conocimiento jurídico y antropológico va en aumento.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que en esta creciente hibridación e interés mutuo entre la antropología y el derecho —o el derecho y la antropología— no haya zonas de contacto desiguales o una “economía de saberes” que dé forma específica al conocimiento pro-

ducido en estos diálogos. Esto se puede ver desde las aproximaciones teóricas y metodológicas que privilegiamos, hasta las preocupaciones que más nos motivan para pensar y para actuar.

En los últimos años, y quizás como parte del proceso de judicialización de las luchas de las comunidades, se abrió un importante campo para la aplicación del conocimiento de la antropología jurídica. Un campo, sin embargo, gobernado por las reglas, tiempos y lógicas del conocimiento jurídico. Me refiero a los litigios y, en menor medida, a los peritajes antropológicos. Este espacio ha permitido nuevas experiencias de colaboración de los antropólogos del derecho con las comunidades indígenas, tanto de aquellos que hemos incursionado más al campo del litigio, como de los que se inclinan más a la realización de estudios socioculturales o peritajes antropológicos.

Este escenario abrió un camino prometededor para enfrentar los dos desafíos que nos impone la colaboración y el trabajo militante con las comunidades indígenas. A diferencia de otros campos de conocimiento de la antropología social y de otras ciencias sociales, la colaboración no depende exclusivamente de un proyecto de investigación como tal, sino de las necesidades legales de las mismas comunidades. El litigio y el peritaje, en tanto formas de

aplicación del conocimiento jurídico, suelen estar más próximas a los tiempos y a las cuestiones consideradas como vitales e inmediatas para una comunidad indígena; por ejemplo, los conflictos por la tierra, por sus recursos naturales, por su autonomía, por sus formas de organización, por sus bienes culturales, etcétera.

El litigio, y en otra medida el peritaje, son vistos por las propias comunidades como algo concreto, práctico y capaz de modificar la realidad. Por supuesto, esto no significa que un proyecto de investigación antropológica no tenga utilidad o no pueda alcanzar objetivos incluso más altos. Lo que quiero decir es que, debido a la estructuración del orden político-social de nuestras sociedades, estas intervenciones en el terreno judicial, especialmente en el litigio, se perciben como algo que permite una valoración y evaluación comunitaria más directa e inmediata. Por ejemplo, en el litigio se gana o se pierde, y eso lo entiende, lo disfruta o lo padece la comunidad y su lucha.

En este sentido, el filo jurídico del antropólogo del derecho parece más susceptible a adaptarse a las necesidades y a los tiempos de urgencia de las comunidades para, desde ese acto, integrarse a proyectos de colaboración, de trabajo militante, de investigación y de coteorización. Pero, por supuesto, este camino tiene sus pro-

pías dificultades, incertidumbres, riesgos y tiempos. Ambas rutas de colaboración se desarrollan bajo la presión de “condicionamientos externos”, que, a pesar de todo, pueden ser muy diferentes: las exigencias de financiamiento para una investigación científica y los imperativos de los procesos judiciales. No obstante, una diferencia importante es que en el caso del litigio y del peritaje se produce un doble resultado en la colaboración: por un lado, el juicio o el peritaje en sí mismo, y, por otro, el resultado de los ejercicios de correflexividad de dichos procesos. Como se puede advertir, cada medio de colaboración tiene sus singularidades, que quizás pueden traducirse en ventajas y desafíos que debemos tener presentes para hacer frente a las no pocas contradicciones y límites hallados en los caminos de la investigación militante.

4. Otra forma de hacer derecho. La faena jurídica como aporte teórico-metodológico de las comunidades purépechas de Michoacán

En otros trabajos he propuesto, como resultado de mi trabajo militante y de colaboración con las comunidades purépechas de Michoacán, los conceptos de *esquizofrenia legal* y *constitucionalismo*

comunitario transformador, que buscan explicar fenómenos sociolegales característicos de este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas en México (Aragón, 2019). En este artículo continúo con esta reflexión, pero ahora para hacer explícito el trabajo de coteorización y para proponer tres aportes conceptuales. Estas propuestas surgen de la misma unidad básica que mi trabajo militante en Cherán, sin embargo, implican experiencias que van más allá de esto: abarcan un trabajo realizado en distintas escalas y con distintos actores involucrados en la lucha por el autogobierno indígena en México.

En efecto, ya he hablado de las reuniones con lógica asamblearia en Cherán, mediante las cuales se compartían conocimientos de distinta raíz, se discutían estrategias y se llegaba a acuerdos para los fines de la lucha política jurídica que sosteníamos en aquel momento (Aragón 2019 y 2020). No obstante, en ese momento apenas me referí a ellas como un medio para realizar traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos, sin llegar propiamente a nominarlas. Después de seguir trabajando bajo la misma lógica y tras el aumento de colaboraciones con otras luchas de las comunidades, he advertido aún más la importancia de estos encuentros y la urgencia de nombrarlos

para pensarlos más profundamente. De tal forma que en algún momento nos hemos empezado a referir a ellas como *faenas jurídicas*.

El término ‘faena’ es usado en las comunidades purépechas para referirse al trabajo comunitario que se realiza regularmente para dar mantenimiento a los espacios comunes del pueblo y para construir obras que potencien su bienestar, como el salón de una escuela, el centro de salud, el drenaje, etcétera. Además, la faena se realiza de manera gratuita y a partir de las formas de organización del pueblo mismo. Participar en el trabajo comunitario te da el derecho a pertenecer, políticamente hablando, a la comunidad; te da, por ejemplo, el derecho de hablar y opinar con autoridad en las asambleas comunitarias.

Nosotros hablamos de *faenas jurídicas* porque en esas reuniones se siguen algunos de los principios básicos de las faenas. En ellas se hace comunidad, como me lo dijo mi amigo Juan Jeronimo Lemus, comunero e intelectual de Cherán, con relación a la forma de trabajo del Colectivo Emancipaciones con su comunidad. Sin embargo, con el crecimiento de la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán y en otros lugares de México, esta forma básica de trabajo se ha complejizado y adaptado a las necesidades que han ido surgiendo.

Para empezar, la lucha por el autogobierno en México ya no es monopolio de Cherán; ahora participan en ella varias comunidades de Michoacán y otras entidades federativas de México. Esto nos ha llevado a adaptar esta unidad de la faena jurídica, que antes había sido movilizada para la lucha de un solo grupo, a una escala supracomunitaria, en donde participan distintas comunidades con un interés común: el autogobierno indígena.

Estas nuevas faenas jurídicas también se desenvuelven en forma de una asamblea, a la que acuden representantes de las comunidades con sus propios recursos y en sus días de descanso. Se participa en ellas porque se consideran espacios importantes para la construcción y consolidación de un futuro mejor para las comunidades. En estas faenas todos pueden hablar, participar, cuestionar y proponer por igual, aunque, por supuesto, como otros espacios comunitarios de decisión, la participación de las mujeres es desigual en la práctica. No hay figuras de autoridad preestablecidas, más que la que supone ser anfitrión; aunque esto no significa que, en la práctica, la voz de algunos actores tenga un peso específico. De este espacio salen muchas de las ideas, acciones y consensos políticos y legales que posteriormente se llevan a la práctica con el objetivo de consolidar los procesos de autogobierno. La organización de

una faena jurídica implica, al menos, dar el espacio para el diálogo y después ofrecer una comida a todos los participantes. Estos eventos de diálogo son rotativos y todas las comunidades que participan en ellos tienen la misma obligación.

De ahí que las faenas jurídicas sean el principal lugar de reflexión y acción para articular la lucha por el autogobierno de manera supracomunitaria, aunque sea para puntos muy básicos. En ocasiones, en estos espacios hemos contado con la visita de compañeros de otros estados y luchas, que tienen interés por conocer y aprender de la experiencia “purépecha”. A partir de ese contacto inicial, en donde se suman a la dinámica de la faena, muchas veces se ha mantenido la comunicación para intercambiar opiniones legales y políticas, para dar consejos, principalmente sobre los procesos judiciales, o para realizar acciones políticas conjuntas. Algunas veces también hemos podido visitarlos en sus comunidades, otras tantas nos hemos reunido en la ciudad de México y algunas más hemos mantenido comunicación por teléfono e internet.

Es importante recalcar que estos encuentros en las faenas jurídicas se dan entre distintos actores de la lucha de las comunidades. Puede tratarse de autoridades, representantes comunales, comuneros en

general, o bien abogados y otros aliados que acompañen a las comunidades en la lucha por el autogobierno indígena.

Las faenas jurídicas, y sus formas ampliadas, no solo son reuniones para organizar y promover acciones políticas, en ellas también se generan nuevos conocimientos de y para la lucha, o, como dicen Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (2019), nacidos en la lucha. De hecho, el intercambio epistemológico en estos espacios es de tan alta tensión que puede, además de derivar en conocimiento de provecho y utilidad para las luchas concretas, contribuir a renovar el conocimiento sociolegal en México.

De los encuentros producidos en los últimos cuatro años con otras experiencias de lucha y resistencia indígena en México es que he decidido retomar las ideas del abogado comunitario y la práctica jurídica comunitaria. Esto con el doble objetivo de, por un lado, entender las condiciones y los actores que intervienen actualmente en la lucha por el autogobierno indígena en México y, por el otro, mostrar algunos resultados de esfuerzos de coteorización en las experiencias de las comunidades indígenas que luchan y ejercen su derecho al autogobierno en México.

5. En búsqueda de un nuevo sujeto. El abogado comunitario como nuevo actor de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas de México

Como vimos, una de las principales novedades de este tercer momento de la lucha indígena es la judicialización de los conflictos. Junto a esta situación, se ha producido la emergencia de un nuevo actor: el abogado que defiende las causas de las comunidades ante los tribunales. Este se diferencia del abogado liberal/convencional al subvertir al menos tres relaciones en que se sostiene su trabajo. La primera está fundada en una relación comercial, en la que se defiende a un cliente en razón del pago por sus servicios profesionales. La segunda se basa en la supuesta neutralidad del derecho. Finalmente, la tercera está sustentada en la desigualdad del saber, en la que el abogado es el sujeto con el conocimiento relevante, mientras que el cliente carece de este.

Frente a este ejercicio liberal/convencional de la abogacía, el nuevo actor, emergido en este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas, no basa su colaboración con las comunidades en una relación mercantil, sino en una de compromiso político, que

en no pocos casos implica trabajar de manera gratuita y depender de cooperaciones, de cuotas voluntarias o de otra fuente de ingresos para su sustento económico. En lo tocante a la segunda relación, este nuevo abogado rompe con la idea de la neutralidad del derecho estatal y, en su lugar, efectúa un uso político, alternativo o contrahegemónico del derecho, que incluye la combinación de diversas herramientas políticas en sus estrategias judiciales. Finalmente, este tipo de abogado no se asume como el sujeto de conocimiento ni como la vanguardia de la lucha que acompaña; más bien procura construir y someterse a los mecanismos, procedimientos y decisiones tomadas con base en la lógica comunitaria. En esto se distancia también de gran parte del trabajo realizado por la defensa liberal y crítica de los derechos humanos en México, cuyos ejecutantes, en muchas ocasiones, asumen el protagonismo y desplazan a los actores sociales que impulsan las luchas. Lo mismo se puede decir de otros abogados que trabajan con las comunidades sin someter su vínculo a una relación comercial, pero que no se relacionan orgánicamente con ellas, las conocen superficialmente y no militan en sus luchas. En este sentido, es muy importante distinguir entre el activismo en derechos humanos y la militancia en las luchas sociolegales de las comunidades.

Para teorizar esta forma de trabajo, hace algunos años realicé un ejercicio de sistematización de mi propia experiencia en el litigio y acompañamiento jurídico con las comunidades purépechas de Michoacán. En aquel momento caractericé esta práctica de la abogacía como contraria a la del “abogado rey”, retomando y adaptando la crítica realizada por el filósofo francés Jacques Rancière (2013) a la sociología de Pierre Bourdieu. No obstante, en aquel momento solo pude pensarla en términos negativos o de oposición. El abogado Manuel Vázquez Quintero, en cambio, ha desarrollado los elementos centrales de la noción de abogado comunitario que, a mi parecer, caracterizan de manera positiva a este nuevo actor de la lucha de las comunidades indígenas.

Manuel Vázquez Quintero es un joven abogado indígena que milita en la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPUEG). Acompañó el proceso judicial de las comunidades indígenas del municipio de Ayutla de los Libres, en Guerrero, en la lucha por el reconocimiento de su derecho de autonomía y autogobierno indígena. Manuel es un actor ajeno al campo académico; sin embargo, es a él y a las comunidades de Guerrero que acompaña a quienes debemos esta categoría analítica que, antes de recuperarse para este artículo, se usaba ya en las asambleas y reunio-

nes de trabajo de las comunidades y de la UPUEG en Guerrero.

La primera vez que oí la idea del abogado comunitario fue justamente en un intercambio de experiencias que tuve con él y con las comunidades de Ayutla de los Libres. A esa primera reunión —o, como he llamado aquí, faena jurídica—, siguieron otras tantas, cuyo objetivo era fortalecer los procesos que acompañamos. En todas esas faenas jurídicas pude aprender de Manuel y comprender mejor su idea del abogado comunitario. Finalmente, durante el proyecto de investigación “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, que coordiné entre 2018 y 2019, tuve la oportunidad de hacerle una entrevista extensa en Guerrero. En ella, hablamos largo y tendido sobre esta noción en la experiencia de nuestro trabajo y el de otros colegas que acompañan jurídicamente a las comunidades que luchan y ejercen el autogobierno indígena en México.

Del diálogo e intercambio con Manuel y con otras abogadas y abogados puede arriesgarse una definición del abogado comunitario. Diremos que el abogado comunitario es aquel profesional del derecho, sea indígena o no, que acompaña militantemente las luchas de las comunidades. Construye las decisiones, y el co-

nocimiento en el que se basan, a partir de un diálogo intercultural robusto con las comunidades, privilegiando sus tiempos y sus formas de organización. No impone metodologías diseñadas desde fuera, sino que se somete a las formas de compartir conocimientos y los mecanismos de deliberación propios de las comunidades. No pretende capacitarlas sobre política y derechos humanos, sino construir y aprender conocimientos útiles para su lucha, y, finalmente, respeta y se somete a sus mecanismos de decisión sobre cualquier cuestión relevante para la lucha política jurídica que se esté manteniendo.

Tomando en cuenta el doble desafío de la investigación militante, la cuestión que se sigue es saber si esta noción es pertinente o aporta al campo de los estudios socio-legales, sobre todo cuando en la literatura especializada ya existen otros conceptos que se oponen al abogado liberal/convenicional, como el abogado popular, el abogado de causa o, incluso, el abogado activista. Desde mi perspectiva, ninguno de estos conceptos captura la identidad del abogado comunitario; sin embargo, por muy meritorio que sea el trabajo de autorrepresentación de personas como Manuel Vázquez y las comunidades de Guerrero para responder esta pregunta, debemos probar su valor heurístico con mayor detalle. Para lograrlo nos referire-

mos a cada uno de los conceptos citados. Como es conocido, la noción del abogado popular se acuñó en los estudios jurídicos críticos de Brasil para referirse a un tipo de abogado que, a diferencia del convencional, no cree en la neutralidad de la ley y que además acompaña militantemente a movimientos sociales como los Sin Tierra, los Sin Techo, los quilombolos, entre otros (Alfosin, 2013; Junqueira, 1996, 2002; Wolkmer, 2006; Santos y Carlet, 2010; Carlet, 2019). Como puede advertirse, esta noción se creó a partir de prácticas jurídicas de lugares distintos a México. Además, fue pensada para un momento sociolegal que tampoco corresponde con el del abogado comunitario, puesto que era ya un término reconocido hacia finales de la década de los ochenta del siglo pasado. En esta noción convergen, en el carácter militante y de oposición al jurista liberal, postulados de la noción del abogado comunitario. Sin embargo, su relación con este tipo de abogacía es más problemática en cuanto al tipo de militancia practicada y, sobre todo, respecto al trabajo orgánico con las formas de organización y de conocimiento de las comunidades indígenas. Hay abogados populares que entienden la militancia desde la lógica del “abogado rey” y, por lo tanto, no respetan, trabajan ni conocen los mecanismos de deliberación y consenso de las comunidades.

Pasemos a la figura del abogado de causa, desarrollada por la sociología jurídica estadounidense (Sarat y Scheingold, 2001, 2006). A diferencia del abogado convencional, no lo une a su defendido una relación mercantil, sino otras razones, que pueden ir desde el altruismo, pasando por la reputación de su carrera profesional, hasta las convicciones políticas. De tal forma que el abogado de causa escoge a sus representados en función de convicciones y valores políticos, generalmente vinculados a factores asociados con la “vulnerabilidad” de ciertos actores sociales. La idea del abogado de causa, al igual que la noción de abogado popular, fue producida para actores, realidades y un sistema jurídico muy diferente al de México. Se puede decir que esta categoría no es nueva, sino que más bien refleja una vieja tradición del ejercicio de la abogacía estadounidense. Aunado a lo anterior, el abogado de causa no necesariamente cuestiona la neutralidad del derecho, ni su trabajo implica, de forma indispensable, una posición militante respecto al sector con que colabora.

Para cerrar este ejercicio de contraste, tenemos la única propuesta conceptual realizada desde México. Me refiero a la noción del abogado activista, planteada por Iran Guerrero (2017) en su investigación doctoral. Para dicho autor, el abogado

activista es resultado de un proceso con especificidades de escala nacional y con dimensiones temporales bien precisas. Así pues, emerge en el contexto de violencia e inseguridad que ha atravesado México en los últimos trece años. Este abogado, por lo tanto, defiende asuntos en un contexto de estado de excepción *de facto*, donde no solo se tiene que enfrentar a la arbitrariedad y el autoritarismo de algunos gobiernos, como ocurrió y ocurre con los abogados populares de Brasil, sino también a poderes fácticos como el crimen organizado. El índice de asesinatos de defensores de derechos humanos en México en los últimos años permite observar las implicaciones que tiene el ejercicio de este tipo de abogacía. Los abogados activistas tampoco mantienen relaciones basadas en el intercambio comercial y generalmente trabajan de forma comprometida con las causas y sectores que defienden.

Este concepto fue creado desde los tiempos y espacios en que se mueven los abogados comunitarios y otros que trabajan con las comunidades indígenas. No obstante, pese a sus puntos en común, a los abogados activistas y los abogados comunitarios los diferencia su cercanía con los procesos de lucha. Por un lado, los abogados comunitarios, en su inmensa mayoría, no trabajan en organizaciones externas, con sedes fuera o muy distantes

de las comunidades, sino que militan en los movimientos; por otro lado, en su colaboración se considera vital participar y respetar los mecanismos de diálogo y consenso de las comunidades indígenas.

El contexto de la defensa de los derechos humanos se encuentra, desde hace varios años, en un momento muy complicado. Pero, a pesar de lo meritorio y necesario que es el trabajo de la defensa de los derechos humanos en México, no se puede dejar de señalar que las prácticas con las que estos se defienden muchas veces siguen la lógica colonial propia del “abogado rey”.

6. Una nueva forma de practicar el derecho. La práctica jurídica comunitaria

La última cuestión por tratar en este artículo es, justamente, la relativa a las prácticas jurídicas en que se sustentan estas formas de ejercer la abogacía. Como resulta obvio, si en el tercer momento de la lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México ha surgido un nuevo actor, el abogado comunitario, es porque también se ha desarrollado una nueva forma de practicar el derecho. El primero no puede existir sin la segunda y viceversa.

Como hemos visto, el abogado comunitario comparte algunos elementos con el abogado popular, el abogado de causa y el abogado activista, pero también se distancia de cada uno de ellos en su relación de acompañamiento militante a las comunidades indígenas y, especialmente, en el diálogo que establece con ellas para trabajar las estrategias político-legales y los procesos judiciales.

Para intentar capturar analíticamente el tipo de prácticas jurídicas que realizan los abogados comunitarios, también tenemos algunos conceptos desarrollados en los estudios críticos del derecho en América Latina. Así, contamos con las nociones de prácticas jurídicas alternativas, prácticas jurídicas insurgentes y prácticas jurídicas militantes. La pregunta que se sigue es la misma que en el apartado anterior: ¿son suficientes estas nociones para describir el tipo de práctica jurídica que realiza un abogado comunitario?

Desde mi perspectiva, la respuesta nuevamente es negativa. Si bien puede haber puntos de coincidencia, no me parece que estas nociones abarquen la esencia del tipo de prácticas jurídicas que se realiza desde estos espacios de lucha político-legal. Frente a ellas, recupero la propuesta conceptual de *práctica jurídica comunitaria*, formulada por el grupo de abogados y

acompañantes del Centro de Investigación y Acción Social para la Paz (CIAS) y de la Misión Jesuita de Bachajón, en Chiapas, en su lucha por el derecho al autogobierno de los municipios de Sitalá y Chilón.

A pesar de la semejanza en el nombre con la propuesta de Manuel Vázquez, estas dos nociones se desarrollaron en contextos muy diferentes en México y por actores con una tradición organizativa y política muy distinta, aunque ambos surgieron dentro del tercer momento de las luchas de los pueblos y comunidades indígenas por sus derechos. La Misión Jesuita de Bachajón tiene una larga trayectoria de trabajo de base con las comunidades mayas en Chiapas. A su vez, el CIAS es un esfuerzo de jesuitas y laicos por responder y apoyar procesos locales que enfrentan los estragos de la inseguridad y la violencia; realizan este trabajo en distintos lugares de México, incluyendo Michoacán.

Desde hace algunos años, han apoyado la lucha de las comunidades mayas de Chiapas contra las excesivas tarifas del servicio de luz, frente a la construcción de proyectos carreteros que atentan contra el territorio de las comunidades, etcétera. Este conjunto de luchas llevó a la formación del Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE). Con el tiempo, la agenda de lucha del MODEVITE

se fue enriqueciendo e integró la demanda de la autonomía y el autogobierno indígena. De tal suerte que en los últimos años se ha convertido en una de sus principales banderas de lucha, especialmente en las comunidades de los municipios de Chilón y Sitalá.

No obstante, el camino para dar forma e incorporar esta demanda al interior del movimiento y de las comunidades ha sido arduo y difícil. Las comunidades, el MODEVITE y el equipo jurídico del CIAS iniciaron un largo proceso, que abarcó la información sobre lo que implica el derecho a la autonomía y el autogobierno indígena, la difusión de otras experiencias existentes en México, la deliberación en las comunidades de la conveniencia de seguir este camino, la organización de estas para tomar decisiones, las figuras de representatividad, entre otras tantas tareas. En todos estos momentos el compromiso político y la militancia has sido claves, pero igual o más importante ha sido la forma en que se construyó todo este proceso. El camino comprendió desde la información a las comunidades hasta el momento de ejecución de las sentencias, en el que actualmente se encuentran; tuvo en su centro el diálogo intercultural, el aprendizaje con las comunidades, el respeto de sus formas de organización, el conocimiento de sus lenguas, de sus tiempos y

otros elementos culturales para construir las decisiones políticas que activaron la movilización legal. Esto es lo que, a juicio de nuestros compañeros del CIAS, configura una práctica jurídica comunitaria y la distingue de otras prácticas jurídicas convencionales y críticas.

Con los compañeros del CIAS, especialmente con Ivette Galván y Gabriel Mendoza, me une una colaboración de varios años de aprendizaje mutuo, tanto en nuestra labor de abogados comunitarios como en las experiencias de las luchas en las que participamos. Por tal motivo —al igual que con Manuel Vázquez— he tenido la fortuna de coincidir con ellos y otros compañeros del CIAS en algunas faenas jurídicas. Además, aceptaron participar en el proyecto de investigación que ya referí, y presentaron su reflexión y su experiencia en dos diferentes reuniones académicas. La primera de ellas fue en el Congreso Nacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, realizado en San Luis Potosí, y la segunda, el Seminario Internacional “Diálogo de saberes y prácticas jurídicas militantes en América Latina”.

De la misma manera que con la categoría del abogado comunitario, el potencial heurístico de la propuesta teórica de la práctica jurídica comunitaria requiere

ser evaluado. Empezaré el ejercicio de contraste con la categoría más antigua, la de práctica jurídica alternativa. Esta noción encuentra su referente empírico en el trabajo de los abogados populares de Brasil, aunque también de otros abogados de América del Sur (De la Torre, 2005; Junqueira, 1996; Wolmer, 2006; Santos y Carlet, 2010; Carlet, 2019). Su planteamiento se enfrenta a las prácticas convencionales o liberales del derecho en lo relativo a la neutralidad de la ley y en el aspecto de la militancia política. Finalmente, la práctica jurídica alternativa está profundamente vinculada a la idea del uso alternativo del derecho, como la posibilidad de usar críticamente y a favor de los oprimidos la legalidad estatal, aunque sea con claros límites.

La práctica jurídica alternativa es una categoría mucho más antigua que la práctica jurídica comunitaria, puesto que proviene del tiempo del abogado popular. Esta práctica busca diferenciarse de la práctica jurídica convencional al romper con el principio de neutralidad e intervenir políticamente en favor de los sectores oprimidos de la sociedad, politizando la legalidad estatal. No obstante, esta noción no explicita qué tipo de militancia postula, si la de “abogado rey” o la del abogado comunitario. Tampoco llega a clarificar la construcción de potenciales relaciones

posabismales con las comunidades indígenas. Esto constituye un punto ciego de la categoría.

La segunda noción se refiere a la práctica jurídica insurgente. Esta idea también surge en Brasil (Pazello, 2016; Pazello y Ribas, 2019) y deriva del planteamiento de que es posible la construcción de un derecho insurgente que vaya más allá del uso alternativo del derecho estatal, siempre limitado y condicionado este último por las reglas y las lógicas del poder (Pressburger, 1990; Pazello, 2016; Pazello y Ribas, 2019; Wolkmer, 2018). Las prácticas jurídicas insurgentes pueden considerarse un correlato de las prácticas jurídicas alternativas y provienen de la misma temporalidad; esto es, de la década de los ochenta del siglo XX. Como se puede apreciar, se trata de prácticas en oposición al statu quo que defiende la legalidad estatal. No obstante, la práctica jurídica insurgente se diferencia de otras prácticas jurídicas no liberales por su radicalidad, ya que supone un horizonte poscapitalista y un uso de la legalidad estatal que puede llevar, justamente, a su desuso. Como se puede advertir, el planteamiento de la práctica jurídica insurgente no captura la singularidad de la comunitaria. Al igual que en la noción anterior, la cuestión de la militancia y de la relación con las comunidades es un aspecto poco claro en esta propuesta.

Finalmente, debe apuntarse que algunos de los abogados que participamos en estos procesos de lucha sociolegal junto con las comunidades hemos denominado a nuestras prácticas como prácticas jurídicas militantes. Es mi caso y el de Alejandro Velázquez, quien acompaña a la Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco. Desde mi perspectiva, esta nominación se debe a la influencia de una tradición crítica del derecho muy cercana al planteamiento de las prácticas jurídicas insurgentes (Bárcena y Aragón, 2017), pero asume siempre la diferencia de la ecología de saberes que supone esta forma de militancia. En lo particular, estoy inclinado a mantener el término ‘militante’ para definir el tipo de investigación y el proyecto intelectual que sigo, pues considero que puede ser útil para las luchas de las comunidades indígenas de México. No obstante, en este punto en concreto, me parece que la propuesta de práctica jurídica comunitaria enfoca mejor el tipo de militancia que muchos de nosotros hacemos o aspiramos a hacer a la hora de movilizar el derecho estatal en la defensa de los derechos de las comunidades indígenas de México.

7. Palabras finales

En este trabajo he argumentado sobre la potencia de la propuesta de antropología jurídica militante para superar la distancia existente entre los conocimientos requeridos por las luchas sociales y la producción de conocimiento científico. Recurriendo a mi trabajo militante con varias comunidades indígenas de Michoacán y México en su lucha por el autogobierno indígena, he intentado mostrar cómo se puede producir conocimiento que sea de utilidad y consumo para sus fines inmediatos y cómo, a partir de estos, se pueden generar conocimientos que enriquezcan también los estudios sociolegales en México.

En esta línea de pensamiento, las experiencias de coteorización aquí planteadas nos muestran un camino prometedor para la renovación del conocimiento sociolegal en México; uno en que no solo construyamos nuestros propios conceptos para explicar y mostrar nuestras realidades o sus singularidades, sino, al tiempo, podamos descolonizar los estudios sociolegales a través de un acto de justicia epistémica que reconozca los aportes al conocimiento científico de las luchas indígenas de México.

En este sentido, nociones como *faena jurídica*, *abogado comunitario* y *práctica*

jurídica comunitaria representan claras aportaciones para el entendimiento de nuevos fenómenos sociolegales, vinculados con una serie de luchas indígenas a las cuales une una exigencia y un tiempo en particulares, y las cuales comparten, aprenden y construyen entre sí nuevo conocimiento. Ciertamente, puede que su utilidad analítica ocupe una importancia menor para algunos actores involucrados en las luchas, pero eso no debe extrañar ni desanimar a quienes, desde la militancia y la academia, acompañamos las luchas.

Finalmente, diré que la utilidad heurística y las limitaciones de estas herramientas analíticas, como las de todos los conceptos, obviamente giran en torno a las condiciones que les dieron origen. Dicho esto, no habría que cerrar la puerta a la posibilidad de que por sí solas sean iluminadoras para construir, desde otro tipo de militancia, un mapa cognitivo de carácter sociolegal más amplio y rico; uno que se nutra, ya no solo de las experiencias y del conocimiento de las luchas indígenas por el autogobierno, sino también de otras luchas, de otros grupos, con otras demandas. Lo importante, en todo caso, será que coincidan en la aspiración de construir una sociedad más justa y en la convicción de que, para lograrla, son indispensables teorías y herramientas analíticas sociolegales diferentes a las que hoy tenemos.



8. Bibliografía

Alfonsin, Jacques Távora, 2013. *Das legalidades injustas às (i)legalidades justas*. Porto Alegre: Armazén Digital.

Anaya Muñoz, Alejandro, 2006. *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.

Aragón Andrade, Orlando, 2016. *De la vieja a la nueva justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. México: UAM-I.

Aragón Andrade, Orlando. 2020. “Intercultural translation and ecology of legal knowledge in the Cherán, Mexico experience. Elements for a new critical and militant practice of law”. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 15 (1): 86-103.

Aragón Andrade, Orlando, 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. Morelia: UNAM.

Bárcena Arévalo, Erika y Orlando Aragón Andrade, 2017. “Beyond disorder and the constitution: Thinking about the law in regions of violence (the case of Cherán)”. En Wil G. Pansters, Benjamin T. Smith, Peter Watt (eds.), *Beyond the Drug War in Mexico. Human rights, the public sphere and justice*. Londres: Routledge. 149-163.

Burguete Cal y Mayor, Araceli, 2020. “La reinención del derecho electoral consuetudinario en Oxchuc. Reconfiguraciones en una larga configuración”. En Pedro Sergio Becerra Toledo (coord.), *Oxchuc, debates jurídicos en torno al reconocimiento de sistemas normativos indígenas en Chiapas*. México: Tirant Lo Blanchot. 51-146.

Carlet, Flavia, 2019. *Advocacias com e para comunidades negras rurais: Diálogo de saberes e direito ao território no Brasil e no Equador* (tesis de doctorado). Universidad de Coimbra.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, 1990. “Los pobres y el uso del derecho”. *El otro derecho* 6: 7-14.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, 2005. *El derecho que nace del pueblo*. México DF: Porrúa.

Dezalay, Yves y Bryant G. Garth, 2002. *La internacionalización de las luchas por el poder. La competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativo-Universidad Nacional de Colombia.

Epp, Charles R., 2013. *La revolución de los derechos. Abogados, activistas y cortes supremas en perspectiva comparada*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gaussens, Pierre, 2019. “En busca de autonomía municipal: Ayutla y el municipalismo autonómico en Guerrero”. En Gaya Makaran, Pabel López y Juan Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: UNAM. 179-202.

Gómez, Magdalena, 2014. “Claroscuros del derecho a la consulta: caso yaqui y el Concejo Mayor de Cherán”. En Laura Raquel Valladares de la Cruz (coord.), *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de la seguridad*. México: UAM-I. 185-224.

Guerrero Andrade, Iran, 2017. *La abogacía activista en México: un análisis de la práctica del derecho de las abogadas y los abogados de las ONG's de derechos humanos en contextos de excepción* (tesis de doctorado). FLACSO DF.

Hale, Charles, 2006. “Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology Activism research v. cultural critique”. *Cultural Anthropology*, 21 (1): 96-120.

Hale, Charles, 2008. “Reflexiones sobre la práctica de investigación descolonizada”. *Anuario del CESMECA 200*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH. 297-314.

Hernández, Rosalva Aída. 2015. “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En Xochitl Leyva y otros, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. San Cristóbal de la Casas: Cooperativa Editorial RETOS. 83-106.



- Junqueira, Eliane Botelho, 1996. “Naranjas y manzanas. Dos modelos de servicios alternativos”. *El otro derecho*, 21: 27-57.
- Junqueira, Eliane Botelho, 2002. “Abogados populares: en busca de una identidad”. *El otro derecho*, 26 y 27: 193-227.
- Köhler, Axel, 2018. “Acerca de nuestras experiencias de co-teorización”. En Xochitl Leyva y otros, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. San Cristobal de la Casas: Cooperativa Editorial RETOS. 401-428.
- Leyva, Xochitl y Shannon Speed, 2008. “Hacia una investigación descolonizada: nuestra experiencia en la co-labor”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS-FLACSO-Norma. 68-107.
- Longa, Francisco, 2016. “Acerca del ‘ethos militante’. Aportes conceptuales y metodológicos para su estudio en movimientos sociales contemporáneos”. *Argumentos*, 18: 45-74.
- Modonesi, Massimo, 2016. *El principio antagonista. Marxismo y acción política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca.
- Modonesi, Massimo, 2017. “Perfiles militantes de la generación indignada en México. Notas al margen de un cuestionario”. *Theomai*, 36: 179-186.
- Pazello, Ricardo Prestes y Luiz Otávio Ribas, 2019. “El (des)uso táctico del derecho insurgente”. En Daniel Sandoval Cervantes, Blanca Estela Melgarito Rocha y Leonel Caraballo Maqueira (eds.), *Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América*. Vol. 1. Buenos Aires: CLACSO. 79-104.
- Pazello, Ricardo Prestes, 2016. *Direito insurgente e movimentos populares: O giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito* (tesis de doctorado). Universidad de Paraná.
- Pressburger, Miguel, 1990. “Derecho insurgente: el derecho de los oprimidos”. *El otro derecho* 6: 15-21.
- Rancière, Jacques, 2013. *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Rappaport, Joanne, 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales Públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Rappaport, Joanne, 2018. “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En Xochitl Leyva y otros, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. San Cristóbal de la Casas: Cooperativa Editorial RETOS. 323-352.

Recondo, David, 2007. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ríos Figueroa, Julio, 2007. “Fragmentation of Power and the Emergence of an Effective Judiciary in Mexico, 1994-2002”. *Latin American Politics and Society*, 49 (1): 31-57.

Rodríguez Garavito, César y Diana Rodríguez Franco. 2010. *Cortes y cambio social. Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.

Rodríguez Garavito, César, 2016. “Investigación anfibia. Los derechos humanos y la investigación-acción en un mundo multimedia”. En César Rodríguez Garavito (coord.), *Extractivismo versus derechos humanos. Crónicas de los nuevos campos minados en el sur global*. Buenos Aires: Siglo XXI. 19-37.

Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez Garavito, 2004. “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica”. En Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. México: UAM-Anthropos. 7-29.

Santos, Boaventura de Sousa y Flavia Carlet, 2010. “The Movement of Landless Rural Workers in Brazil and their Struggles for Access to Law and Justice”. In Yash Ghai y Jill Cottrell (eds.), *Marginalized communities and access to justice*. London: Routledge. 60-82.

Santos, Boaventura de Sousa y Maria Paula Meneses (eds.), 2019. *Knowledges born in the struggle constructing the epistemologies of the global south*. Londres: Routledge.

- Santos, Boaventura de Sousa, 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid: Trotta.
- Sarat, Austin y Stuart Scheingold, 2001. *Cause Lawyering and the State in a Global Era*. New York: Oxford University Press.
- Sarat, Austin y Stuart Scheingold, 2006. *Cause Lawyers and Social Movements*. California: Stanford University Press.
- Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell, 2011. *La judicialización de la política en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Externado de Colombia.
- Sieder, Rachel. 2013. “Subaltern Cosmopolitan Legalities and the Challenges of Engaged Ethnography”. *Universitas Humanística*, (75): 221-249.
- Speed, Shanon. 2006. “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente”. *Alteridades*, 16 (31): 73-85.
- Svampa, Maristella. 2010. “Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 35: 21-46.
- Tuhiwai Smith, Linda, 2017. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Navarra: Txalaparta.
- Uprimny, Rodrigo y Mauricio García-Villegas. 2004. “Corte constitucional y emancipación social en Colombia”. En Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica. 255-291.
- Wolkmer, Antonio Carlos, 2006. *Introducción al pensamiento crítico jurídico*. San Luis Potosí: ILSA-UASLP.
- Wolkmer, Antonio Carlos, 2018. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Madrid: Dykinson.

05.

Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones

Gender and knowledge in dialogue between activist lawyers and social actors in the struggles of indigenous communities: the experience of the Colectivo Emancipaciones

Erika Bárcena Arévalo,
Alejandra González Hernández,
Lucero Ibarra Rojas

Resumen

En el presente artículo exploramos cómo construimos, en tanto mujeres abogadas militantes y en tanto integrantes de Emancipaciones. Colectivo de Estudios Críticos Sobre Derecho y Humanidades, nuestras relaciones con los actores de las luchas de comunidades indígenas por la libre determinación y, específicamente, cómo participamos en los diálogos de saberes. Son reflexiones que se plantean desde una perspectiva de género, es decir, poniendo la mirada en la manera en que los roles de género determinan las interacciones. Adicionalmente, este trabajo adopta una perspectiva interseccional y es producto de un conocimiento situado en el contexto de la abogacía militante del colectivo del que somos parte. Siendo así, más que abordar las luchas de mujeres indígenas, nos enfocamos en nuestra experiencia de práctica del derecho en contextos determinados: el trabajo con comunidades indígenas, con instituciones del Estado y en el sector académico. La aportación que proponemos se cimenta en una metodología autoetnográfica y en la elaboración colaborativa de textos a partir de diálogos sostenidos entre las autoras e intermediados por experiencias académicas.

Palabras clave:

género; mujeres en las profesiones jurídicas; militancia; diálogo de saberes; Colectivo Emancipaciones

Abstract

In this article we explore how we build our relationships with the actors in the struggles of indigenous communities for self-determination, as militant women lawyers and members of *Emancipaciones. Colectivo de Estudios Críticos Sobre Derecho y Humanidades*, focusing on how we partake knowledge in dialogue. These reflections start from a gendered perspective, that is, we focus on how gender roles determine interactions. Additionally, this work is written from an intersectional viewpoint and it is the product of situated knowledge. Thus, more than analyzing indigenous women's struggles, we analyze our own practice of law in specific contexts: the work with indigenous communities, in state institutions and in the academic field. This contribution is based on an auto-ethnographic methodology, and on the construction of texts in a collaborative manner, based on dialogues between the authors mediated by academic experiences.

Key words:

gender; women in legal professions; militancy; dialogue of knowledges; Colectivo Emancipaciones

Presentación

Al llegar quienes escribimos este texto, cada una por separado, a un evento académico, fuimos presentadas por una investigadora a otros colegas en los siguientes términos: “te presento a una de las de... (inserte el nombre de algún compañero de la organización a la que pertenecemos)”. Cada una, extendimos la mano en respuesta a la presentación y continuamos nuestro camino, pero la experiencia no pasó desapercibida. Ser presentadas, como colectivo, en términos de en posesión de un colega contrastaba profundamente con nuestra interacción en la organización que compartimos. La experiencia resonaba con algunas reflexiones que veníamos haciendo de forma individual, pero que se volvieron compartidas como resultado de este incidente y de muchos otros que le seguirían. Este suceso fue uno de los detonadores para las reflexiones de este trabajo.

En el presente artículo exploramos

cómo construimos, en tanto mujeres abogadas militantes e integrantes de Emancipaciones. Colectivo de Estudios Críticos Sobre Derecho y Humanidades (en adelante “Colectivo Emancipaciones”),¹ nuestras relaciones con los actores de las luchas de comunidades indígenas por la libre determinación que esta organización acompaña y, específicamente, cómo entablamos diálogos de saberes junto con esas personas. Es una reflexión que se cimienta desde una perspectiva de género, es decir, poniendo la mirada en la manera en que los roles de género determinan las interacciones. Adicionalmente, este trabajo se plantea desde una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989, 1991), puesto que abordamos cómo otras condiciones, además del género —especialmente la pertenencia a pueblos indígenas y el tipo de instrucción

¹ Se puede encontrar más información sobre el Colectivo Emancipaciones en nuestra página web: <https://colectivoemancipaciones.org/>

académica—,² determinan los capitales con que cuentan las personas y su forma de interactuar en distintos espacios sociales.

En sintonía con lo anterior, las reflexiones aquí vertidas son producto de un conocimiento situado (Haraway, 1995). Este artículo no examina cómo se vive el feminismo en las comunidades con las que trabajamos. Especialmente en el caso de la comunidad de Cherán, diversos trabajos han abordado el papel de las mujeres en la movilización, en las instituciones políticas y en otros procesos de transformación de la comunidad (Murcia León, 2019; Rojas Guardián y Guardián Pulido, 2016; Velázquez, 2019). Aunque seguramente aún hay mucho por decir sobre el tema, este trabajo indaga una discusión distinta. Nuestro objetivo es explorar cómo nosotras, en tanto abogadas militantes, y el Colectivo Emancipaciones, en tanto una unidad, construimos diálogos de saberes y prácticas militantes del derecho en contextos determinados. El presente texto es resultado de un ejercicio de reflexividad sobre nuestras posiciones y procesos condicionados, entre otros aspectos, por el género y la raza; en él retomamos nuestra experiencia como académicas y como abogadas militantes. Como sucede en todo conocimiento situado, esto implica un reconocimiento explícito del com-

promiso político desde el cual se edifican nuestra experiencia y nuestras reflexiones.

En este sentido, nuestro trabajo contribuye a los estudios de las mujeres en las profesiones jurídicas desde una perspectiva que no ha sido analizada. Este campo de estudios se ha desarrollado ampliamente en la sociología jurídica, y América Latina no es la excepción (Ibarra Rojas, 2018). Los estudios sobre las mujeres en la profesión jurídica, aunque son más limitados en nuestra región, se han centrado en analizar las condiciones en que estas se desempeñan. Así, han identificado que la práctica privada es menos favorecedora para las mujeres que el ejercicio de la profesión en el sector público, pero que en ambos casos se mantienen problemáticas de techo de cristal, brechas salariales y condiciones estructurales que limitan su desarrollo (Manzo, et al., 2016). Asimismo, hay mayor representación de las mujeres en ciertas materias, como la familiar, que en otras, como la penal. Sin embargo, la práctica de las mujeres que ejercen la

² Aunque una perspectiva interseccional sugeriría que abordáramos también la manera en que la condición de clase posiciona a las personas en un contexto dado, este trabajo aborda mucho menos esta dimensión que las del género y la etnicidad.

profesión jurídica en áreas relacionadas con la movilización social, como puede ser en las organizaciones no gubernamentales, está particularmente ausente en los estudios sobre profesiones jurídicas.

Por otro lado, América Latina tiene una importante tradición de estudios sobre profesionales del derecho que estructuran su práctica conforme a diversos tipos de compromiso político (Falcão, 1986; Botelho Junqueira, 1992; Carlet, 2013; Ibarra Rojas, 2018; Manzo, 2012, 2014), como la abogacía alternativa, militante, comprometida, etcétera. A pesar de esto, la perspectiva de género sobre estas formas de abogacía se encuentra notablemente ausente. También existen diversos estudios que abordan la movilización feminista en su lucha por derechos (Drakopoulou, 2007; Monte, et al., 2015), así como estudios sobre el papel de las mujeres que son parte de distintos movimientos sociales relacionados con la justicia en el contexto del pluralismo jurídico (Sieder, 2017a; Sieder y McNeish, 2014). Sin embargo, estos estudios siempre se abordan desde la mirada de las investigadoras y no de las abogadas/actoras que participan en dichas movilizaciones. Es en estos vacíos donde ubicamos la principal aportación del presente trabajo.

La aportación que a aquí planteamos se

construye desde una metodología autoetnográfica y con base en un procedimiento de escritura académica basado en el diálogo. Por un lado, la autoetnografía (Blanco, 2012; Guyotte y Sochacka, 2016) nos permite tomar una posición reflexiva de nuestra propia experiencia para comprender cómo las condiciones de raza y género interactúan en nuestras vivencias y en el trabajo que desarrollamos, y cómo le han dado forma a nuestras prácticas y al mismo Colectivo Emancipaciones. Por otro lado, retomamos una metodología de elaboración colaborativa de textos a partir de diálogos entre las autoras, mediados por experiencias académicas (Ibarra Rojas, Escobedo, et al., 2019; Ibarra Rojas, Sagarzazu, et al., 2019). En este caso, el trabajo inició con una presentación, por parte de dos de las autoras de este trabajo, en el marco del Seminario Internacional “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”.³ A partir de esa experiencia, se planteó un borrador de la estructura de este texto, que fue discutido entre las tres autoras para producir su contenido. Esta sesión de discusión fue grabada y después incorporada por escri-

³ Se puede encontrar información sobre este seminario y consultar las sesiones del mismo en la siguiente página web:

<http://practicasmilitantes.org/seminario-internacional/>

to, realizando las adecuaciones propias de un trabajo académico. Uno de los retos de este texto es tratar de identificar experiencias que, a pesar de no haberse vivido de manera homogénea, son compartidas. Las tres autoras somos integrantes del Colectivo Emancipaciones, pero no tenemos la misma trayectoria, ni de vida ni en esta organización. Después de una planeación más detallada del texto, lo socializamos con las compañeras de este grupo con el objetivo de incorporar sus perspectivas y experiencias en el producto final que ahora presentamos. En este sentido, este artículo es resultado de una reflexión colectiva, no solamente en su desarrollo sino también en el marco del trabajo, de diversas mujeres que somos parte del Colectivo Emancipaciones.

Este artículo inicia con una presentación del colectivo desde una perspectiva de género, atendiendo a cómo esta se presenta en su trabajo más cotidiano y también en su configuración. Posteriormente, en tres secciones distintas, abordamos las particularidades de la interacción en los distintos espacios y con los distintos actores sociales con quienes se desarrolla el trabajo del Colectivo Emancipaciones: las comunidades indígenas, las instituciones del Estado, el contexto académico y los medios de comunicación. Finalmente, este artículo aborda algunas de las reflexiones

y las aportaciones que esta experiencia puede ofrecer tanto para la comprensión del rol de las mujeres en la militancia desde el derecho, como para las condiciones en que se da el diálogo de saberes.

1. El Colectivo Emancipaciones

El Colectivo Emancipaciones se ha desarrollado y consolidado con una doble agenda de práctica jurídica y academia militante (Aragón, 2018). Surge en el año 2011, en el contexto de la Terminal de Humanidades de la Maestría en Derecho de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), como un seminario cuyo objetivo era fomentar y generar en les estudiantes reflexiones sobre el derecho desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria. Especialmente para quienes éramos estudiantes, este seminario contribuía a una deconstrucción de la forma como entendíamos el derecho y la función de quienes lo ejercen. Posteriormente, dos integrantes del entonces Seminario de Derecho y Humanidades, incluyendo a una de las autoras de este texto, iniciaron el acompañamiento jurídico de la lucha de la comunidad indígena de Cherán. Gracias a esta lucha social y legal, este municipio logró ser el primero en México que, mediante un juicio en materia electoral, obtuvo el derecho a

conformar una estructura tradicional de gobierno municipal y nombrar a sus autoridades conforme a sus “usos y costumbres” (Aragón, 2018; Bárcena Arévalo, 2019). Para el año 2013, el acompañamiento que hacíamos a la comunidad de Cherán causó molestia en diversas autoridades de la UMSNH, por lo que el seminario se independizó y se transformó en el Colectivo Emancipaciones, integrado por algunas de las personas que participábamos más activamente.

Desde entonces, hemos trabajado en un proyecto académico y de acompañamiento judicial militante, principalmente con comunidades indígenas en Michoacán, aunque también nos hemos vinculado con comunidades y pueblos de otros lugares de México. En Michoacán, el Colectivo Emancipaciones ha realizado un acompañamiento continuo a las comunidades purépechas de Cherán, Pichátaro, San Felipe de los Herreros, Santa Fe de la Laguna, Arantepacua, Santa Clara del Cobre, Teremendo y La Cantera, que han buscado ejercer su derecho a la libre determinación.

Aunque existe literatura sobre el Colectivo Emancipaciones (Aragón, 2018), varios puntos internos aún no han sido abordados. El colectivo ha incluido, en distintos momentos, a dieciocho personas. En la actualidad, está compuesto por

quince, de las cuales únicamente nueve nos hemos involucrado en los procesos de acompañamiento jurídico a luchas de comunidades indígenas que están peleando por su derecho a la libre determinación. De estas nueve personas, cuatro son hombres y cinco somos mujeres, incluyendo a dos de las autoras de este artículo.

Aunque en la actualidad el Colectivo Emancipaciones tiene una configuración de género más equilibrada, históricamente hemos tenido más integrantes mujeres. Consideramos importante relatar sus trayectorias para mostrar las herramientas y los retos que marcan nuestra participación en el colectivo. Cuando el Colectivo Emancipaciones se formó, contó con la participación de tres profesoras de la citada maestría, quienes, en ese momento, desarrollábamos estudios de doctorado en áreas interdisciplinarias: Maribel, Lucero y Erika. Erika, quien tenía experiencia en el litigio en temas laborales, había iniciado ya su trabajo como abogada de la comunidad indígena de Cherán cuando era estudiante de la primera generación de esa misma maestría, y este rol de abogada ha continuado hasta la fecha. Lucero ha participado de manera complementaria en el tema de litigio, enfocándose más al trabajo académico. Erika y Lucero también continuaron con su carrera en el ámbito académico y actualmente se dedican

a la investigación en áreas interdisciplinarias del derecho. Maribel, por su parte, ha trabajado en temas indígenas desde la academia y la administración pública, y recientemente se unió al equipo de litigio. Casi inmediatamente después de formado el colectivo, se integraron dos estudiantes de la segunda generación de la maestría: Alejandra, de la Terminal de Humanidades, y Adriana, la única de otra terminal. Adriana se desempeñaba como funcionaria judicial y ha continuado una destacada carrera en esa área. Alejandra estuvo vinculada a la militancia en la lucha estudiantil en la universidad, y, en el colectivo, se integró al equipo de litigio desde el principio, siendo frecuentemente quien establece el contacto cotidiano con las comunidades con quienes trabajamos. Alejandra también se desempeña como profesora en la UMSNH. En el mismo periodo se integró Andrea, quien ha participado activamente en la política y durante algunos años formó parte del equipo de litigio. Las siguientes compañeras que se unieron al colectivo fueron Cristina y Mariana. Cristina fue estudiante de la tercera generación de la Terminal de Humanidades y actualmente se desempeña en la práctica privada. Mariana es profesora en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y su desempeño y contacto con la movilización social está relacionado con el ámbito académico. Posteriormente, se

integraron Abigail y Bianca. Su contacto con el colectivo se dio en el contexto del Diplomado en Antropología impartido en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Abigail se encontraba cursando la maestría en la Terminal de Humanidades, aunque ese proyecto se desarrolla sin participación del colectivo desde 2014. Bianca actualmente cursa la Maestría en Antropología en la UNAM y con anterioridad había sido funcionaria judicial. Aunque no todas participamos en la misma medida, los mismos tiempos o las mismas actividades, todas hemos contribuido a darle forma al Colectivo Emancipaciones.

La mayoría de las mujeres que trabajamos en el Colectivo Emancipaciones nos conocimos en él y no hemos compartido otros espacios laborales, aunque nuestras trayectorias tienen algunos puntos de encuentro. Pese a que algunas de las compañeras han tenido experiencia en el poder judicial, para la mayoría, nuestra primera experiencia en el litigio —y a veces la única— ha sido con los juicios que lleva el colectivo. Si bien todas estudiamos derecho,⁴ la mayoría hemos teni-

⁴ Solamente dos de los integrantes (hombres) del Colectivo Emancipaciones no han realizado estudios en derecho.

do una formación tanto interdisciplinaria como crítica, ya sea en el programa de maestría antes mencionado o en diversos posgrados, principalmente en sociología, historia o antropología. Especialmente quienes participamos del Seminario de Derecho y Humanidades, compartimos algunos aspectos de este proceso de formación en que generamos reflexiones y posicionamientos compartidos. La mayoría tampoco teníamos experiencia en la movilización política antes de integrarnos al colectivo, más allá de la simpatía por ciertas causas políticas. Esto significa que, con la excepción de Alejandra, esta organización fue el primer entorno donde participamos de manera activa en acciones relacionadas con la movilización social. Así, el colectivo ha sido un espacio de crecimiento académico y político. Muchas de nosotras nos acercamos a este espacio por la misma inconformidad que nos había llevado a disciplinas distintas al derecho, y encontramos en él un reencuentro con el derecho, aunque desde una perspectiva crítica y abiertamente política.

1.1 El Colectivo Emancipaciones como espacio de trabajo

Efectivamente, el inicio del Colectivo Emancipaciones como un espacio académico hizo que nuestra práctica en el acom-

pañamiento jurídico de los movimientos sociales de las comunidades indígenas se guiara por reflexiones teóricas sobre el derecho desde perspectivas críticas e interdisciplinarias (Aragón, 2018). Estas se centraban en cuestionar la pretendida asepsia social del derecho, en el funcionamiento práctico del poder y del derecho o en la función social de éste. Otra parte importante de nuestra reflexión, que se fue tejiendo con las luchas de las comunidades, ha sido la discusión sobre la posibilidad de pensar el uso del derecho para la transformación social.

Estas reflexiones nos condujeron a prácticas jurídicas que buscan poner el derecho al servicio del movimiento y privilegiar el diálogo de saberes, esto es, superar las jerarquías entre conocimientos y los privilegios epistémicos por los cuales se invisibilizan los saberes propios de los actores con quienes trabajamos. Este diálogo se expresa en un esfuerzo continuo por construir las estrategias político-jurídicas junto con las comunidades con las que colaboramos, sin anteponer el conocimiento técnico-jurídico ni su lógica para decidir el rumbo del movimiento. En largas reuniones con las comunidades, aprendemos sobre sus usos y costumbres, sus formas tradicionales de organización y de toma de decisiones, así como los objetivos políticos de cada movimiento. Nosotres apor-

tamos las opciones judiciales que podrían contribuir a alcanzar dichos objetivos y construimos casos que se guían por el resultado de este diálogo de saberes. Por consiguiente, se entrelaza la narrativa de los movimientos con la técnica jurídica, siempre anteponiendo el horizonte político que estos buscan. No obstante, en nuestra experiencia como abogadas militantes, este diálogo de saberes está condicionado por dinámicas de género y se configura de distintas formas en función de los espacios donde se lleva a cabo o donde su resultado se pone en práctica.

Como colectivo que busca regirse desde una acción informada por reflexiones críticas y políticamente posicionadas respecto al derecho, en lo particular, y a las estructuras de poder que articulan la realidad social, en lo general, en nuestra dinámica interna hemos buscado siempre el mayor grado posible de horizontalidad. Esta búsqueda se ve reflejada en el constante diálogo que mantenemos para tomar decisiones, especialmente las relacionadas con los procesos que acompañamos. Si trabajamos o no con una comunidad, qué acciones podemos recomendar al movimiento, sus posibilidades políticas y jurídicas, las percepciones respecto al desarrollo de los encuentros con las autoridades comunitarias, todas son cuestiones que se discuten en los espacios más ín-

timos del colectivo a través de reuniones, presenciales o virtuales, donde todas las personas que participamos tenemos voz y voto, aunque, ciertamente, tienen mayor peso las voces más experimentadas.

Para ejecutar las decisiones tomadas en estos espacios y, en términos generales, el trabajo que realiza el colectivo, hemos desarrollado de forma más o menos orgánica un sistema de división del trabajo que pretende involucrar, de una u otra manera, a todas las personas del equipo que trabaja directamente con los casos. Podríamos decir que el colectivo trabaja como un cuerpo en el que cada parte aporta algo específico, algo que otras partes no aportan o no aportan en la misma medida. Esta es una virtud, pues las aportaciones concretas se determinan según los conocimientos y aptitudes de cada persona. Tal división del trabajo nos ha dado operatividad, especialmente en tiempos de escasez de manos, para poder atender varios asuntos simultáneamente. Nuestro nicho se construye, en gran medida, con la suma de las fortalezas individuales. Sin embargo, especialmente a raíz de las experiencias fuera de los espacios del colectivo, nos ha resultado innegable que, tanto las fortalezas como las debilidades de cada persona, se encuentran condicionadas por roles de género, lo cual creemos necesario cuestionar.

El trabajo del colectivo presenta, en términos generales, varios obstáculos. Primeramente, está integrado por una cantidad limitada de personas que también nos dedicamos a otras actividades (docencia, investigación, etcétera). Nuestra labor no se cobra a las comunidades y nuestras fuentes individuales de ingresos son variadas, lo que significa que tenemos presiones importantes de tiempo y recursos. Asimismo, nuestro trabajo requiere de un contacto muy cercano con las comunidades, por lo que necesitamos tener el tiempo suficiente para dar seguimiento a todos los pasos del proceso con las comunidades con quienes decidimos colaborar. Esto se realiza principalmente mediante reuniones, que suelen tomar varias horas, especialmente los fines de semana, donde se discuten y toman decisiones sobre estrategias jurídicas y políticas.

La dinámica de trabajo ya tiene, de por sí, un condicionamiento especial para las mujeres, dado que el trabajo militante que hacemos desde el colectivo demanda el tiempo “extra”. Es difícil para todes encontrar este espacio, y el trabajo del colectivo depende de mucha voluntad, pero es relativamente más fácil que lo logren quienes no tienen otras tareas como pueden ser las de cuidado, frecuentemente a cargo de nosotras. Lo cierto es que la mayoría de las mujeres que integramos el colectivo no

tenemos este tipo de responsabilidades, lo que quizás facilita nuestra participación. Para quienes sí las tienen, los obstáculos pueden ser mayores en los momentos en que las demandas de su entorno familiar se incrementan por falta de apoyo o por circunstancias como problemas de salud. Otro aspecto que compartimos, especialmente algunas de las compañeras, es la preocupación que suele generar a nuestras familias nuestra presencia en las reuniones de los fines de semana y la falta de comprensión y apoyo en relación con ello. En algunos casos, esta preocupación se reduce con la presencia de nuestros compañeros, pues a algunas familias les preocupa particularmente la posibilidad de que viajemos únicamente mujeres. Sin embargo, muchas veces el obstáculo para compañeras y compañeros se vuelve también la falta de condiciones económicas para poder realizar un trabajo que no es remunerado.

Por su parte, fuera de los espacios propios del colectivo, las interacciones se van sectorizando, a tal grado que, como explicaremos, la experiencia resulta distinta según la condición de cada integrante, particularmente en función del género. Tener conciencia de esto nos ha llevado a ver críticamente cómo se construye el espacio de confort para el trabajo y a buscar que la división de este se estructure cada vez menos según los roles de género.

2. El trabajo con las comunidades

Aunque el proceso nunca es exactamente igual, hay algunos patrones para establecer el contacto con las comunidades. Por ejemplo, las comunidades suelen acercarse al Colectivo Emancipaciones a través de otras comunidades a quienes hemos acompañado, o estamos acompañando, en sus procesos de libre determinación, lo que consideramos establece ya una orientación política afín a los proyectos con los que colaboramos. Posteriormente, nuestro trabajo se realiza con comisiones que las propias comunidades conforman o con sus consejos de gobierno. Estas comisiones, llamadas comúnmente “comisiones de enlace”, suelen integrarse por autoridades agrarias y civiles, y también por personas activas políticamente dentro de la comunidad, en su mayoría todos hombres. En las comunidades que han establecido ya sus estructuras de autogobierno, la autoridad con mayor responsabilidad suele ser un Consejo Comunal, con quien trabajamos directamente y que también está integrado, en todos los casos, mayoritariamente por hombres.

Aunque el Colectivo Emancipaciones no tiene una agenda feminista en el sentido de trabajar con las mujeres indígenas para lograr sus objetivos políticos, sí considera-

mos importante insistir a las comunidades sobre la necesidad de promover su participación política efectiva en asambleas y órganos de autoridad. En el colectivo se ha desarrollado un acuerdo para involucrarse con movimientos que buscan justicia y que no se basan en la negación de los derechos de participación política de las mujeres. Si bien es cierto que muchas veces las compañeras que se integran no tienen experiencia en el ámbito político y, aun teniendo alguna, enfrentan serios obstáculos para hacerse escuchar entre sus pares,⁵ también lo es que están rompiendo muchos mandatos de género y que cada vez hay más mujeres indígenas con herramientas para hacerse oír o en un claro proceso de formación política para lograrlo.⁶ Hoy en día, hay mujeres en los Consejos de Gobierno o en otros cargos de la estructura, incluso en los más estereotipadamente masculinos —como pueden ser los relativos a la seguridad o a los bienes comunales—, quienes con su trabajo y compromiso con los movimientos de sus comunidades se han ganado el res-

⁵ Existen importantes ejemplos de lucha por transformar esta situación en sus comunidades y en la dinámica específica de los movimientos sociales en que participan (Sieder, 2017).

⁶ Véase artículo de Torres, Rojas, Tapia e Ibarra en este mismo número.

peto de todes, independientemente de su edad o su estado civil, situaciones asociadas íntimamente con mandatos de género. Además, no podemos dejar de señalar que estas mujeres han sido nombradas autoridades no necesariamente por una “política de paridad”, sino por un reconocimiento genuino de sus capacidades y de su compromiso político con sus comunidades.

Sin embargo, no podemos negar que se trata de un proceso complejo y una problemática que, en cierto sentido, también compartimos como mujeres mestizas en nuestros propios contextos. En el caso que nos ocupa, como abogadas militantes, nos ha quedado claro que en las reuniones con las autoridades y comisiones de las comunidades el diálogo está intermediado por el género. Reflexionando sobre las dinámicas de estas reuniones, reconocimos que entre las personas del colectivo que acudíamos, las mujeres participábamos mucho menos que los hombres y nuestra participación tendía a ser sobre el trabajo técnico jurídico (por ejemplo, explicar vías judiciales o documentos y pruebas que necesitamos). Mientras tanto, nuestros compañeros se involucraban más en la discusión sobre las cuestiones políticas de cada caso, centrales para los representantes de las comunidades. Lo que consideran estrictamente “jurídico” (las cuestiones técnicas) no suele generar mayor interés

a quienes representan a las comunidades. Se asume como un trabajo que no se comprende enteramente y es, de todas formas, responsabilidad del abogado; sobre el que se escucha, pero no se pretende entender. Tal vez en esa misma lógica tendemos a ser catalogadas como “el cuerpo jurídico” o “las abogadas de” cualquiera de nuestros compañeros hombres.

Llegamos a la conclusión de que nuestra participación era limitada porque nos sentíamos menos legitimadas para usar la voz, además de que leíamos distintas señales que nos indicaban que las interlocutoras no éramos nosotras, sino nuestros compañeros varones. Por ejemplo, en muchas ocasiones ellos tenían que reafirmar lo que nosotras decíamos para “validarnos”. En algunos casos, incluso si los compañeros tenían menos tiempo en el colectivo y habían visitado menos las comunidades, su voz y su presencia era más reconocida. La reacción no era —y hasta cierto punto sigue sin serlo— igual frente a la voz de los compañeros, incluso cuando decíamos lo mismo.

Insistimos en que esta situación no es exclusiva de los contextos indígenas. En realidad, la brecha respecto al uso de la voz que existe entre hombres y mujeres se encuentra documentada en estudios realizados en diversos contextos (Carter, et al.,

2018; Hancock y Rubin, 2015; Mendelberg, et al., 2014). Los obstáculos que enfrentamos las mujeres en las distintas áreas del ejercicio de la profesión se derivan de cuestiones estructurales. Por ejemplo, se ha mostrado que en los espacios deliberativos las mujeres solemos hablar menos y ser interrumpidas más frecuentemente que los hombres (Mendelberg, et al., 2014).

Con el paso del tiempo, nuestras reflexiones sobre la distribución de la palabra y la experiencia que fuimos ganando como abogadas militantes produjeron que nuestro uso de la voz fuera cada vez mayor y nos involucráramos cada vez más en las discusiones políticas con las autoridades o comisiones. Todavía no superamos por completo una especie de “síndrome de la impostora” (Clance y Imes, 1978), término acuñado en una investigación sobre mujeres en el campo académico que temían ser catalogadas como fraude por sus pares debido a la falta de confianza en sus capacidades. Tampoco hemos ganado una completa legitimación frente a autoridades o comisiones comunitarias. Con esto no pretendemos afirmar que no se nos respete como abogadas del colectivo o que no se reconozca nuestro compromiso político. Por el contrario, hemos llegado a ganarnos nuestro lugar. Lo que queremos referir es que, en el espacio de las comunidades, como en todos los espacios

públicos donde se despliega el trabajo del colectivo —y la escena con la que abrimos este capítulo es prueba de ello—, no se sabe exactamente qué hacemos nosotras y cuál es el valor específico que eso pueda tener. De hecho, muchas veces se nos considera como una clase de secretarías.

La situación ha cambiado paulatinamente, sin embargo, ha enfrentado resistencias y, sin duda, ha traído como consecuencia que, en el diálogo de saberes que entabla el colectivo como unidad con las comunidades, el conocimiento que aporta Emancipaciones sea planteado casi exclusivamente por nuestros compañeros. Esto pese a que tal conocimiento siempre se ha construido en los espacios internos del colectivo, los cuales, como mencionamos en el apartado anterior, se integran de forma colectiva y más o menos horizontal.

Podemos arribar entonces a dos conclusiones preliminares. En primer lugar, la división interna del trabajo del colectivo se convierte en una división sexual, dado que las mujeres hacemos, principalmente, el trabajo menos visible y nos involucramos con la parte más pública en una medida considerablemente menor respecto a nuestros compañeros. En segundo lugar, la distribución social de la palabra en función del género condiciona, para nosotras, la construcción de diálogos de

saberes como diálogos intermediados, pues en una sociedad patriarcal la voz de un varón no vale lo mismo que la de una mujer, aunque ambos posean un conocimiento considerado valioso. Esta dinámica ha generado que la visión expresada en la anécdota que inicia este texto se replique también en las comunidades. Nuestros colegas varones son frecuentemente identificados como los abogados centrales, en una jerarquía que no refrendamos como colectivo; mientras nosotras somos referidas como “el cuerpo jurídico” o “las abogadas de”. Como mujeres del colectivo, comenzamos a experimentar entre incomodidad y vergüenza por la visión que esto expresaba de nosotras. A partir de ello, comenzamos a reflexionar y a buscar administrar nuestra palabra, pues estamos conscientes de que de eso depende nuestra participación y credibilidad en la comunidad. Si bien esto se ha transformado en función de un trabajo político que nos ayudó a posicionarnos desde el feminismo, la transformación de esta situación ha requerido también de dos aspectos: el apoyo y respaldo del propio colectivo, y nuestro involucramiento en actividades que nos resultaban menos cómodas, pero eran necesarias para los procesos que se acompañaban, así como para representar públicamente nuestro trabajo. Sin embargo, muchas de estas medidas las hemos tomado con mayor claridad en los espacios

del Estado, los medios de comunicación y la academia.

Finalmente, es importante mencionar que, además de estas reuniones, mantenemos una comunicación más cotidiana con las comunidades. Aunque las autoridades tradicionales son las principales interlocutoras, les pedimos que nombren a una o dos personas para comunicarnos a través de ellas. Salvo en dos comunidades, quienes se encargan de la comunicación son hombres. En general, los compañeros manifiestan tener capacidad o facultades para la toma de decisiones. En cambio, cuando se interactúa con las compañeras que son el contacto directo, lo que sucede generalmente es que ellas tienen que llevar la información al resto de sus compañeros y después regresar con alguna determinación. Por nuestra parte, Alejandra es la compañera del colectivo que se ha hecho cargo de la comunicación cotidiana con estos contactos designados por las autoridades comunitarias. Sin embargo, en esta comunicación somos más bien mensajeras, dado que las cosas importantes prefieren hablarlas directamente con nuestros compañeros. Dicho en otras palabras, todas las mujeres que estamos involucradas tenemos más o menos la misma posición; sin embargo, como exploramos en la siguiente sección, esto cambia sustancialmente en los espacios estatales.

3. El trabajo frente a las autoridades estatales

En la interacción con las autoridades estatales nos enfrentamos, igualmente, a contextos ampliamente masculinizados, aunque de una manera distinta. Por lo general, en las diversas reuniones que se realizan con las comunidades y con nosotras como sus representantes legales, las autoridades estatales se encuentran también, en su mayoría, representadas por hombres. Fuera de estas reuniones, la comunicación cotidiana se establece frecuentemente con las secretarías de funcionarios varones o con otras mujeres que están en una posición de subordinación. Esto significa que, aunque en estos espacios hay más mujeres en comunicación con el Colectivo Emancipaciones, estas no tienen poder de decisión, por lo que también actúan como mensajeras. Esto se ha transformado en épocas recientes, especialmente en lo que respecta a las autoridades electorales, donde varias mujeres han asumido, con mayor centralidad, posiciones de poder.

En los contextos institucionales, las opresiones se recalibran dependiendo de la conformación del grupo de trabajo y de las condiciones de la comunidad de que se trate. Cómo y hasta dónde podemos participar depende, en buena medida, de la comunidad, su trayectoria de lucha, la for-

mación política de los integrantes de las comisiones, el tipo de relación que tienen con las autoridades —principalmente con las municipales—, las necesidades que tienen y las formas que buscan para saldarlas, si son cabecera municipal o tenencia, e, incluso, la clase social y el nivel académico de las autoridades o comisión de la comunidad.

Sin embargo, en este contexto es más común que el conocimiento valorado sea primordialmente el jurídico, dándonos un capital superior a quienes estudiamos derecho por sobre las personas de las comunidades. Según referimos anteriormente y como ha señalado uno de nuestros compañeros, para el colectivo es importante superar el paradigma del “abogado rey”, que pone al abogado en el lugar de quien ostenta el único conocimiento capaz de decidir el destino de un caso (Aragón, 2018). Paradójicamente, para nosotras es precisamente el poder de la supremacía epistémica del conocimiento técnico especializado el que da lugar a nuestra voz en estas reuniones. Las autoridades estatales tienden a dirigirse a quien tenga un conocimiento técnico-jurídico, preferiblemente hombre, pero, a falta de este, mujer.

Ya reconocidas como abogadas y, por tanto, como interlocutoras, no es el conocimiento técnico de la ley lo que movilizamos. Estas reuniones suelen produ-

cirse al momento de la ejecución de la sentencia e involucran a las autoridades electorales locales y, en los casos de las submunicipalidades, a las autoridades del ayuntamiento al que pertenecen. En este punto, las comunidades ya ganaron el juicio, pero deben todavía enfrentarse a los enormes retos de ejecutar la sentencia y ejercer su autogobierno, lo que se convierte en una cuestión principalmente de política. Tomando esto en consideración y guiadas por nuestro conocimiento teórico y práctico del uso crítico del derecho, así como por los diálogos de saberes que hemos construido con las comunidades a lo largo del proceso de acompañamiento, hacemos participaciones políticas echando mano de la eficacia simbólica del derecho. Nuestra orientación refiere, pues, un uso político del derecho. Cabe señalar que esta misma estrategia la emplean nuestros compañeros, pero, según hemos observado, causa un impacto diferenciado en las autoridades de las comunidades, ya que es en estas reuniones donde se percatan de que poseemos capacidades que antes probablemente no creían que tuviéramos. Especialmente en las primeras reuniones, nosotras tenemos que echar mano de nuestros capitales para revertir el racismo institucional y obligar a las autoridades estatales a escuchar y hablar con las autoridades o la comisión de la comunidad, lo que nos convierte en intermediarias en

este diálogo. Cuando tenemos reuniones con autoridades estatales, procuramos que sea la voz de las comunidades la que prevalezca. Hay personas que tienen más habilidad que otras para intervenir, pero, a pesar de que las personas de las comunidades frecuentemente nos piden que seamos nosotras quienes llevemos las reuniones, procuramos que se les asegure la posibilidad de participar y ser escuchados. En consecuencia, nuestras intervenciones se limitan a cuestiones muy puntuales, pues en este contexto es fundamental que las autoridades estatales entiendan que deben escuchar y hablar con las autoridades o con la comisión de la comunidad.

Efectivamente, en los contextos institucionales las opresiones actúan de forma distinta en razón de la raza y del género. El diálogo que nosotras, como mujeres, tenemos con los actores con quienes estamos trabajando es un diálogo entre oprimidos, aunque se oprimen cosas distintas. Las distintas condiciones sociales en las que se basa la opresión no actúan como meros agregados de violencias (Crenshaw, 1989, 1991). En los espacios estatales, los representantes de las autoridades comunitarias no son considerados interlocutores porque pesa más la raza y la clase social que el género, por lo que ellos se convierten en los no escuchados. Esta es una expresión del racismo institucional que permea las

estructuras del Estado mexicano, el cual históricamente ha ubicado a los pueblos indígenas como un obstáculo y no como agentes con posibilidades para contribuir a sus estructuras. En cambio, nosotras adquirimos un mejor lugar de interlocución; sin embargo, dado que el conocimiento que es negado es el de las comunidades, nuestro trabajo es ponerlas en el lugar central del proceso de toma de decisiones. La función prioritaria de esos espacios es trabajar, desde el diálogo de saberes, para que el principal objetivo político del movimiento, que es replantear la relación entre Estado y pueblos indígenas, sea lo prioritario. No es lo mismo ceder la palabra a alguien porque no queremos tomarla y nos da vergüenza que ceder la palabra a alguien porque el objetivo es que se reconozca la potestad de la autoridad comunitaria.

Esto no significa que las instituciones del Estado no padezcan el machismo estructural de otros espacios. El Estado también se presenta como patriarcal y es un espacio en el que las mujeres somos menos visibles que los hombres; por eso cuando están presentes nuestros compañeros ellos son los interlocutores y con quienes se busca hacer acuerdos. Sin embargo, en este espacio, según nuestra experiencia, pesa más la discriminación derivada de la concepción de las personas indígenas como personas sin agencia y sin conoci-

miento del derecho —entendido este como lenguaje especializado del Estado—. Esta experiencia es indicativa de ciertas formas de actuar del Estado, que tienen, a veces, énfasis más machistas o más racistas y clasistas; sin duda las dos, pero tal vez uno más que el otro.

El síndrome de la impostora no necesariamente nos abandona en los espacios estatales, los cuales, además, al estar cruzados por una lógica patriarcal, tampoco nos parecen receptivos a nuestra voz. Sin embargo, en muchas ocasiones nosotras hemos tenido que acompañar estas reuniones sin nuestros compañeros del colectivo, por lo que nos hemos visto obligadas a intervenir, particularmente en razón de la dinámica que a continuación señalamos. En cierta forma, las reuniones con autoridades nos han llevado a desarrollar y comprender nuestras habilidades en sentidos y espacios claramente fuera de los que nos resultaban más cómodos. Aunque en un principio experimentábamos con más fuerza el síndrome de la impostora, en esas reuniones también encontrábamos que nuestra falta de acción podía tener costos para los casos y las comunidades, y esto nos motivaba a superar los obstáculos personales.

Según mencionamos en líneas anteriores, estas interacciones también tienen un im-

pacto en cómo se nos percibe en las comunidades. Aunque en las reuniones en las comunidades no hablemos mucho, cuando estamos frente a las autoridades estatales las autoridades comunales se dan cuenta de nuestra capacidad para llevar una reunión e implementar nuestro conocimiento en favor de su lucha. En muchas ocasiones, al terminar estas juntas, las personas de las comunidades expresan sorpresa y reconocimiento ante nuestro trabajo. Ahí afirmamos que nuestra voz es válida y que tiene una potencia política. Esto establece un contraste frente a nuestra experiencia de participación en las reuniones de las comunidades. Si en aquel espacio el discurso de lo jurídico no parece tener un impacto, nuestra intervención en favor de la comunidad en los espacios de disputa con el Estado es mucho más significativa. Pero, más que un fetiche del derecho por el goce que produce ganar un juicio (Lemaitre Ripoll, 2009) o, incluso, más allá de la violencia simbólica del derecho (Bourdieu, 2000), que son ambas posiciones en las cuales se afirma una percepción de valor de lo jurídico por sí mismo en la vida de las personas, lo que encontramos son comunidades para las cuales el derecho y quienes lo ejercemos somos valiosos en la medida en que podemos defender sus causas. El derecho solo es de valor cuando está al servicio de sus objetivos políticos.

4. El género en otros espacios de acción del Colectivo Emancipaciones: el entorno académico y los medios de comunicación

El trabajo del Colectivo Emancipaciones tiene otros dos espacios de interacción relevantes: las relaciones con los medios de comunicación y el entorno académico. Las relaciones con los medios de comunicación se establecen como parte de la movilización política y jurídica. A diferencia de los otros espacios antes descritos, en estos entornos el género de las personas con quienes interactuamos suele ser más equilibrado, lo que, sin embargo, no implica que sea igualitario o que los sesgos de género no existan, tanto los nuestros como los propios de cada espacio.

En lo que respecta a los actos políticos y a la relación con los medios de comunicación, nuestra visibilidad se dio de manera paulatina. Desde la perspectiva crítica desde la cual practicamos el derecho, sabemos que la movilización política es esencial y que los medios de comunicación son fundamentales para dar visibilidad a las luchas y a los actos políticos en las que se expresan. Sin embargo, especialmente en los primeros años del colectivo, solamente uno de nuestros compañeros tomaba la palabra en las interacciones con

medios de comunicación. Esto se debía a su facilidad de palabra y comodidad en el espacio, pero también a que nosotras encontrábamos esa actividad sumamente intimidante. De hecho, incluso en una ocasión en que asistimos a una manifestación feminista, cuando se nos invitó a hablar en el mitin, nosotras de manera naturalizada le sugerimos a nuestro compañero que hablara él. Se negó y, al final, participamos tres compañeras con un mensaje compartido.

Especialmente en la época en que las actividades del colectivo se desarrollaban con una mayoría importante de trabajo de mujeres, y a partir de otras experiencias que nos hicieron notar nuestra falta de visibilidad, en nuestros espacios internos hemos reforzado la reflexión sobre el tema de género en la división de trabajo y el lugar de los integrantes. Tomamos en conjunto la decisión de diversificar la representación del Colectivo Emancipaciones, especialmente en actos políticos y entrevistas con medios de comunicación. Sin embargo, la implementación de esta medida se ve obstaculizada dada nuestra incomodidad con estos espacios de visibilidad. Más de una vez planteamos la posibilidad, incluso, de tomar un curso o una clase que nos diera más herramientas para presentarnos frente a los medios de comunicación o dar mensajes concre-

tos. Los roles tradicionales de género se expresaban en esta facilidad o dificultad para abordar el espacio público y político. Para nuestros compañeros esta no era una necesidad, pero para nosotras podía ser una estrategia para transformar nuestras prácticas frente a estas constantes señales y anécdotas de cuánto nos costaba y nos cuesta todavía tomar un rol protagónico respecto de las actividades del colectivo. Además, los mismos medios de comunicación suelen buscar a la persona que es más conocida en relación con el trabajo del grupo. Estos dos elementos —nuestra incomodidad y la orientación de los medios— inciden en que la participación en los medios sea aún desigual, a pesar de nuestros esfuerzos y de cuánto hemos avanzado para tomar la palabra en público (véase Olvera 2018; Caballero Díaz 2019). Es en parte por esto que los recuentos del colectivo tampoco suelen abordar los retos desde una perspectiva de género, pues hemos considerado que es un aspecto que debíamos abordar nosotras mismas.

Adicionalmente, como sucede en las reuniones con autoridades estatales, esta participación en actos públicos y políticos es relevante para replantear cómo somos percibidas en las comunidades. En una ocasión acompañamos a una comunidad al Congreso del Estado para intervenir en un evento público con un pronunciamiento

político. Nosotras nos encargamos de conseguir el espacio para su pronunciamiento y, cuando salimos, uno de los compañeros de esta comunidad nos dijo “ah mira, sí son bravas cuando están solas”. Gracias a estas experiencias y al trabajo de varios años, nos hemos ido posicionando en las comunidades donde cada vez se nos escucha más y se nos toma más en cuenta. Así, el capital que cuenta en las comunidades no es tanto nuestra pericia técnico-jurídica, sino nuestro actuar político.

El trabajo del colectivo también ha encontrado espacio y aliados en el entorno académico, donde muchas de las personas de la agrupación nos desarrollamos, pero donde también encontramos problemáticas relacionadas con el género. Esto es evidente en la anécdota que abre el presente artículo, que es sintomática de cuestiones más amplias. El trabajo académico del colectivo se desarrolla frecuentemente en los campos de la sociología y la antropología jurídica, en sectores vinculados con los movimientos sociales y las visiones críticas del derecho, que también son sectores en los que participamos muchas mujeres.

Sin embargo, no se deben perder de vista las condiciones más generales de este sector, donde estudios más o menos recientes reportan varios sesgos de género. Esto

se observa en las condiciones laborales, donde la maternidad se percibe como un obstáculo; las brechas salariales; el hecho de que las mujeres asumimos de manera desproporcionada las responsabilidades administrativas de los departamentos académicos, en perjuicio de nuestras carreras (Guarino y Borden, 2017; Heijstra, et al., 2017); las evaluaciones menos favorables por parte de los estudiantes (Mitchell y Martin, 2018); una menor presencia en las citas (Maliniak, et al., 2018) y en las bibliografías básicas de los cursos. Por otra parte, también se ha señalado que el conocimiento de las mujeres ha sido ignorado por las perspectivas cartesianas de la ciencia (Code, 1991).

En nuestra experiencia, la anécdota que inicia este trabajo es apenas una de muchas otras en las que, como señalamos anteriormente, incluso los colegas dentro de la academia replican los mismos sesgos de género al reconocer principalmente a nuestros compañeros como interlocutores para conocer y discutir en este espacio el trabajo del colectivo. Como en la anécdota, no es raro que el punto de nuestras carreras académicas que llegue a destacarse sea que trabajamos con uno de nuestros compañeros, a pesar de que hemos desarrollado trabajo en otros espacios y temáticas. En entornos académicos, nos hemos encontrado con personas en posiciones

de autoridad que se refieren a alguno de nuestros colegas con el grado de doctor, mientras que a nosotras nos adjudican solo el título de señoritas o, tal vez, licenciadas, incluso cuando tenemos el mismo grado académico que nuestros compañeros. Este, sin embargo, es un espacio en el que hemos decidido avanzar con carreras individuales, en temáticas diversas al trabajo del colectivo, para consolidar nuestra propia presencia académica.

En este contexto, una perspectiva desde el diálogo de saberes evidencia que hay jerarquías de conocimiento. Como sucede en las instituciones del Estado, el sector académico se ha caracterizado por negar enteramente un conocimiento: el de los pueblos indígenas. Desde distintas fronteras, los estudios decoloniales, poscoloniales, las perspectivas de diálogo de saberes e incluso la literatura crítica sobre propiedad intelectual han planteado lo anterior. Como mencionamos, los conocimientos y el trabajo de las mujeres encuentran también obstáculos en el sector académico. El reconocimiento de la primera injusticia epistémica ha sido una guía fundamental en el trabajo del Colectivo Emancipaciones, pero, quizás sin que lo hubiésemos planeado así, el colectivo también ha sido esencial para que nosotras halláramos apoyos y alianzas que han dado forma a nuestras carreras académicas individua-

les, a pesar de los momentos en que hemos encontrado poca disposición para ser consideradas interlocutoras.

Conclusiones

La construcción de un diálogo de saberes con las comunidades cuyas luchas acompañamos ha sido una prioridad del Colectivo Emancipaciones. Para lograrla, hemos procurado transformar algunas de las prácticas hegemónicas de la profesión jurídica, especialmente la del “abogado rey”, con el objetivo de poner por encima el conocimiento de la comunidad: sus formas de hacer política, de organizarse o de tomar decisiones.

Tratándose de diálogo de saberes, desde luego lo primero a cuestionar es por qué unos conocimientos son considerados más valiosos que otros o, incluso, por qué a algunos ni siquiera se les reconoce dicho estatus, como suele ser el caso de los conocimientos de los pueblos indígenas. Sin embargo, como hemos mostrado en este capítulo, reconocer que el conocimiento es situado no implica únicamente asumir que se produce desde cierta ubicación, sino también que, en buena medida, se valora en función de quién lo ostenta en un contexto determinado y de la posición que tiene en dicho espacio, lo cual está

condicionado por factores como el género o la raza. En consecuencia, cuando las reflexiones sobre el diálogo de saberes se realizan desde la perspectiva de género, resulta pertinente cuestionar también quién y cómo participa del diálogo si es que buscamos democratizarlo y enriquecerlo. Después del reconocimiento de que hay un conocimiento negado, es importante actuar para reposicionar el conocimiento que requiere ser revalorado; en ocasiones, esto significa defender nuestra voz y, en otros momentos, esto implica coadyuvar en el reconocimiento de las voces de las comunidades indígenas.

Derivado de la estructura patriarcal de la sociedad en general, nuestra voz como mujeres, en principio, no cuenta o cuenta menos. El diálogo de saberes que lleva adelante el colectivo, inserto, de entrada, en esta estructura, se ubica, como exploramos, en contextos que son particularmente masculinizados y donde los interlocutores favorecidos son los hombres. Por lo tanto, para nosotras, es un diálogo intermediado, ya que nuestros compañeros son en muchas ocasiones los portavoces de lo que construimos colectivamente en los espacios internos de discusión de Emancipaciones, que tienden más a la horizontalidad. Esta intermediación, debida a varios factores derivados de la estructura patriarcal que interiorizamos,

frecuentemente esconde nuestro trabajo, más allá de sus aspectos técnicos. Al igual que nuestros compañeros, somos capaces de pensar y hacer política progresista con y para los movimientos sociales, y no solo de redactar documentos o pensar rígida y mecánicamente el derecho. Esto es, las propuestas político-jurídicas del colectivo, también son construidas con reflexiones y trabajo de las abogadas militantes que lo integramos.

Así, en el análisis sobre los diálogos de saberes es fundamental, en primer lugar, notar que las personas que, por su expresión o comunicación, son protagonistas en ellos no los construyen individualmente. En los espacios donde hemos trabajado, encontramos que esos discursos son producto de intercambios colectivos donde participan muchas personas, particularmente mujeres, que se encuentran invisibilizadas, a veces, en función de estructuras opresivas, como lo es el patriarcado. De ahí la importancia de cuestionar el que se valoren los conocimientos aportados al diálogo de saberes en función de la legitimación (o la falta de ella) de quien los ostenta, según la configuración normalizada del espacio. Desde una perspectiva de género, esto implicaría cuestionar la suposición de que espacios como los destinados a la política son “para los hombres” porque “las mujeres no entienden”, y, por

tanto, nosotras no tenemos nada valioso por decir.

En el caso que nos ocupa, esto aplica tanto para nosotras, en calidad de mujeres mestizas integrantes del Colectivo Emancipaciones, como para las mujeres indígenas involucradas en los movimientos que acompañamos, aunque sea, en efecto, una problemática que suele afectarles más a ellas, ya que a las mujeres mestizas activistas suele asociárseles una identidad de feministas blancas colonizadoras que no padecen violencias de género. Sin embargo, en nuestra experiencia como activistas mexicanas, encontramos que, si bien nuestra posición no es comparable a la de muchas mujeres indígenas, también nos formamos en una sociedad que está cruzada por el sistema patriarcal. En muchas ocasiones, nuestro trabajo requiere enfrentar situaciones sumamente complejas, que pueden implicar discriminación o, incluso, instancias de acoso, sobre las que aún tenemos mucho por reflexionar. Nuestras experiencias comprueban que los roles tradicionales de género también son parte de nuestra configuración de género. Sin embargo, la movilización política y las experiencias de lucha han sido motores para deconstruir tales roles.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de estas reflexiones para una militancia como

la que ejercemos desde el Colectivo Emancipaciones? Dado que las estructuras que tienden a invisibilizar y minusvalorar las aportaciones de las mujeres en el trabajo y en el planteamiento de ideas con y para los movimientos sociales, y, en específico, para la construcción del diálogo de saberes, se enraízan en “sentidos comunes” y formas de distribución sexual del trabajo y la palabra que son hegemónicas, estas reflexiones han sido fundamentales para que nosotras mismas cuestionemos y comencemos a desmontar esa hegemonía. Hemos aprendido a identificar cuándo y cómo la reproducimos, cómo podemos revertirla desde una revaloración de las ideas y el trabajo propios, y cómo discutirla con nuestros compañeros para continuar transformando las prácticas del Colectivo.

Estas reflexiones podrían asociarse con una necesidad de superarnos personalmente, de superar nuestra timidez para participar en las reuniones o dar entrevistas, o con una necesidad de protagonismo y de ser reconocidas por nuestro trabajo. Sin embargo, la experiencia que hemos relatado en este capítulo es un ejemplo más de cómo lo personal es político. Como señalamos, esa “timidez” es una expresión del *síndrome de la impostora* que se origina en espacios donde hay voces que están legitimadas y otras que no lo están, o lo están en menor medida. Existen voces que

se desea escuchar y voces que son, en palabras de Jacques Rancière (2010), ruido. Y estas ideas y dinámicas son a tal grado hegemónicas que podemos encontrarlas en prácticamente todos los espacios que hemos descrito:⁷ las reuniones con las comunidades, pero también con las autoridades estatales, la academia y los medios de comunicación. Visibilizarlo contribuye a desromantizar la militancia y comenzar a combatir las violencias que pueden seguirse reproduciendo en ella; contribuye a reconocer la agencia política de las mujeres, no solo de nosotras como abogadas militantes del Colectivo Emancipaciones, sino la de todas las mujeres que participan en procesos políticos de los movimientos sociales.

Por otra parte, consideramos que estas reflexiones también han construido al Colectivo Emancipaciones como un colectivo feminista. El colectivo no suele presentarse como un proyecto feminista, pero lo es en prácticas y en reflexiones. Como colectivo militante, nos comprometemos con posiciones políticas progresistas y con la continua reflexión crítica del rol del derecho y de nuestro propio actuar. La reflexión feminista no está desvinculada de esto. Asimismo, las consideraciones que aquí se expresan no las hemos desarrollado solas: han participado nuestras compañeras y también nuestros compañeros.

La discusión sobre la posición del género en el trabajo del colectivo es constante y esto ha dado forma tanto a sus prácticas como al posicionamiento feminista de las mujeres que lo integramos. En nuestros compañeros hemos encontrado siempre el apoyo y respeto de un grupo de personas que busca congruencia entre la reflexión crítica y las prácticas que desarrollamos. Han sido grandes aliados para motivarnos a ocupar espacios públicos. También, frecuentemente, son esenciales para señalar el carácter grupal del trabajo en los momentos en que este se le adjudica a alguno individualmente. Esto también ha ayudado a desdibujar algunas de las jerarquías que marcaron la entrada de muchas de nosotras al colectivo. Si bien la mayoría iniciamos como estudiantes en un espacio liderado por nuestro profesor, con el tiempo y el trabajo, hemos construido un espacio de interacción relativamente

⁷ Según anotamos en este artículo, si bien en los espacios internos del colectivo no reproducimos los patrones de legitimación según los dictados del género, sí reproducimos otros, por ejemplo, los basados en la autoridad que nos dan los años de experiencia. En congruencia con la reflexividad crítica desde la que buscamos guiar nuestras acciones, es una situación que estamos empezando a visibilizar en el colectivo y, por tanto, a reflexionar.

horizontal, particularmente en lo que a género respecta. El Colectivo Emancipaciones no es un colectivo feminista en el sentido de enfocarse en las luchas de las mujeres en las comunidades con las que trabajamos, aunque, como mencionamos, no es un tema que nos sea indiferente. Las comunidades tienen sus procesos, y nosotras y el colectivo los respetamos y, asimismo, apoyamos, en ellos, estructuras de igualdad entre hombres y mujeres. Pero el Colectivo Emancipaciones es un colectivo feminista en el sentido de moverse por la convicción en la igualdad de género entre sus integrantes y sostener prácticas que buscan su empoderamiento.

En este contexto, la mayoría de las abogadas que lo integramos hemos aprendido a ser militantes cada vez más activas y con una apropiación de la voz en el espacio público cada vez mayor. Nuestras estrategias, que mencionamos a lo largo de este artículo, han partido de enfrentar y reflexionar sobre los momentos y las formas en que hemos sido menospreciadas. Esto nos permitió pasar de la ofensa al reconocimiento de los elementos estructurales y personales que, a pesar de nuestras convicciones, inciden en la reproducción de modelos patriarcales. La lógica patriarcal suele estar tan interiorizada que identificar el problema puede ser, efectivamente, el primer paso. Lo que sigue es construir

dinámicas distintas, aunque no siempre resulten cómodas. Sin embargo, respecto a nuestro propio proceso debemos insistir en que las convicciones intelectuales y políticas, así como el reconocimiento, el apoyo y el respeto de todes en el colectivo, han sido fundamentales.

Finalmente, no debe pasar desapercibido que solamente en los casos en que el desconocimiento de la voz y la agencia política es producto de la discriminación por raza, antes que de la discriminación por género, nosotras nos convertimos en interlocutoras y cedemos el uso de la voz a las autoridades o comisiones de las comunidades, desafiando las estructuras opresivas sobre las que está montada la distribución social de la palabra. Si la experiencia que hemos tenido en el colectivo, nosotras y nuestros compañeros, fuera irreflexiva, continuaríamos reproduciendo dichas estructuras que perpetúan opresiones de raza y de género.

Por su parte, la mirada de género en este trabajo nos ayuda también a reflexionar sobre el rol del derecho en las luchas de las comunidades. Cuando el conocimiento jurídico tiene un impacto es cuando se utiliza esa violencia simbólica para transformar las condiciones de relación con el Estado. No es la fuerza de la técnica jurídica —como suele pensarse en la práctica del

derecho—, sino la fuerza del discurso jurídico en su uso contrahegemónico lo que realmente tiene el efecto de posicionarnos en el reconocimiento de las comunidades. Como mencionamos, en nuestras intervenciones con las autoridades del Estado, la disputa no se caracteriza por su precisión técnica; nuestra posición es más política y el conocimiento que defendemos es el del derecho de las comunidades como una de las herramientas que las autoridades estatales desconocen. Nuestra intervención se fundamenta en tres elementos: la experiencia que tenemos en los temas que litigamos; la dinámica de trabajo del colectivo, que, a través de la discusión, solidifica nuestras posiciones y perspectivas, e, incluso, el cálculo político que las informa. Considerando esto, es claro que lo que las comunidades aprecian no es la complejidad jurídica ni el derecho por su contenido o interpretación, sino la posibilidad de ver sus objetivos, sus discursos y su autoridad legitimada en el espacio de las instituciones estatales.

Referencias

Aragón, Orlando, 2018. “Otro derecho es posible. Una biografía (intelectual y militante) del Colectivo Emancipaciones”. Oñati Socio-Legal Series, 8(5): 703–721.

Bárcena Arévalo, Érika, 2019. “El arte de lo imposible en la era de la democracia liberal. Consideraciones respecto al movimiento de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán como acto político”. En Sergio Martín Tapia Argüello, Diego León Gómez Martínez y Vicente Solano Paucay (eds.), *Estudios Jurídicos Críticos en América Latina: Vol. I* (pp. 191–209). Cali: Diké-Universidad Santiago de Calo.

Blanco, Mercedes, 2012. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios*, 19: 49–74. <https://doi.org/10.5962/bhl.part.79921>

Botelho Junqueira, Eliane, 1992. “Lo alternativo regado en vino y aguardiente”. *El Otro Derecho*, 4(3): 7–26.

Bourdieu, Pierre, 2000. “La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico”. En *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 165–223.

Carlet, Flávia, 2013. “Novos prismas para a análise da advocacia popular no Brasil no contexto da luta pelos direitos humanos”. En Ma. Ovidia Rojas, Francisco Javier Ibarra y María Elena Pineda (eds.), *Educación jurídica: qué y quién detrás del derecho*. México: UMSNH-Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe. 117–132.

Carter, Alecia J., Alyssa Croft., Dieter Lukas, y Gillian M. Sandstrom, 2018. “Women’s visibility in academic seminars: women ask fewer questions than men in academic seminars”. *PLoS ONE*, 33(0): 2–5.

Clance, Pauline Rose y Suzane Ament Imes, 1978. “The imposter phenomenon in high achieving women: Dynamics and therapeutic intervention”. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 15(3): 241–247. <https://doi.org/10.1037/h0086006>

Code, Lorraine, 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.

Crenshaw, Kimberlé, 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race

and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". University of Chicago Legal Forum, 1: 139–167.

Crenshaw, Kimberlé, 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". Stanford Law Review, 43(6): 1241–1299.

Drakopoulou, Maria, 2007. "Feminism and the siren call of law". Law and Critique, 18: 331–360.

Falcão, Joaquim, 1986. "A manera de introducción. Democratización y servicios legales en América Latina". En Roberto Bergalli, et al. , Los abogados y la democracia en América Latina. Quito: ILSA. 11–27.

Guarino, Cassandra M., y Victor M. H. Borden, 2017. "Faculty Service Loads and Gender: Are Women Taking Care of the Academic Family?" Research in Higher Education, 58(6): 672–694. <https://doi.org/10.1007/s11162-017-9454-2>

Guyotte, Kelly W. y Nicola W. Sochacka, 2016. "Is this research? Productive tensions in living the (collaborative) autoethnographic process". International Journal of Qualitative Methods, 15(1): 1–11. <https://doi.org/10.1177/1609406916631758>

Hancock, Adrienne B. y Benjamin A. Rubin, 2015. "Influence of Communication Partner's Gender on Language". Journal of Language and Social Psychology, 34(1): 46–64. <https://doi.org/10.1177/0261927X14533197>

Haraway, Donna, 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

Heijstra, Tamar M., Þorgerður Einarsdóttir, Gyða M. Pétursdóttir y Finnborg S. Steinþórsdóttir, 2017. "Testing the concept of academic housework in a European setting: Part of academic career-making or gendered barrier to the top?" European Educational Research Journal, 16(2–3): 200–214. <https://doi.org/10.1177/1474904116668884>

Ibarra Rojas, Lucero, 2018. "América Latina y la mirada socio-jurídica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (IISJ)". Oñati Socio-Legal Series, 8(5): 586–615.

- Ibarra Rojas, Lucero , Ezequiel Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2019. “*What’s yours is mine and what’s mine is mine? Re-thinking intellectual property and research ethics from the experience of the Purhépecha community of Cherán*”. Oñati Socio-Legal Series, Forthcoming. 1–25.
- Ibarra Rojas, Lucero, Mirari Sagarzazu, Ekain Muñoz y Miren Manias-Muñoz, 2019. “*Community Administration as Cultural Policy: Empowering citizens in Eltzia*”. Oñati Socio-Legal Series, Forthcoming. 1–21.
- Lemaitre Ripoll, Julieta, 2009. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Maliniak, Daniel, Ryan Powers y Barbara F. Walter, 2018. “*The Gender Citation Gap in International Relations*”. International Organization, 67(4): 889–922. <https://doi.org/0020818313000209>
- Manzo, Mariana A., 2012. “*Rupturas con el modelo dominante de educación y práctica jurídica. Miradas desde el ejercicio alternativo de la profesión en Córdoba, Argentina*”. En Francisco J. Ibarra, Ma. Ovidia Rojas y María Elena Pineda (eds.), *La educación jurídica. Retos para el siglo XXI*. México: UMSNH-Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe. 103–128
- Manzo, Mariana A., 2014. “*El derecho en disputa: movilización del derecho y la justicia en conflictos territoriales*”. Sortuz Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies, 6(2): 9–29.
- Manzo, Mariana A., Elena A. Ibarra Rojas y Lucero Ibarra Rojas, 2016. “*Las mujeres en la justicia: discusiones desde el campo de los estudios socio-jurídicos*”. En Mariana A. Manzo y Ma. Ovidia Rojas (eds.), *Profesión Jurídica: Discusiones sobre la Práctica del Derecho en América Latina y el Caribe*. México: UMSNH-Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe.
- Mendelberg, Tali, Christopher F. Karpowitz y J. Baxter Oliphant, 2014. “*Gender inequality in deliberation: Unpacking the black box of interaction*”. Perspectives on Politics, 12(1): 18–44. <https://doi.org/10.1017/S1537592713003691>
- Mitchell, Kristina M. W. y Jonathan Martin, 2018. “*Gender Bias in*

Student Evaluations". PS: Political Science & Politics, 51(3): 648–652.
<https://doi.org/10.1017/S104909651800001X>

Monte, María E. y Leticia Gavernet, 2015. “*Constituyentes y constituidas: sexualidad y reproducción en las reformas constitucionales de Argentina (1994) y Bolivia (2009)*”. Sortuz Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies, 7(2): 42–55.

Murcia León, María C., 2019. *Políticas Otras: Comuneras de Cherán K’eri, Purépechas que hacen Historia (tesis de maestría)*. Universidad Autónoma del Estado de México.

Rojas Guardián, Rocelia y Teresa Guardián Pulido, 2016. “*Mujer y Territorio*”. Recuperado de <https://kejtsitani.wordpress.com/mujer-y-territorio/> [consultado el 2 de abril de 2019].

Rancièrre, Jacques, 2010. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

Sieder, Rachel (ed.), 2017. *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: CIESAS.

Sieder, Rachel y John-Andrew McNeish, (eds.), 2014. *Justicia de Género y Pluralidades Legales: Perspectivas Latinoamericanas y Africanas*. México: CIESAS.

Velázquez, Verónica A., 2019. *Territorios Encarnados. Extractivismo, Comunalismos y Género en la Mesta P’urhépecha*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CIESAS.

Notas de prensa

Caballero Díaz, Rodrigo, 2019. “Dejan sin recursos a comunidades indígenas de Nahuatzen”. *IDI Media*, 9 de marzo. Disponible en: <https://www.idimedia.com/informacion-inteligente/dejan-sin-recursos-a-comunidades-indigenas-de-nahuatzen/>

Olvera, Al-Dabi, 2018. “Sin casillas ni partidos: pueblos indígenas buscan autogobernarse”. *Animal Político*, 27 de mayo. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/05/sin-casillas-ni-partidos-pueblos-indigenas-autogobernarse/>



06.

La demanda por justicia de género en una autonomía indígena: las mujeres de Cherán contra el feminicidio

The Demand for Gender Justice in an Indigenous Autonomous Community: Cherán's Women against Femicide

Lucero Ibarra Rojas,
Rocelia Rojas Guardián,
Guillermina Tapia Fabián,
Yunuén Torres Ascencio

Resumen

¿Cómo se enfrenta la violencia de género en el contexto particular de la autonomía indígena de Cherán? El 15 de abril de 2011 se desencadenó un movimiento social que convirtió a este municipio en el primero en lograr, a través de un proceso de judicialización, un sistema de elecciones y una estructura de gobierno propios por medio de “usos y costumbres”. La lucha de Cherán fue y sigue siendo una lucha por la vida, pero algunas violencias permanecen. Esto se volvió especialmente evidente en enero de 2018, cuando el asesinato de la comunera Guadalupe Campanur Tapia sacudió el entorno de tranquilidad logrado con la movilización de la comunidad. Nuestro objetivo en este trabajo es compartir una mirada de los retos y también de las estrategias implicados en la batalla contra la violencia de género en Cherán. Este texto representa un camino de lucha y de reflexión compartido entre las autoras; se construye a través de una metodología colaborativa que incluye a comuneras de Cherán y a una investigadora que acompaña algunos procesos de la comunidad.

Palabras clave:

feminicidio, autonomía, pueblos indígenas, movimientos sociales, violencia de género.

Abstract

How is gender violence faced in the context of the indigenous autonomous community of Cherán? A social movement rose in Cherán on April 15th, 2011. This movement led this municipality to be the first to achieve both an election system and a government structured by its own indigenous law, through a judicialization process. The struggle in Cherán was and is a struggle for life; nevertheless, some kinds of violence survive. This was evident when the peaceful environment achieved by the people of Cherán with their mobilization was shaken in January 2018 by the murder of the *comunera* Guadalupe Campanur Tapia. Our aim in this article is to share an analysis of the challenges and the strategies by which women fight against gender violence in Cherán. This text represents a shared journey of struggle and reflection that, through a collaborative methodology, engages *comuneras* from Cherán and a researcher that accompanies some processes in the community.

Key words:

feminicide, autonomous community, indigenous peoples, social movements, gender violence.

1. Presentación

La violencia de género es un problema mundial que, sin embargo, es vivido y enfrentado de maneras muy distintas. El concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1989, 1991), una de las principales aportaciones de la teoría feminista, indica que los procesos vitales de una persona, así como las violencias que padece, dependen de diversos factores relacionados con el género, pero también con la etnicidad, la condición socioeconómica, entre otros. En el caso del estado de Michoacán, las condiciones de clase, la pertenencia a pueblos indígenas, el contexto urbano o rural, la presencia del crimen organizado y las condiciones políticas de los municipios son aspectos que determinan tanto la experiencia de la violencia de género como las estrategias individuales y colectivas que se asumen para enfrentarla. En este sentido, la violencia contra las mujeres indígenas presenta elementos estructurales, simbólicos y políticos propios no solo del contexto de la familia y la comunidad, sino también de las prácticas de agentes

del Estado (Sieder, 2017b). En el entorno político de Michoacán, existen experiencias sumamente relevantes de movilización y construcción de autonomías indígenas, como el caso del municipio indígena de Cherán, donde el rol de las mujeres y la forma en que se vive y enfrenta la violencia se encuentran en un proceso de reposicionamiento constante en relación con las luchas políticas internas y externas de la comunidad.

Nuestro objetivo en este trabajo es compartir una mirada de los retos y las estrategias implicados en la lucha contra la violencia de género en Cherán. La violencia de género y los procesos de movilización indígenas y feministas son temas ampliamente estudiados en la literatura sociojurídica de América Latina (Ibarra Rojas, 2018). Sin embargo, como indica Rachel Sieder (2017a), las posibilidades de las mujeres indígenas para organizarse y demandar justicia dependen tanto de sus condiciones personales como de los contextos políticos locales. En este sentido, el contexto de autogobierno y de lucha

política de Cherán configura condiciones excepcionales en las cuales las mujeres de esta localidad se organizan para demandar justicia frente a un feminicidio. En estas condiciones, realizar un balance entre lo que se ha ganado y lo que aún queda por resolver no es una labor sencilla. Enfrentar la violencia de género e impulsar la autonomía política son luchas constantes que encaran muchas contradicciones y mucho trabajo. Por ello, lo mismo los retos que las estrategias se encuentran influenciados por el proceso de autonomía de Cherán y por el compromiso político de las personas en la comunidad.

Este texto representa un camino compartido de lucha y de reflexión en los espacios de colaboración en Cherán. Las autoras coincidimos en el proyecto de historia oral y memoria de la Fogata¹ Kejtsitani,² del cual retomamos la metodología de trabajo y colaboración (Ibarra Rojas, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2020). Aunque, como detallaremos más adelante, Kejtsitani tiene un rol muy importante en el proceso aquí abordado y en nuestra aproximación al mismo, en este caso la reflexión es resultado de una conversación entre las personas que firmamos este trabajo; sin que por ello dejen de reconocerse las aportaciones de quienes nos acompañan en ella de distintas formas.

A pesar de que las investigaciones que se presentan como colaborativas son sumamente diversas, en América Latina es común que con esta denominación se aluda a un diálogo entre personas con distintas posiciones respecto al campo académico, cuyo trabajo en conjunto, además, implica un compromiso político con los procesos estudiados. Un ejemplo relevante es el trabajo que se ha realizado en el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sobre las demandas de justicia de mujeres indígenas, con base en herramientas como talleres y etnografías (véase Hernández Castillo y Terven, 2017; Sieder, 2017b; Sierra, 2017). Sin embargo, nuestro trabajo se basa en la experiencia de construcción conjunta de conocimiento en el marco de Kejtsitani. Nuestra metodología implica construir los textos a partir de conversaciones entre

¹ Durante el levantamiento de Cherán se instalaron puestos de vigilancia en la comunidad alrededor de fogatas. Eventualmente, estos espacios se volvieron unidades deliberativas que posteriormente fueron incluidas como parte de la estructura de gobierno de la comunidad (Ibarra Rojas, Escobedo, et al., 2020; Velázquez, 2013, 2019).

² La Fogata Kejtsitani es un espacio instituido en Cherán para rescatar y compartir la historia oral de la comunidad. Los detalles del proyecto se pueden consultar en su página web:

<https://kejtsitani.wordpress.com/>

las participantes. En este ejercicio colaboramos personas con diversos contextos y experiencias, quienes, no obstante, compartimos un compromiso político con la comunidad. Este trabajo puede ser caracterizado también como una autoetnografía (Blanco, 2012; Guyotte y Sochacka, 2016; Wall, 2006), en el sentido de que buscamos establecer una mirada reflexiva a partir de nuestra experiencia para producir conocimiento sobre un proceso social que vivimos. Las autoras iniciamos este trabajo determinando juntas la agenda de este texto. De esa conversación resultó un primer borrador, el cual nuevamente pusimos en diálogo para identificar puntos que necesitaban aclararse, y después presentamos en el marco del Seminario Internacional Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes.³ Posteriormente, incluimos diversas precisiones para producir el presente escrito.⁴

Esta investigación implicó, además, el reto de escribir un texto a cuatro voces, cuando aquello de lo que escribimos no ha sido vivido desde una misma perspectiva. Tres de las autoras somos comuneras de Cherán, compartimos muchos espacios y nos acompañamos en este proceso; pero también tenemos experiencias diferentes, somos de barrios distintos de la comunidad⁵ y nuestras ocupaciones y relación con el autogobierno han ocurrido desde lugares

diversos. Nos acompaña una cuarta autora, que presentó la propuesta de compartir estas reflexiones en el marco del Seminario Internacional antes mencionado y con quien hemos colaborado. Con ella sumamos una perspectiva que es externa, pero muy cercana al proyecto de Cherán a través de Kejtsitani y del Colectivo Emancipaciones.⁶ Escribir desde la propia experiencia en el contexto de un artículo

³ Queremos agradecer a las personas que nos acompañaron en la sesión y compartieron sus ideas y reflexiones respecto a este trabajo con nosotras. Se puede encontrar información y consultar las sesiones del seminario en el siguiente enlace:

<http://practicasmilitantes.org/seminario-internacional/>

⁴ Como mencionamos, esta metodología se desarrolló como parte del diálogo en Kejtsitani, en un proyecto sobre pautas de propiedad intelectual (Ibarra Rojas, Escobedo, et al., 2020). Después ha sido replicada en otros trabajos (véase Ibarra Rojas, Sagarzazu, et al., 2020).

⁵ Cherán tiene una organización conformada por cuatro barrios, cada uno con su propia Asamblea de Barrio. Estas asambleas, como explicamos más adelante, son los espacios de principal autoridad de Cherán y son fundamentales para la discusión y la participación política.

⁶ El Colectivo Emancipaciones ha realizado el acompañamiento jurídico en la lucha de la comunidad de Cherán y de otras comunidades indígenas (Aragón, 2018). Puede encontrarse más información en <https://colectivoemancipaciones.org/>

académico es un reto de la autoetnografía (Wall, 2008), que se complica cuando se escribe colectivamente, aunque esa colaboración genere tensiones productivas (Guyotte y Sochacka, 2016). En sentido práctico, esto nos ha llevado a plantearnos cómo expresar nuestra conversación en un texto coherente con nuestro diálogo y nuestras identidades personales. Siendo así, cuando hablamos de la vivencia de una sola de nosotras, esta es expresada en tercera persona; mientras que cuando hablamos de experiencias compartidas por la mayoría, nos expresamos a título personal y colectivo.

En nuestra exploración sobre los retos y las estrategias implementadas en un contexto de autonomía para luchar contra la violencia de género, iniciamos con un breve recuento del proceso político de Cherán y del rol de las mujeres en el proyecto de gobierno comunitario. Posteriormente, referimos a los problemas de violencia de género que se han dado en la localidad y a los procesos de lucha que, tanto interna como externamente, han guardado una íntima relación con el proyecto de gobierno. Finalmente, abordamos algunas reflexiones sobre el lugar de las mujeres en el camino en que se hace comunidad y se construye la autonomía⁷ de este municipio indígena.

2. Las mujeres de Cherán en el camino de la autonomía

El 15 de abril de 2011 se desencadenó un movimiento social, político y jurídico en Cherán, que convirtió a este municipio en el primero en disponer, a través de un proceso de judicialización, tanto un sistema de elecciones como una estructura de gobierno por medio de “usos y costumbres”. A lo largo de los años siguientes, esta transformación ha despertado el interés de una gran cantidad de trabajos académicos (véase Aragón, 2013; Ibarra Rojas, Escobedo, et al., 2020; Jerónimo, 2017), incluyendo tesis en las que se abordan diversos aspectos del proceso político y de la organización interna de la comunidad (Colin Huizar, 2014; Murcia León, 2019; Velázquez, 2013). Como se da cuenta en ellos, la movilización de Cherán fue detonada en gran medida por la presencia del crimen organizado. Su arribo había desatado un contexto de explotación desmedida de los recursos naturales y de violencia contra la población, todo en alianza con

⁷ La manera de gobernar en Cherán constituye una forma de autonomía. El derecho al autogobierno está reconocido por el Estado mexicano, y en Cherán toma forma de un gobierno comunitario mediante el cual se ejerce autonomía a través de la participación política en las asambleas.

las autoridades locales. Por ello, desterrar al crimen organizado de la comunidad implicaba desterrar también a las autoridades. Tal situación alentó la convicción de que el sistema de elecciones por medio de partidos políticos era la fuente de muchos de los males de la comunidad, a la vez que propició procesos de organización comunitaria que serían las bases para la forma de gobierno interna.

El rol de las mujeres de la comunidad ha sido fundamental en la movilización. Al interior y al exterior de la región, se habla de que las mujeres estuvimos en el inicio del movimiento, deteniendo a los *talamontes* y llamando al resto a organizarse y defenderse (véase Aragón, 2013; Murcia León, 2019; Rojas Guardián y Guardián Pulido, 2016; Velázquez, 2013, 2019). Sin embargo, el lugar de las mujeres en la sociedad cheraní y en los continuos procesos de lucha política es aún un espacio de construcción y disputa.

la mujer cheraní se transforma en protectora y luchadora incansable en defensa de su territorio, como lo prueba el movimiento del 15 de abril del 2011. En este proceso, la mujer se posiciona como sujeta central de transformación, dejando atrás su temor a no ser escuchada, a ser discriminada. Así, se vuelve una participante activa que co-

mienza a ser tomada en cuenta tanto en comisiones internas como externas, se le podía observar en las barricadas y en las fogatas junto a hombres, jóvenes, niños y niñas (Rojas Guardián y Guardián Pulido 2016).

En las manifestaciones, las primeras en descubrirse el rostro fueron mujeres. Al principio, se descubrían para mostrar que no tenían miedo, aunque también creían que los hombres estaban más expuestos —salían más de la comunidad, incluso cuando había secuestros—. Pero después algunas empezaron a decir que cubriéndonos parecíamos ermitaños, que es como se dice a una persona que hace mucho daño. Una vez logrado el derecho al autogobierno, en la comunidad de Cherán se emprendió el camino para darle forma a la autonomía. Se retomaron algunos saberes que habían sido parte de la organización para la defensa de la comunidad, pero también se crearon nuevas formas de gobernar. La representación de la comunidad quedó en manos del Concejo Mayor de Gobierno Comunal (Concejo Mayor), integrado por doce K'eris que se nombran en los cuatro barrios de la comunidad. Además del Concejo Mayor, la estructura de administración y gobierno incluyó seis consejos en la primera administración y ocho en las siguientes: Consejo de Honor y Justicia, Consejo de Administración Lo-

cal, Consejo de lo Civil, Consejo de Bienes Comunales, Consejo de Barrios, Consejo de Programas Sociales, Consejo de Jóvenes y Consejo de Mujeres.⁸

Sin embargo, la máxima autoridad se encuentra en las asambleas de los cuatro barrios que integran el municipio indígena de Cherán, Michoacán. Es posible participar en estas siempre que la persona sea comunera, es decir, parte de la comunidad. En Cherán, ser comunera o comunero deriva de un sentido de apropiación, de vivir en comunidad, y no depende de títulos de propiedad. Esto facilita la participación de las mujeres en las asambleas y en el gobierno, independientemente de aspectos como la propiedad o la edad. Sin embargo, aunque la participación política de la mujer ha crecido, este crecimiento es paulatino y es un espacio de lucha.

Si bien es cierto que un grupo de mujeres inició acciones concretas en la defensa del bosque, lo cual ha venido permitiendo procesos organizativos de manera activa y visible, hablar de las mujeres en la comunidad de Cherán va más allá de reflexionar sobre el papel protagónico en la lucha por el bosque. De esta manera, persiste un problema: continuamos con una mínima presencia en los espacios públicos de gobierno en donde se toman

las decisiones más importantes para la vida comunitaria (Rojas Guardián y Guardián Pulido, 2016).

Esta reflexión se dio en un contexto que definitivamente ha mejorado, aunque sigue sin ser igualitario. Antes del levantamiento de Cherán, ninguna mujer había ocupado la titularidad del poder municipal, y apenas dos o tres habían sido regidoras. Como se muestra en el documental *Cherán desde las mujeres. Las K'eri en el Consejo Mayor de Gobierno Comunal*, ganador del segundo lugar del Concurso Género y Justicia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en 2015, la participación de mujeres ha ido aumentando en la estructura de gobierno. Desde que la representación de la comunidad se encuentra en manos del Concejo Mayor, todas las administraciones de Cherán han incluido mujeres, aunque aún de manera minoritaria: en el primero solamente hubo una; en los siguientes, se han nombrado tres. Sin embargo, hay más mujeres en la Estructura de Gobierno Comunal, más allá de su obvia inclusión en el Consejo de Mujeres. Como veremos, esta incorporación implica espacios de lucha para las mujeres en Cherán: en la estructura de go-

⁸ Los últimos dos no se incluían en la primera administración.

bierno, en las asambleas y en los procesos cotidianos de hacer comunidad.

Los fenómenos que se viven en Cherán son relevantes para las discusiones sobre la participación política de las mujeres en México, especialmente con relación a los procesos vividos por mujeres indígenas, a menudo valorados desde posiciones esencialistas (Hernández, 2001). Un ejemplo de esto son las discusiones sobre derechos humanos. En este tema, frecuentemente se considera la tradición y la cultura de pueblos indígenas como un obstáculo para el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres (Merry, 2002). Sin embargo, esta visión pasa por alto dos aspectos fundamentales. El primero es que la participación política de las mujeres en México, en general, es un tema que ha avanzado lentamente y en el que aún hay muchos pendientes (Medina Espino y Márquez Benítez, 2010). Las acusaciones hechas a las culturas indígenas se pueden hacer igualmente al contexto mestizo mexicano, donde la desigualdad sigue siendo habitual. El segundo aspecto que no se toma en cuenta son los liderazgos de mujeres en diversas expresiones de movilización política de pueblos indígenas (Moreno Reyes, 2019; Sánchez, 2000; Sieder, 2017b; Sierra, 2017; Velázquez, 2019). Estos liderazgos, así como las acciones emprendidas por las mujeres en Cherán, muestran que

las mujeres indígenas realizamos reflexiones críticas sobre las prácticas comunitarias y tradiciones que merecen mantenerse y sobre aquellas que deben cambiar (Murcia León, 2019; Sánchez, 2000).

Por supuesto, el reto va más allá de la participación política; implica repensar el lugar de las mujeres en las tradiciones de la comunidad y continuar la búsqueda de solidaridad y de construcción de lo comunitario desde una perspectiva que no sostenga desigualdades de género (Rojas Guardián y Guardián Pulido, 2016). En Cherán, como en la mayor parte del país, para muchas familias el cuidado de la casa sigue siendo un trabajo principalmente de mujeres, y también es común que estas se desarrollen en el ámbito privado, mientras que los hombres participan más en la vida pública de la comunidad (Murcia León, 2019). A pesar de ello, efectivamente, cada generación trae cambios y nuevos pensamientos respecto a estos roles en la comunidad (Velázquez, 2019). Las mujeres hemos encontrado espacios para participar de distintas maneras, pero también resistencias frente a las formas y voces que se pronuncian por modelos o espacios menos tradicionales. Por otro lado, el movimiento de Cherán ha generado un contacto continuo con muchas organizaciones y proyectos feministas, y esto, a su vez, ha traído una relación

compleja con este tipo de planteamientos, con los que ha habido tanto encuentros como desencuentros.⁹ Esta compleja relación sucede en otros espacios también (Sánchez, 2000), y es un punto en el que nosotras mismas nos posicionamos de formas distintas. Consideramos que tenemos muchas prácticas que, sin asumir el título de feministas, con el que no todas nos identificamos, sí contribuyen a la igualdad entre hombres y mujeres.

Conforme se consolida el proceso político de organización de gobierno, la participación de las mujeres se vuelve una preocupación social cada vez más importante. Sin embargo, las problemáticas de violencia de género muestran que aún queda camino por andar, tanto para el reconocimiento de los derechos y el lugar de las mujeres en la comunidad como en relación con las maneras de mantener activa la capacidad de organización y demanda de justicia social en Cherán.

3. La lucha contra la violencia de género en el marco de la autonomía

La lucha de Cherán fue y sigue siendo una lucha por la vida (Fogata Kejtsitani 2018). Sin embargo, aunque la comunidad ha logrado erradicar al crimen organizado

de su territorio, hay otras violencias que permanecen. Esto se hizo particularmente evidente cuando el entorno de tranquilidad logrado con la movilización se sacudió, en enero de 2018, debido al asesinato de la comunera Guadalupe Campanur Tapia. Este caso reveló importantes tensiones internas y movilizó los espacios de asambleas para construir apoyo y solidaridad; mostró también los límites de algunas personas, tanto de la comunidad como aliadas externas, para enfrentar la situación y darle un lugar en el proyecto autonómico de Cherán.

El problema de la violencia de género es sumamente grave en Michoacán. En 2015, el estado fue el segundo en México en que se declarara una alerta de violencia de género (Damián Bernal y Flores, 2018); esto implicó el reconocimiento de la gravedad de la situación. La alerta suele identificarse únicamente con el asesinato de mujeres, pero la violencia feminicida es conceptualizada, jurídica y académicamente, como la expresión más extrema de violencia contra las mujeres, que

⁹ En el movimiento feminista muchas mujeres de la comunidad hemos encontrado aliadas y amigas. Sin embargo, también hemos encontrado personas más interesadas en imponer sus visiones que en dialogar con otras mujeres.

es estructural y sistemática; por lo tanto, identifica prácticas sociales e institucionales de violencia previas y mucho más amplias, como la violencia psicológica o la económica (Damián Bernal y Flores, 2018). Con todo, aunque la alerta fue declarada en 2015, la violencia feminicida no ha sido erradicada. Apenas este 2019, la ciudad de Morelia, capital del estado, se ubicó en el lugar quince de los municipios con mayor número de feminicidios en México.¹⁰

En el caso de Cherán, la primera reacción al feminicidio de Guadalupe Campanur Tapia fue de silencio desde la estructura de gobierno, hasta que, dos días después de que fuera encontrado su cuerpo, el Consejo de Jóvenes realizó una declaración pública condenando el asesinato y demandando una respuesta frente a lo sucedido (“Comunicado del Consejo de Jóvenes”, 2018). En él, los integrantes se posicionaron contra cualquier intento de minimizar el caso o estigmatizar a la comunera, enfatizaron la necesidad de mayor unidad entre los pueblos y demandaron justicia para que se encontrara y se castigara a los responsables. A pesar de que Lupita formaba parte de la estructura de gobierno, desde el Consejo de Jóvenes se lamentaba la falta de una reacción más contundente por parte de otras instancias de este mismo sector de la comunidad.

El comunicado surgió de un proceso de reflexión y toma de responsabilidad. Al interior del Consejo de Jóvenes se discutió toda una mañana para tener claras las implicaciones, tanto para Cherán como para el Consejo mismo. Después de esto, se llegó a la conclusión de que el comunicado era necesario porque era indispensable demandar justicia y porque el hecho de que la estructura de gobierno de Cherán no se pronunciara frente al asesinato representaba una falta de solidaridad. Desde el Consejo de Jóvenes, se consideró que no se debía evadir la situación porque el feminicidio de una comunera era un tema de la comunidad. En su reflexión, se percibía que en Cherán había resistencia a reconocer el ataque como un feminicidio y que a muchas personas les incomodaba el uso del término. Había mucho desconocimiento, pero también mucho miedo a afirmar que había ocurrido un crimen de este tipo contra una comunera de Cherán, incluso si no había ocurrido en el territorio de la comunidad.

Este miedo, como sucede en otros casos (Damián Bernal y Flores, 2018), se en-

¹⁰ Paola Mendoza, “Morelia, lugar 15 en feminicidios”. *El Sol de Morelia* (6 sep. 2019). <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/morelia-lugar-15-en-feminicidios-4142443.html>

cuentra relacionado con la responsabilidad que implica para los gobiernos reconocer un problema de feminicidio. Los casos de feminicidio, en general, y la búsqueda de declaraciones de alerta de violencia de género, en particular, producen tensiones entre la población y las autoridades. Las autoridades y las instituciones a menudo buscan respuestas alternativas para no admitir el carácter estructural de la violencia de género (Damián Bernal y Flores, 2018). En Michoacán, por ejemplo, cuando se discutía la declaratoria de la alerta, el entonces gobernador, Salvador Jara Guerrero, declaraba que el feminicidio de Cassandra Bravo Caro, un detonador de la demanda social, era un “hecho aislado” y que la declaratoria llevaría a que “se puedan salir las cosas de control”.¹¹ La palabra *feminicidio*, más allá de su conceptualización teórica, ha logrado posicionar en la discusión colectiva el hecho de que la violencia de género, aun siendo perpetrada por agentes no estatales y en contextos relacionados con el espacio doméstico, es parte de condiciones estructurales que interpelan a las instancias de gobierno, incluyendo las comunales. Quizás precisamente por la frecuente indolencia de las autoridades en estos casos, las demandas de justicia son también un motor importante de las movilizaciones feministas en México.

Considerando tanto los miedos como los compromisos, en el Consejo de Jóvenes se pensaba que era más importante reconocer que se estaba hablando de la vida de una mujer, de una comunera que había sido asesinada. Como pasa en muchos de estos casos, había voces que buscaban descalificar a la víctima. Sin embargo, para muchas de las mujeres de Cherán, como lo expresaba el Consejo de Jóvenes, lo sucedido no solamente era injustificable, sino que representaba un miedo que se había enfrentado cuando, en 2011, se puso un alto al crimen organizado: “¡Cuando acabemos con el bosque nos llevaremos a sus mujeres, decían los talamontes!” (Fogata Kejtsitani, 2018). En el caso de Michoacán, la violencia del crimen organizado y su expresión sobre los cuerpos de las mujeres, indica que estos cuerpos también se apresan y violentan en la disputa de las organizaciones delictivas por el control del territorio (Velázquez, 2019). Y es que los cuerpos de las mujeres han sido sujetos a la violencia en la guerra, en la represión del Estado, en las luchas por recursos, de maneras habituales, sistemáticas y tam-

¹¹ “Asesinato de enfermera, ‘un hecho aislado’: gobernador de Michoacán, Proceso. (9 dic. 2014).

<https://www.proceso.com.mx/390301/asesinato-de-enfermera-un-hecho-aislado-gobernador-de-michoacan>

bién frecuentemente descartadas en su especificidad (Segato, 2008). Esta dimensión de la violencia contra la que se rebeló Cherán es parte de la memoria del movimiento (Fogata Kejtsitani, 2018; Murcia León, 2019), pero no siempre es la más visible.

La Fogata Kejtsitani se volvió entonces un lugar alternativo para encontrar apoyo, fuerzas y estrategias en la demanda de justicia desde la propia comunidad y más allá de la estructura de gobierno. Kejtsitani es un proyecto de historia oral que busca la reflexión sobre el andar de la comunidad, pero también es un espacio donde confluimos personas internas y quienes han hecho suya la lucha de Cherán (Ibarra Rojas, Escobedo, et al., 2020). Además, la Fogata Kejtsitani había estado íntimamente vinculada al Consejo de Jóvenes, aunque desde su propio trabajo. En la Fogata se retomó la idea de que la comunidad debe estar movilizada y se reconoció que el modelo de representación y toma de decisiones de Cherán posibilita que todas las personas participen. Tres de las compañeras comuneras que escribimos este trabajo encontramos en Kejtsitani la unión y el apoyo para promover un acto de protesta desde las bases de la misma comunidad (Fogata Kejtsitani 2018).

Se sabía que la mejor opción era buscar el apoyo de las Asambleas de Barrio para

realizar una actividad demandando justicia, pero era necesario primero pedir permiso a la familia de la comunera víctima de feminicidio. Queríamos que la familia supiera que la comunidad estaba informada y que lucharíamos para que lo que le pasó a Lupita no volviera a pasar. Para la familia era un momento sumamente complicado, no se sabía por dónde empezar y cómo era mejor demandar justicia; sin embargo, su consentimiento era importante para que el acto público fuera responsable. Después de esto, la tarea fue visitar a todas las asambleas y explicarles por qué queríamos hacer la actividad, que consistiría en una marcha y un mitin.

Al interior de la Fogata se había decidido el acompañamiento de compañeros en las asambleas para evitar que el tema se tomara como una preocupación solamente de mujeres. En la Fogata Kejtsitani participan varias personas, pero de maneras distintas. Las personas que realizan investigaciones suelen quedarse por periodos prolongados, pero en ese momento no había estudiantes trabajando con este espacio. La compañera que forma parte de esta reflexión se encontraba fuera del país y seguía las propuestas únicamente a distancia. El investigador Mario Camarena se encontraba en ese momento trabajando con la Fogata y acompañó de manera solidaria, aun en los momentos en

los que estaba fuera de la comunidad. El resto de los compañeros eran comuneros de Cherán, quienes plantearon también el acompañamiento, pero al final eso no sucedió. Cuando se dieron las asambleas, la presentación terminó a cargo de tres mujeres jóvenes de la comunidad, una de las cuales, además, formaba parte en ese momento del Consejo de Jóvenes. Esta última condición implicaba estar más habituada a expresarse en contextos de toma de decisiones, pero también introducía una ambigüedad al tener que presentarse no como parte de la estructura de gobierno, sino como comunera.

Las Asambleas de Barrio son un espacio para promover iniciativas, y se volvieron también el lugar para realizar lo que faltaba en Cherán: una demanda de justicia ante un feminicidio. Sin embargo, esto no significa que las asambleas sean un entorno sencillo para la interacción. Exponer por qué era importante gritar públicamente contra lo que estaba pasando requirió mucho valor por parte de las mujeres encargadas de presentar la propuesta para realizar una manifestación. A pesar de que, efectivamente, todas las personas del barrio podrían participar en las asambleas, existen otras dinámicas sociales y de género que determinan la facilidad con que una persona puede hacer uso de la voz en estos espacios públicos. Los en-

tornos deliberativos son fundamentales para la construcción de la democracia, y las asambleas son espacios esenciales de construcción de gobierno y ciudadanía en Cherán. Sin embargo, la participación también se encuentra determinada por las estructuras de clase, raza, género y edad, que son propias de cada sociedad y que representan dinámicas de poder y de prestigio social (Brescoll, 2011; Karpowitz, Mendelberg y Shaker, 2012; Mendelberg, Karpowitz y Oliphant, 2014). Esto no sucede solamente en Cherán, es un fenómeno que se observa en diversos espacios. Un estudio reciente muestra, por ejemplo, que las mujeres hacemos menos uso de la voz en foros académicos (Carter, et al., 2018) y, en general, hablamos menos (Brescoll, 2011; Karpowitz et al., 2012) y somos más interrumpidas (Hancock y Rubin, 2015; Mendelberg, et al., 2014) que los varones en contextos deliberativos. En Cherán, como en casi todos lados, las mujeres jóvenes no solemos ocupar espacios de autoridad y estamos menos habituadas al uso de la voz en espacios públicos de mucha visibilidad. Esto no significa que los hombres tengan el monopolio de la voz en las asambleas. En algunas, son mujeres las que coordinan y lideran las discusiones. Los temas que se tratan también tienen un impacto en quienes se pronuncian con más frecuencia. Aun así, para nosotras representaba un reto tener que presentar la

propuesta en nuestra propia Asamblea de Barrio, donde casi nunca hablábamos. A pesar de la poca costumbre, o quizás por la poca costumbre, el valor nos dio una voz fuerte que sorprendió a quienes nos conocían.

La reacción en las asambleas fue mayormente positiva. Eran sobre todo los señores quienes expresaban apoyo, quizás también por estar más acostumbrados a expresarse en estos espacios. Sin embargo, su apoyo se debía también a que conocían a Lupita por su trabajo en la ronda¹² y en el Consejo de Bienes Comunales.¹³ También expresaban coraje por el asesinato y porque no se estaba haciendo algo en ese momento. Algunos manifestaban admiración y reconocían que tal vez eran los mayores de la comunidad y las autoridades quienes tendrían que haber liderado la manifestación y la búsqueda de justicia. Hablaban también en tono de reclamo a los representantes de la comunidad. Fue un consuelo que las personas de las asambleas concordaran con la necesidad de hacer una movilización y, en varios barrios, llegaron a reconocer nuestro valor por proponerla. Pocas mujeres hablaron, pero muchas asentían.

Evidentemente, también hubo objeciones a la propuesta. En algunas asambleas hubo personas que se oponían a quienes

proponíamos la movilización y otras que cuestionaban el origen de los recursos para insumos que se usarían en la marcha, insinuando que las compañeras respondían a intereses ocultos. Frente a esto, otras personas en las asambleas reaccionaban para demandar pruebas que respaldaran las acusaciones. La preocupación por el impacto en la comunidad fue un tema constante. En el Barrio Tercero una persona se opuso a la marcha diciendo que afectaría a nuestras autoridades y que quienes proponíamos no entendíamos la magnitud de la propuesta.

Nosotras, en realidad, habíamos pensado mucho en las implicaciones de la propuesta. Como mencionamos, las demandas de justicia en casos de femicidio suelen detonar protestas contra las autoridades acusando su indolencia y su falta de ac-

¹² La ronda comunitaria es el cuerpo encargado de la vigilancia en el territorio de la comunidad.

¹³ El Consejo de Bienes Comunales es el encargado de supervisar y dar permisos para todo lo relativo a los recursos naturales de la comunidad. Este consejo, en coordinación con la ronda comunitaria, realiza actividades de revisión y cuidado del bosque. El trabajo de Verónica Velázquez da cuenta de manera más detallada de su funcionamiento y también del rol de Guadalupe Campanur (Velázquez, 2019).

ción y de reconocimiento del carácter estructural de la violencia de género. En el caso de Cherán, esta demanda tiene características particulares. El proceso de autogobierno ha traído nuevas dinámicas de justicia a la comunidad, pero aún hay mucho por caminar en lo que refiere a la violencia. Cuando pensábamos en la demanda de justicia, pensábamos en la obligación de autoridades externas en materia penal para investigar el caso de la comunera Guadalupe Campanur. La estructura de gobierno no se pensaba entonces como una fuerza externa o sobre la comunidad, sino como parte de ella en la demanda de justicia. Como sucede en otros contextos de pueblos ubicados en un Estado que no siempre los ha reconocido y, más bien, los ha amenazado (Ibarra Rojas, Sagarzazu, Muñoz y Manías-Muñoz, 2020), las estructuras locales de gobierno —incluso las admitidas por ese Estado— no terminan de pensarse como parte de él y por encima de la comunidad. En Cherán, tal separación entre una autoridad que representa el Estado y la sociedad civil es incluso más artificial e imprecisa si consideramos que la máxima autoridad de la comunidad son las Asambleas de Barrio.

La movilización no implicaba, por tanto, decir algo contra nuestro municipio ni contra nuestras propias autoridades. La invitación era a que las autoridades enca-

bezaran la marcha para dejar claro que la demanda de justicia era una exigencia de toda la comunidad. Pero solamente asistieron dos personas de la estructura. Quienes sí se iban convenciendo eran el resto de las personas, quienes comenzaban a preguntar cómo colaborar con la movilización. La potencia del proceso asambleario residió también en el costo social para las personas que se oponían. Algunas de ellas acabaron mostrando voluntad para acompañar una vez que la balanza de las asambleas se inclinaba claramente a favor de realizar la manifestación pública.

A pesar del logro en las Asambleas de Barrio, los días siguientes se presentaron otros obstáculos. Como ya hemos mencionado, para algunas personas en la estructura de gobierno las demandas de justicia implicaban un cuestionamiento a ellos mismos. Esto incitó a tratar de detener la iniciativa, situación en que se apeló de manera más sustancial contra la compañera que formaba parte del Consejo de Jóvenes. Un ejemplo de ello se dio cuando este consejo acudió a un evento en la ciudad de Morelia. Durante su regreso a Cherán, la compañera que participaba en la organización del evento fue contactada por teléfono desde una reunión, en la cual participaban un par de consejos de la estructura que buscaban detener la organización de la marcha. Cuando ella y otras

personas llegaron a la Casa Comunal a discutir el tema, ya no había nadie.

Mientras la organización avanzaba y se sorteaban los obstáculos, las mujeres de la comunidad, especialmente las que liderábamos la iniciativa de movilización, enfrentábamos también la renovación de un contexto de miedo que no se había vivido desde que se logró la autonomía. Se había luchado para que pudiéramos caminar libres en Cherán y, de pronto, nadie quería que volviéramos solas a casa. La experiencia de las mujeres de Cherán es una muestra precisamente del carácter comunitario que adquiere la violencia de género (Hernández Castillo, 2017). El asesinato de Lupita no era un tema solamente de la familia, pues tenía un efecto sustancial en la experiencia de vida de todas las mujeres y en el comportamiento de la comunidad. En este caso, también se perdió una parte de la autonomía ganada.

Sin embargo, los intentos por detener la manifestación se enfrentaron con el apoyo creciente en la comunidad. Por ejemplo, se cuestionó ampliamente a una persona identificada por retirar los carteles que convocaban a la movilización, quien, frente a la presión y la molestia de otros miembros de la comunidad, eventualmente pidió disculpas por sus acciones. Otras personas continuaron con los rumores de

que las convocantes estábamos recibiendo un pago por organizar la actividad. Esto salió a la luz cuando una señora le preguntó a la integrante del Consejo de Jóvenes cuánto nos estaban pagando por ello, argumentando que alguien del Concejo Mayor le había dado esa información. Al convencerse de que no se recibía dinero —e incluso se gastaba en insumos como una lona e impresiones— y al observar que la compañera estaba dispuesta a sostenerlo frente a quien la acusaba, la mujer tomó el asunto en sus manos. El airado reclamo contra la persona responsable del rumor fue escuchado en todo el edificio. Aunque las mujeres de la comunidad habían sido más discretas al mostrar su apoyo en las asambleas, usaron otros espacios y otros mecanismos para apoyar la movilización y para reprender a quienes difundían mentiras. Estos espacios y mecanismos no implican propiamente un regreso al entorno privado. En muchos contextos donde el espacio público es ocupado por los hombres, las acciones de las mujeres son replegadas a los espacios privados y domésticos, pero en este caso no fue exactamente así. Si bien las oficinas de quienes integran la estructura no son espacios públicos de la misma manera que lo es una asamblea, el estrepitoso regaño contra una persona que ocupa un puesto de autoridad en un edificio público no es precisamente un ejercicio de disciplina

doméstica: adquiere su propia publicidad, si no por el espacio, definitivamente por las formas. En este proceso también se hicieron evidentes las distintas maneras que tienen las mujeres de ocupar los espacios políticos de la estructura de gobierno de Cherán. Mientras que el Consejo de Jóvenes asumió el liderazgo, el Consejo de la Mujer tomó un papel mucho más periférico —aunque no de manera total, pues al menos una de las mujeres de este último consejo participó de manera más directa y preparó una manta para representarlo—. Sin embargo, las comuneras que integraban consejos no marcharon como parte de la estructura.

Tanto el acto político organizado como este artículo partieron de la convicción de que la comunidad no podía guardar silencio frente al ataque a la vida de una comunera, pero ambos repararon también en las miradas y opiniones que generó el caso fuera de la comunidad, en relación con el proyecto político de Cherán. Fuera de la comunidad, la narrativa frecuentemente se centraba en el rol de Lupita en la agenda política y de seguridad de la comunidad (Velázquez, 2019).¹⁴ En ocasiones, se interpretaba como el ataque a una líder comunera; en otros casos, se señalaba que su participación en espacios que no son tradicionalmente femeninos, como la ronda comunitaria, era la razón del cri-

men. Según la primera interpretación, el asesinato de Lupita era un golpe contra el proyecto político de Cherán; según la segunda, era la muestra de una sociedad conservadora donde las mujeres todavía no pueden ocupar todos los espacios y son reprimidas por comportarse fuera del canon de lo tradicionalmente femenino. Ambas narrativas generaban simpatías y juicios contra la comunidad, y denunciaban el hecho de que en Cherán no había reacción y el asesinato no estaba teniendo repercusiones.

Esto demostraba que había mucho que trabajar al interior de Cherán, así como la falta de sensibilidad de algunas personas externas cercanas al proyecto. Lupita era, efectivamente, una persona involucrada en muchos aspectos de la comunidad, algunos de ellos, espacios donde no es usual

¹⁴ En las notas de prensa: Ricardo Della Coletta, “Un feminicidio abre viejas heridas en Cherán, icono del autogobierno en México”, *El País* (19 ene. 2019); Alejandra Guillén, “Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán”, *Proceso* (20 ene. 2018); Ernesto Martínez Elorriaga, “Crimen organizado, ‘detrás del asesinato’ de activista en Cherán”, *La Jornada* (20 ene. 2018); Marcela Turati. “En memoria de Guadalupe Campanur, comunera de Cherán (México), desaparecida y asesinada”, *Prensa Comunitaria* (19 ene. 2018).

que participen mujeres. También era una comunera que había entrado en contacto con muchas personas que hacen investigación en Cherán. Algunas de ellas, exasperadas quizás por lo que percibían como una reacción demasiado lenta, difundían las dos versiones antes presentadas, además de pedir que la comunidad emitiera información de la cual no se tenían fuentes certeras. Una persona llegó incluso a grabar y publicar en vivo en el funeral, sin tener ninguna consideración con la familia. La comunidad lidiaba con los tiempos necesarios para el proceso político en las asambleas y también con estas narrativas; lidiaba con la necesidad de demandar justicia y defender el lugar de las mujeres en la comunidad de Cherán, al mismo tiempo que buscaba respetar y dar su lugar a la familia. Se tenía que encontrar un lugar para todos estos objetivos en el marco de la autonomía.

Para quienes convocábamos a la actividad, lo central era la demanda de justicia frente a el ataque contra una mujer, una vida, de una comunidad autónoma. Independientemente de lo que hubiera hecho o no, su vida era importante. Algunas personas que habían trabajado con mujeres en la Cherán se expresaban con renuencia, indicando que el caso era ya muy visible fuera de este espacio. Pero eso no era suficiente para quienes sentíamos que

la comunidad tenía mucho más que decir y defender. Lupita era una comunera que había participado muy activamente en los procesos en los que se hace comunidad y había mostrado su valor y su compromiso voluntario. En las asambleas, muchas veces ponía en jaque las propuestas, pero siempre escuchaba nuestras respuestas.

Una preocupación, tanto de la estructura como de quienes convocaban, era que no llegara gente a la marcha, porque esto mostraría una comunidad desarticulada. Pero no fue así y el día fue muy emotivo. Lamentablemente, un día antes de la protesta un niño fue asesinado en Cherán y esto incrementó la indignación y el deseo de las y los comuneros de demandar justicia. Al punto de reunión llegaron muchas personas, con mantas y letreros, preguntando cómo acomodarse. Se sumaron los compañeros de Kejtsitani que no habían estado en las presentaciones en las asambleas y hubo una presencia importante de la comunidad en general. Ese día había fiesta en Cherán, y, dado que las fiestas tienen un rol importante en la comunidad, se temía que esto truncara la manifestación. Pero la manifestación fue más importante y las personas se unieron para apoyar a la familia, demandar justicia y recuperar el sentido de la autonomía de Cherán frente a la violencia. Hubo también una misa, pero lo más significativo

fue la concentración al final de la marcha. Se abrió el micrófono y esto permitió que mucha gente expresara desde el corazón su tristeza y su furia. Al término de la actividad hicimos una exigencia pública de justicia.

Aunque hay cosas que pueden estar mal en la comunidad —y vimos varias cosas que tenemos que cambiar—, hay mucha gente que sigue estando a pie de lucha por un Cherán autónomo y libre de violencia. Son personas que todos los días participan en el hacer comunidad para que esta sea un espacio para todos y todas. Y ese día, entre palabras entrecortadas, muchas personas, entre ellas varias señoras, hablaron de la importancia de gritar contra lo que había pasado.

La manifestación también fue vital para exigir seguridad para las mujeres y darnos cuenta de que tenemos que estar más atentas, pensar cómo nos estamos cuidando y cómo nos estamos acompañando. El responsable del asesinato resultó ser una persona con quien Lupita sostenía una relación, y muchos de los aspectos que llevaron a esta situación son frecuentes en los feminicidios sucedidos en las relaciones de pareja. Quizás si más personas hubieran visto el peligro, las cosas hubieran sido distintas. Pero estos patrones nos mostraron también que muchas personas

replicaban concepciones de la violencia de género como algo interno a la pareja. Había que recordarles que esa violencia no es ni debe ser normal.

4. Algunas reflexiones para continuar el diálogo

Quienes formamos parte del proyecto de Cherán con frecuencia mantenemos una mirada crítica como parte de nuestro hacer comunidad. Hay muchos aspectos que aún deben mejorar, pero, en la movilización por el caso de Lupita, vimos que la gente se percató de las cosas que están mal y busca cambiarlas. Lo anterior fue quizás lo más relevante de la movilización; sin embargo, en el desarrollo de la presente reflexión, encontramos que nuestra experiencia es significativa para mostrar cómo se expresa la lucha contra la violencia de género y lo que significa para los procesos y la construcción de autonomías.

En este sentido, la movilización de las mujeres ha sido y será, seguramente, una constante en los procesos comunitarios de Cherán cada vez que se tenga que alzar la voz contra la violencia. Así, un mes después de la actividad realizada por el asesinato de Lupita, cuando una chica del Instituto Tecnológico desapareció en Cherán, hicimos otra protesta, que fue mayor y tuvo

el apoyo de la comunidad de esa institución educativa. Afortunadamente la joven regresó a salvo a su casa, pero esto mostró que la gente, en general, estaba más lista para movilizarse. Recordamos que no nos debemos de callar. Recordamos que es importante tener propuestas sobre cómo mejoramos y cómo queremos que sea la comunidad, y, de igual modo, mantener una mirada crítica cuando lo que sucede no es aquello por lo que luchamos.

Una mirada reflexiva a nuestra experiencia muestra la diversidad que existe entre las mujeres de Cherán, así como las distintas maneras en que encontramos formas de luchar. Como mencionamos, las mujeres indígenas somos frecuentemente caracterizadas como un grupo homogéneo con un compromiso irreflexivo con todas las tradiciones (incluyendo las machistas), donde quienes demandan derechos se consideran personas excepcionales. Pero, por el contrario, los puntos en los que se defiende la tradición y aquellos en los que se cambia se encuentran permeados de mucha reflexión tanto en lo público como en lo privado (Hernández, 2001; Murcia León, 2019; Sánchez, 2000; Velázquez, 2019). Nosotras esperamos que este trabajo sume a un entendimiento de que las autonomías las construimos y defendemos también las mujeres de las comunidades, y lo hacemos cuando luchamos en contra de

todas las violencias, incluida la de género. Nuestro esfuerzo de movilización nos mostró que las más jóvenes y las más grandes vemos cosas de manera diferente, pero podemos apoyarnos en diversas formas y espacios. En muchas ocasiones, las mujeres mayores mantienen estructuras con las que no estamos de acuerdo. La participación política para muchas de ellas depende de que las labores domésticas estén resueltas porque estas se siguen considerando la responsabilidad principal de las mujeres. No obstante, no debemos olvidar que esto no sucede solamente en Cherán. En México, en general, la participación política de las mujeres sigue siendo complicada. Uno de los problemas que tuvimos fue que buena parte de quienes obstaculizaron la actividad propuesta y crearon rumores eran precisamente mujeres. Esto es muy grave y evidenció que aún debemos construir mayor solidaridad entre nosotras. A pesar de esas diferencias, hemos encontrado apoyo en mujeres de distintas generaciones frente al ataque a una comunera que nos impactó a todas y también a nuestra lucha. El apoyo de las mujeres mayores también fue y sigue siendo fundamental. Cuando ellas hablaron en defensa de quienes organizábamos la marcha, mostraron una fuerza y una forma de poder, relacionadas con la edad, que le dan un lugar a las personas en la comunidad.

Por su parte, lo ocurrido en las asambleas mostró que tener un espacio para que la comunidad decida nos da la oportunidad de que, incluso cuando el Concejo Mayor no está tan de acuerdo con algo, otras personas nos movilizemos y seamos parte de la decisión sobre lo que se va a hacer. Recientemente, por ejemplo, se planteó la posibilidad de disolver el Consejo de Mujeres y el Consejo de Jóvenes, pero ambos fueron defendidos en las Asambleas de Barrio. La comunidad habló y renovó su importancia. Al mismo tiempo, la edad y el género son importantes factores que facilitan o complican la participación en asambleas. A pesar esto, estas siguen siendo los mejores espacios para que la construcción del autogobierno nos tome en cuenta a todas las comuneras. La defensa de nuestro espacio es algo que también nos toca a nosotras. Cuando nos preguntamos dónde están las mujeres en Cherán, hacemos una crítica que tiene que ver con nosotras, con lo que estamos realizando. Esta experiencia muestra que la autonomía de las comunidades indígenas se relaciona con procesos de gobierno, toma de decisiones y consolidación de espacios libres de violencias, incluyendo la violencia de género. Cuando concebimos la autonomía con perspectiva de género, esta no implica una defensa irreflexiva de la tradición y de los roles de género tradicionales. Los espacios comunitarios que

le dan sentido deben dar un lugar a las preocupaciones continuas de la comunidad, incluyendo las necesidades de las mujeres para ejercer sus derechos y vivir una vida libre de violencia. Cuando construimos unidad desde el dolor para demandar públicamente justicia para Lupita Campanur, renovamos también nuestro compromiso con la participación política de la comunidad y con las estructuras de gobierno que fundamos desde la movilización social que cimentó el proyecto político de Cherán. Perder la seguridad y volver a una situación en que no podemos movernos tranquilas por la calle nos lleva, en lo cotidiano, a un momento de vida que ya habíamos superado: cuando “los malos”, como se conoce entre nosotros a los miembros del crimen organizado, nos estaban quitando nuestra comunidad; cuando no había autogobierno y tampoco un planteamiento de autonomía.

Esto denota que defender el proyecto de Cherán también va a significar levantar la voz frente a la violencia contra las mujeres. Este aspecto suele ser mucho menos visible en los proyectos autonómicos, pero es esencial por, al menos, dos razones. La primera es que la autonomía se construye sobre los pilares de la organización comunitaria, para la cual las mujeres somos esenciales. La segunda, es que la autonomía busca remediar violencias his-

tóricas del Estado contra las comunidades indígenas, pero no puede ser plena mientras persista la violencia de género. Sin embargo, la lucha contra esta última, quizás precisamente porque se basa en roles naturalizados por la sociedad en general y no siempre es externa, requiere de esfuerzos mucho más constantes y cotidianos.

Ese coraje nos tiene que seguir haciendo vibrar y manteniéndonos sensibles a la violencia para poder continuar las luchas desde el corazón, desde el coraje, convirtiendo el miedo en una fuerza social valiosa para reconocer que aún falta mucho por hacer para resistir frente a la guerra que nos imponen (“Comunicado del Consejo de Jóvenes”, 2018).

Referencias

Aragón, Orlando, 2013. “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2): 37-69. <https://doi.org/10.21057/repam.v7i2.10034>

Aragón, Orlando, 2018. “Otro derecho es posible. Una biografía (intelectual y militante) del Colectivo Emancipaciones”. *Oñati Socio-Legal Series*, 8(5): 703-721. <http://ssrn.com/abstract=3215147>

Blanco, Mercedes, 2012. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios*, 9(19): 49-74. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200004

Brescoll, Victoria L., 2011. “Who Takes the Floor and Why: Gender, Power, and Volubility in Organizations”. *Administrative Science Quarterly*, 56(4): 622-641. <https://doi.org/10.1177/0001839212439994>

Carter, Alicia J., Alyssa Croft, Dieter Lukas y Gillian M. Sandstrom, 2018. “Women’s visibility in academic seminars: women ask fewer questions than men in academic seminars”. *PLoS ONE*, 33(0), 2-5. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0202743>

Colin Huizar, Alberto, 2014. *Comunidad, Autodeterminación y Realidad Educativa en Cherán, Michoacán* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

“Comunicado del Consejo de Jóvenes frente al feminicidio de la comunera Guadalupe Campanur Tapia”, 2018. Disponible en línea: <https://www.facebook.com/1470713323228789/photos/a.1506767789623342/1799668300333288/?type=3&theater>

Crenshaw, Kimberle, 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1): 139-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

Crenshaw, Kimberle, 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.

- Damián Bernal, Angélica L. y José Alfredo Flores, 2018. “Feminicidios y Políticas Publicas: declaratorias de alertas de violencia de género en México, 2015-2017”. *Perspectiva Geográfica*, 23(2): 33–57. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/perspectiva/article/view/7287>
- Engle Merry, Sally, 2002. “Las mujeres, la violencia y el sistema de derechos humanos”. *Revista de estudios de género. La ventana*, II(15): 64-91. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=88411126005>
- Fogata Kejtsitani (2018). “¡Nuestra lucha es por la vida!”. Recuperado de: <https://kejtsitani.wordpress.com/2018/02/15/nuestra-lucha-es-por-la-vida/> [consultado el 4 de abril de 2019]
- Guyotte, Kelly W. y Nicola W. Sochacka, 2016. “Is this research? Productive tensions in living the (collaborative) autoethnographic process”. *International Journal of Qualitative Methods*, 15(1): 1-11. <https://doi.org/10.1177/1609406916631758>
- Hancock, Adrienne B. y Benjamin A. Rubin, 2015. “Influence of Communication Partner’s Gender on Language”. *Journal of Language and Social Psychology*, 34(1): 46-64. <https://doi.org/10.1177/0261927X14533197>
- Hernández, Aída, 2001. “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. *Debate Feminista*, 24: 206-229. <http://www.jstor.org/stable/42625410>
- Hernández Castillo, Rosalva A., 2017. “Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. En Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: CIESAS. 34-53.
- Hernández Castillo, Rosalva A. y Adriana Terven, 2017. “Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa”. En Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: CIESAS. 485-524.
- Ibarra Rojas, Lucero, 2018. “América Latina y la mirada socio-jurídica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (IISJ)”. *Oñati Socio-Legal Series*, 8(5): 586–615. <http://ssrn.com/abstract=3124993>
- Ibarra Rojas, Lucero, Ezequiel O. Escobedo y Fogata Kejtsitani. (2020).

“What’s yours is mine and what’s mine is mine? Re-thinking intellectual property and research ethics from the experience of the Purhépecha community of Cherán”. *Oñati Socio-Legal Series*, 10(1): 6-34. <https://doi.org/HTTPS://DOI.ORG/10.35295/OSLS.IISL/0000-0000-0000-1102>

Ibarra Rojas, Lucero, Mariari Sagarzazu, Ekain Muñoz y Miren Manias-Muñoz, 2020. “Community Administration as Cultural Policy: Empowering citizens in Eltzia”. *Oñati Socio-Legal Series*, 10(1): 123-146. <https://doi.org/HTTPS://DOI.ORG/10.35295/OSLS.IISL/0000-0000-0000-1103>

Jerónimo, Juan, 2017. “La disputa por el derecho a la diferencia”. En Fernanda Martínez, Yunuén Torres, Meriene Betancourt, René Olvera y Alberto Colin (eds.), *Cherán K’eri: 5 años de autonomía*. Cherán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán. 135-141

Karpowitz, Christopher F., Tali Mendelberg y Lee Shaker, 2012. “Gender inequality in deliberative participation”. *American Political Science Review*, 106(3): 533-547. <https://doi.org/10.1017/S0003055412000329>

Medina Espino, Adriana y Ruth G. Márquez Benítez, 2010. *La Participación Política de las Mujeres. De las Cuotas de Género a la Paridad*. México: Centro de Estudios para el Adelante de las Mujeres y la Equidad de Género. http://www.diputados.gob.mx/documentos/Comite_CEAMEG/Libro_Part_Pol.pdf

Mendelberg, Tali, Christopher F. Karpowitz y J. Baxter Oliphant, 2014. “Gender inequality in deliberation: Unpacking the black box of interaction”. *Perspectives on Politics*, 12(1): 18-44. <https://doi.org/10.1017/S1537592713003691>

Moreno Reyes, A. A. (2019). “‘Nunca más un México sin nosotras’. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena”. *Ecología Política*, 54(“Ecofeminismo y ecologías políticas feministas”): 93-97.

Murcia León, María C., 2019. *Políticas Otras: Comuneras de Cherán K’eri, Purépechas que hacen Historia*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Rojas Guardián, Rocelia y Teresa Guardián Pulido, 2016. “Mujer y Territorio”. Recuperado de: <https://kejsitani.wordpress.com/mujer-y-territorio/>

territorio/ [consultado el 2 de abril de 2019].

Sánchez, Consuelo, 2000. “Identidad, género y autonomía”. *Boletín de Antropología Americana*, 36: 67-76. <https://doi.org/10.4135/9781608717613.n676>

Segato, Rita L., 2008. “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado”. *Debate Feminista*, 19(37): 78-102.

Sieder, Rachel, 2017a. “Entre la participación y la violencia: justicia de género y gobierno neoliberal en Chichicastenango, Guatemala”. En Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. Ciudad de México: CIESAS. 117-157.

Sieder, Rachel, 2017b. “Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad”. En Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: CIESAS. 13-48

Sierra, María Teresa, 2017. “Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, la costumbre y los derechos”. En Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: CIESAS. 161-203

Velázquez, Verónica A., 2013. *Reconstitución del Territorio Comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán* (tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Velázquez, Verónica A., 2019. *Territorios Encarnados. Extractivismo, Comunalismos y Género en la Mesta P’urhépecha*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, CIESAS.

Wall, Sarah, 2006. “An autoethnography on learning about autoethnography”. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2): 146-160. <https://doi.org/10.1177/160940690600500205>

Wall, Sarah, 2008. “Easier said than done: writing an autoethnography”. *International Journal of Qualitative Methods*, 7(1): 38-53. <https://doi.org/10.1016/j.jtcvs.2018.08.01>

Notas de prensa

“Asesinato de enfermera, ‘un hecho aislado’ gobernador de Michoacán”. *Proceso*. 9 de diciembre de 2014. <https://www.proceso.com.mx/390301/asesinato-de-enfermera-un-hecho-aislado-gobernador-de-michoacan>

Della Coletta, Ricardo. “Un feminicidio abre viejas heridas en Cherán, icono del autogobierno en México”. *El País*. 19 de enero de 2018. https://elpais.com/internacional/2018/01/19/america/1516332208_984179.html

Guillén, Alejandra. “Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán”. *Proceso*. 20 de enero de 2018. <https://www.proceso.com.mx/519284/guadalupe-campanur-defensora-del-bosque-y-una-voz-critica-en-cheran>

Martínez Elorriaga, Ernesto. “Crimen organizado, ‘detrás del asesinato’ de activista en Cherán”. *La Jornada*. 20 de enero de 2018. <https://www.jornada.com.mx/2018/01/20/estados/023n1est>

Mendoza, Paola. “Morelia, lugar 15 en feminicidios”. *El Sol de Morelia*. 6 de septiembre de 2019. <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/morelia-lugar-15-en-feminicidios-4142443.html>

Turati, Marcela. “En memoria de Guadalupe Campanur, comunera de Cherán (México), desaparecida y asesinada”. *Prensa Comunitaria*. 19 de enero de 2018. <https://www.prensacomunitaria.org/en-memoria-de-guadalupe-campanur-comunera-de-cheran-mexico-desaparecida-y-asesinada/>

Simultáneas

07. Miquel

08. Ruiz

09. Masera



07.

Georgina Torello, *La conquista del espacio. Cine silente uruguayo (1915-1932)*

Montevideo: Yaugurú, 2018, 280 pp.

ISBN 978-9974-890-27-5

1

El espléndido ensayo de Georgina Torello ofrece un panorama del cine silente en Uruguay desde 1915 hasta 1932. Como informa la autora, la elección de la primera fecha deriva de que ese año se inauguró, con dos documentales, la producción de patrocinio gubernamental en ese país y, también, con una película, el cine de ficción; la segunda fecha corresponde al año de producción del último largometraje uruguayo mudo de argumento. Lo primero que salta a la vista es que esta temporalidad replica, en menor escala, lo que sucedió en otros lugares de América Latina, como Argentina y México, donde las obras cinematográficas silentes que tuvieron trascendencia desde una perspectiva artística o propagandística se filmaron

más o menos entre los mismos años. Uno de los motivos de este interés común fue que los desarrollos de la cultura y el comercio cinematográficos despertaron en sectores sociales de cierto poder económico la aspiración a participar en la creación de películas, lo que dio lugar, entre otras cosas, al surgimiento de empresas empeñadas en la representación de paisajes, rostros e historias locales.

El propósito principal de la argumentación de Torello es justamente mostrar que una de las características distintivas del silente uruguayo fue ofrecer una suerte de cartografía física y humana del país, en la que los realizadores dieron cuenta de las zonas campestres tradicionales y de la moderna metrópolis, de las lujosas residencias de la élite y de los conventillos obreros, de los

hospicios para los desamparados y de los recintos para el disfrute y el juego. La autora muestra que ese mapeo fue asumido como un signo de modernidad. En él, los cineastas se adhirieron “a las directivas paisajísticas, armonizando la representación de la naturaleza y el progreso” (18). La evolución de esta conquista simbólica del territorio, planteada en algún grado como una disputa con las producciones extranjeras acerca de la legitimidad de la representación de lo propio, se ejemplifica con el análisis detallado de cuatro documentales, cinco cintas de ficción y dos proyectos inconclusos. Al final del volumen, una minuciosa filmografía da cuenta del lugar preponderante que ocuparon las cintas analizadas entre los 169 títulos de cortos y largos que la investigación registra para el periodo. El trabajo se completa con la mención de cortos hechos en Uruguay en los primeros tres lustros del siglo, e incluso desborda hacia Argentina y México para informar de las producciones silentes hechas en estos países sobre obras de literatos uruguayos.

Ocupa un lugar central en el libro la recreación de algunos usos que los integrantes de las capas altas de la sociedad de las décadas de 1910 y 1920 daban a las imágenes proyectadas. En primer lugar, estas dieron ocasión a un complaciente auto-reconocimiento, al trazar, como escribe To-

rello, “el mapa de un patriciado nacional interesado por modernizar su forma de representación pública y su existencia en la sociedad, pero sin abandonar sus prerrogativas históricas y simbólicas” (99). Resulta muy interesante, y quizá característico solo del caso uruguayo, que para el cumplimiento de ese fin no se utilizaran únicamente imágenes en movimiento, sino también —hasta bien avanzada la década de 1920— vistas fijas, es decir, transparencias (sobre todo de jóvenes de la alta sociedad montevideana) que se proyectaban antes o después de las funciones de cine. Otro uso destacado por la autora fue el de integrarse en la filmación, relativamente frecuente, de cintas impulsadas por sociedades de beneficencia encabezadas por mujeres.

Un procedimiento utilizado por Torello para reconstruir el contexto de producción y recepción de las cintas que aborda es el del diálogo cultural —con tanta frecuencia ignorado— que el cine establece con otras esferas, como las de la fotografía, la caricatura y las artes gráficas. Constituyen, por eso, en el libro un estimulante discurso paralelo las imágenes que reproducen carteles de exhibición, recortes de diarios y revistas, fotografías y fotomontajes que contienen un discurso que complementa la argumentación escrita. Esto resulta tanto más pertinente porque,

como lamentablemente ocurre en general con el cine silente latinoamericano, la mayor parte de las películas se ha perdido.

2

Transmisión del mando presidencial y gran mitin pro Batlle-Viera (Emilio y Ubaldo Peruzzi, 1915) y *La visita de Lauro Müller* (Isidoro Damonte, 1915) son los primeros documentales destacados por la autora. Sus temas centrales —la transmisión del poder presidencial y la visita a Uruguay de un canciller brasileño— se ubican en la esfera oficial y dan cuenta del lugar que el cine empezó a tener en la arena política. Sobre la primera cinta, es curioso que, en declaraciones acerca de su filmación, los voceros del partido en el poder postularan la importancia histórica del registro que iba a realizarse e hicieran la invitación a participar en él. Torello documenta las burlas del partido de oposición a esa pretensión de trascendencia que ocultaba una manipulación informativa y cierta coerción económica.

Los otros dos documentales analizados, *Bonne Garde* (1929) y *Departamento de Treinta y Tres* (Carlos Alonso, 1932), manifiestan nuevos usos. El primero fue producido para promocionar un hogar para madres solteras entre posibles recaudado-

res de fondos y el segundo para dar a conocer, como se dijo en una nota periodística, “el progreso, la cultura y las bellezas naturales de aquel Departamento” (216), y por lo tanto también, presumiblemente, para estimular inversiones.

La filmografía registra dos documentales largos de interés internacional: *El imponente sepelio de los restos de Amado Neruo* (Oliver y Cía., 1919) y *El homenaje de Uruguay a los restos de Sir Ernest Shackleton* (Henry Maurice, 1922). En ellos se consignaron las dolientes ceremonias ofrecidas en Montevideo al poeta y diplomático mexicano, y al explorador inglés de la Antártida, respectivamente. Así mismo, ese catálogo incluye un par de producciones uruguayas de divulgación científica o técnica, *El eclipse en cinematógrafo* (Hamlet Bazzano, 1919) y *El maravilloso mundo de los insectos (el mosquito, la mosca y la abeja)* (1924), así como información acerca de una buena cantidad de actualidades locales, entre las que destaca el *Semanario Glücksmann*, producido entre 1928 y 1930, que llegó a más de cincuenta entregas. Completan el conjunto filmaciones cortas de personas ilustres, viajes, desfiles, deportes, festejos urbanos o campestres, industrias, edificios, monumentos, aparatos, modas, etcétera.

3

Cinco películas largas, producidas y estrenadas entre 1920 y 1932, constituyen, junto con dos proyectos que no fructificaron, el corpus sobre el que la autora aborda al cine uruguayo silente de argumento. De acuerdo con los planteamientos de la investigación, esas obras pueden agruparse en dos principales tendencias: una es la de la representación de la élite, con sus individuos característicos, propiedades y centros de actividad, y otra, la que enfoca zonas urbanas y rurales marginadas, con sus habitantes.

Al primer grupo pertenecen *Artigas* (1915), *Pervanche* (1920) —ambos de León Ibáñez Saavedra—, *Una niña parisiense en Montevideo* (Georges M. De Neuville, 1924) y *Del pingo al volante* (Robert Kouri, 1929). Tres de estos proyectos fueron impulsados por asociaciones benéficas femeninas, y todos incorporaron entre sus intérpretes y argumentistas a conocidas figuras de la élite local. La biografía de Artigas, héroe de la Independencia, no llegó a ser filmada, pero los documentos que produjo su planeación hacen pensar que, como las otras cintas, también habría expresado “una cartografía montevideana que incluía zonas de circulación de la élite [...] e interiores de las residencias patricias que oficiaban como set” (122).

Para las historias contadas en esas películas, el territorio uruguayo se identificaba casi exclusivamente con la arquitectura doméstica, las modernas zonas urbanas y los latifundios de las clases altas. Como comenta Torello, el conjunto se caracterizó por un espíritu cosmopolita, enraizado en “las veleidades, tantas veces declaradas durante el siglo XIX y todavía en boga, del Río de la Plata y nuestro país como mera prolongación de Europa” (119).

El otro grupo representó historias de personajes ubicados en estratos populares. El proyecto inconcluso *Puños y nobleza* (Eduardo Figari, 1921) propuso como protagonista a Ángel D. Rodríguez, campeón de box, quien iba a representar el papel de un obrero valiente que rescataba a una muchacha millonaria de ahogarse en el mar; *Almas de la costa* (Juan Antonio Borges, 1924) hizo el retrato de una ranchería de pescadores que, como decía su publicidad, ilustraba las “costumbres y pasiones que los distinguen, modeladas al calor de la tradición gaucha de nuestros abuelos” (179); y *El pequeño héroe del Arroyo del Oro* (Carlos Alonso, 1932) puso en pantalla la historia real de un niño del campo que se sacrificó para salvar a su hermana de un abuelo asesino. La verosimilitud exigida para esas representaciones tenía que hacer uso de viviendas proletarias, humildes casas rurales y

ambientes depauperados. Usando como atractivo publicitario las figuras de ídolos populares, esas cintas se enfocaron en la denuncia de injusticias, desigualdades y lacras como el alcoholismo y la tuberculosis, y pusieron su atención en situaciones locales que resultaran, tal y como se comentó a propósito de una de ellas, “capaces desde luego de asombrarnos, ya que tan poco se conocen nuestras cosas, porque vivimos siempre pendientes de lo que nos envían del extranjero” (216).

Las dos corrientes, en buena medida opuestas, participaban de todas formas de la ilusión de hacer una representación digna de Uruguay. Con esas películas creadas con inmensa buena voluntad se pretendía ganar un espacio a las producciones extranjeras que copaban la cartelera, a partir del deseo manifiesto, como escribe la autora, de “dejar de ser *meros* espectadores de imágenes otras, para convertirse en productores y promotores de imágenes propias” (127).

4

Una de las claras conclusiones de *La conquista del espacio* es que hubo una importante falta de continuidad para las productoras del periodo silente. La Empresa Cinematográfica Nacional Oliver y Cía.

hizo solo *Pervanche*; Charrúa Film, *Almas de la costa*; Uruguay Pictures, *Una niña parisiense en Montevideo*; Max Glücksmann, *Del pingo al volante*, y Bernardo Glücksmann, *El pequeño héroe del Arroyo del Oro*. Esta falta de empuje creativo o económico naturalmente acarrió la imposibilidad de que se formaran cuadros profesionales en la dirección, el argumentismo y la actuación. De hecho, se sabe que, de los oficios relacionados con la filmación de películas, en el periodo que abarca la investigación solo parece haber habido trabajo más o menos permanente para camarógrafos y editores, gracias a los noticieros. Por otra parte, que el impulso inicial de las producciones surgiera con frecuencia de asociaciones de beneficencia tal vez impidió la diversificación y la exploración genérica, pues, de entrada, las posibles historias debían encuadrarse dentro de irrebasables fronteras morales.

Según muestra la autora, hubo algunas influencias estilísticas del cine extranjero en las cintas filmadas en el país. Por ejemplo, en *Una niña parisiense en Montevideo* y *Almas de la costa* aparecen emancipadas y castigables vampiresas que se visten y actúan de acuerdo con el canon de las cintas italianas; en los planos paisajísticos de *El pequeño héroe del Arroyo del Oro* se intuye la huella de los documentales de Robert Flaherty, y las actuaciones de

Pervanche parecen haber tenido influencia foránea, aunque, ya que la cinta no ha sobrevivido, es difícil establecer si sus intérpretes “tenían la sofisticación histérica y ondulada del art nouveau, propia de las divas europeas, o el estilo ágil de las norteamericanas” (130). Es probable que en *Del pingo al volante* se imitaran de películas extranjeras ciertos movimientos de cámara que llevan al espectador, en la representación de una carrera entre dos automóviles, “a ‘experimentar’ la velocidad, no solo a verla o intuir la” (170). El documental de corte político se encuentra en sintonía con el filmado en el mismo periodo en otros sitios, donde los vínculos entre los desarrollos del lenguaje cinematográfico y la inestable situación política (Primera Guerra Mundial, Revolución mexicana, Revolución soviética) indujeron un uso propagandístico de las imágenes en movimiento hasta entonces poco frecuente. Por último, los noticieros y cortos uruguayos tienen acentos locales o regionales, como el énfasis en la representación de escenas de fútbol, ganaderas y de la industria de la carne, pero a grandes rasgos constituyen, en escala más reducida, un catálogo temático similar al de las obras europeas del mismo tipo.

En suma, Torello lleva a cabo un detallado e iluminador recorrido por una región hasta ahora poco conocida de la produc-

ción cinematográfica latinoamericana. Ampliamente documentada en fuentes primarias y escrita con prosa elegante y precisa, *La conquista del espacio* se convertirá, sin duda, en una imprescindible obra de referencia.

Ángel Miquel
Facultad de Artes,
Universidad Autónoma del
Estado de Morelos, México

08.

Adriana Estrada Álvarez, Nicolas Défossé y Diego Zavala Scherer (eds.), *Cine político en México (1968-2017)*

Nueva York: Peter Lang, 2019, 352 pp.

ISBN, 978-1-4331-5744-8

El cine político en México nace con la llegada del cinematógrafo. Si bien en un principio sin una intención definida, las primeras filmaciones realizadas en el país responden a una necesidad de retratar el contexto social de la época. De esta manera, gracias a la rápida difusión y normalización de las proyecciones cinematográficas, la película se convierte en el lugar donde los principales personajes de los distintos periodos históricos habitarán y se irán transformando en figuras públicas en todo el territorio mexicano: así llegarán a gran parte de la población el desarrollo y las actividades de personajes como Porfirio Díaz, Francisco I. Madero, Emiliano Zapata y Francisco Villa. La relación entre el cine y el quehacer político evolucionó a la par del cine mismo y, pese a que durante el periodo del cine

industrial (1930-1960) el pensamiento político se vio disminuido en la pantalla, podemos encontrar interesantes ejemplos de reflexión y análisis en algunas de las películas clásicas. La trilogía de Fernando de Fuentes sobre la Revolución mexicana, *Redes*, *Distinto amanecer*, *Río Escondido*, entre otras cintas, mostraron los claroscuros del contexto político durante el cual se filmaron, aunque no podemos pensar que se asemejan a lo que hoy conocemos como cine militante.

Sería hasta entrada la década de los sesenta que el cine mexicano transformaría su relación con el pensamiento político gracias al trabajo de jóvenes cineastas, quienes, comprometidos con la idea de transformación social, utilizarían el cine como un vehículo ideológico y de propaganda.

En esta década, a partir del cine soviético, una serie de influencias y búsquedas de transformación recorrieron las filmografías latinoamericanas. Esto se muestra en el trabajo de realizadores como Glaubert Rocha, Raymundo Gleyzer, Jorge Sanjinés, entre otros.

El libro *Cine político en México (1968-2017)* se encuentra dividido en dos partes. La primera, titulada “Miradas”, explora en ocho capítulos el cine político realizado en México a partir de los años sesenta. El texto “Una mirada al 68 mexicano en pantalla” parte de un momento de ruptura y transformación generacional en la historia de este país: el movimiento estudiantil de 1968, que se convierte en el punto nodal del que se desprende una serie de análisis sobre otros momentos cruciales en la reflexión histórica y política de este país, al ser, después de la Revolución mexicana —y a 58 años de distancia—, el movimiento social más documentado hasta entonces. Este registro se realizó desde distintas miradas: la oficial, la mediática, la extranjera y la estudiantil, conformada en gran parte por alumnos del Centro de Capacitación Cinematográfica de la UNAM. Así, somos testigos del desarrollo del discurso establecido y comprendido sobre el 68 mexicano a través de varias décadas y a partir de miradas diversas, desde el documental estudiantil, a través

de la ficción y en el documental de investigación.

El siguiente escrito, “Puentes audiovisuales. La rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el video independiente y el apoyo de la sociedad civil”, realiza un detenido análisis de uno de los fenómenos fílmicos más interesantes en el país, a saber, el del uso del video independiente y la participación de la sociedad civil para explorar y documentar el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ocurrido el primer día del año de 1994 en Chiapas. El análisis destaca el uso de nuevas y portátiles tecnologías (el formato de video, mucho más accesible que el cine) en la creación de distintas narrativas sobre el inicio de este movimiento social. Estas podían provenir tanto de cineastas independientes, con una idolología similar a las cabezas del EZLN, como de los mismos integrantes de este, los cuales, conscientes de la enorme empatía que su agenda y su movimiento habían generado a nivel nacional e internacional, entendieron muy bien la importancia del formato audiovisual “casero” para su difusión. Nos adentramos, pues, en la estrategia de comunicación establecida por el EZLN, basada en la capitalización mediática, lo que posiblemente influyó para detener un ataque del ejército. De la misma manera, la continua aparición del subcomandante

Marcos —de quien no se conocía la identidad— lo estableció como una figura clave del movimiento. Conocer la forma en que se documentó el levantamiento en Chiapas nos ayuda a entender cómo la creación de redes comunitarias e internacionales, aunada al acceso tecnológico, posibilita la comunicación de un movimiento ideológico y, en este caso, insurgente, más allá de los medios de comunicación tradicionales. Esto es algo de lo que hoy podríamos hablar ampliamente.

El tercer capítulo, “El cine político como militancia. Un análisis de los documentales del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en San Salvador Atenco (2001-2010) y sus usos políticos”, corresponde al estudio de los documentales surgidos a partir del movimiento de los pobladores de San Salvador Atenco en su lucha por la defensa de la tierra. Aquí la herramienta clave será el DVD y su capacidad de viajar mano a mano, justo antes de la entrada a la era del internet.

Los sucesos históricos analizados en este libro han marcado la memoria y el pensamiento sociopolítico de muchos mexicanos. Si bien en los casos anteriores hablamos de movimientos organizados, la lucha social no se restringe a movimientos que se enfrentan al Estado. Es el caso del cuarto capítulo, en el que la autora nos lleva por

una breve reflexión histórica sobre el feminicidio y la representación femenina en la pantalla, tanto cinematográfica como televisiva, para establecer una lectura sobre el trabajo de dos realizadoras. En “Maya Goded y Sarah Minter. Aproximaciones de la vida a través del lente”, mediante un fascinante texto, se describe el trabajo de ambas realizadoras, así como el diálogo entre sus primeros oficios —la fotografía y el teatro, sucesivamente— y el cine, elementos que se enlazan con la exploración del género, lo femenino y su potencia en un estado de excepción enmarcado por la violencia feminicida en México.

“Documental, duelo, testimonio y acción política” parte de una de las grandes tragedias ocurridas en nuestro país, el incendio de la Guardería ABC, para indagar si un material fílmico como *La hora de la siesta* (Carolina Platt, 2014) puede incidir en la realización de acciones políticas y en el establecimiento de políticas públicas. El autor desarrolla una reflexión teórica en torno al concepto de documental y la conjuga con el análisis fílmico a fin de examinar si *La hora de la siesta* es un filme político.

En el escrito “La representación de la violencia del narco en el reciente cine mexicano”, las películas *Heli* (Amat Escalante, 2013) y *Miss Bala* (Gerardo Naranjo,

2011) resultan el pretexto para llevar a cabo un minucioso análisis fílmico dentro de un contexto político donde, en palabras del autor, “se tematizan dos asuntos: el lugar de la justicia y la fragilidad de la existencia individual frente a los aparatos del Estado” (118). Así, el cuerpo se convierte en el territorio donde la violencia irrumpe y se encarna en su totalidad, dejando al individuo solo ante un panorama que le supera en cada acontecimiento.

En el capítulo titulado “Nombrar lo ausente: cine documental y la ‘verdad histórica’ después de Ayotzinapa” se establece una interesante hipótesis: ante un raudal de materiales periodísticos y testimoniales sobre estos hechos, no fue la falta de información, sino el exceso y la velocidad de su propagación lo que no permitió al espectador realizar una lectura analítica de los sucesos, al menos en los meses subsiguientes. Las redes sociales y los medios electrónicos se convirtieron en el terreno de disputa de la “verdad” construida, en un primer momento, desde los medios hegemónicos, que se trasladaría rápidamente al formato de documental, así como a otros medios digitales. De esta manera, la búsqueda de los 43 estudiantes se convirtió, a su vez, en la búsqueda de la verdad, en algunos casos como una forma de desinformación; en otros, como generadora de dudas y cuestionamientos sobre

aquello que Jesús Murillo Karam llamó la “verdad histórica”.

Para finalizar esta serie de capítulos de investigación, nos encontramos con “Invertir la mirada. Migrante y cine”, que, como bien queda definido en el título, explora uno de los temas más recurridos por el cine, tanto de ficción como documental: la migración hacia el Norte que cada año realizan miles de latinoamericanos. Se han filmado estos recorridos desde miradas y lugares distintos, desde diversas tragedias y encuentros, ocurridos en varios territorios e implicados en varias nacionalidades. El autor parte del visionado de sesenta títulos para realizar el análisis de los tópicos frecuentes en estos materiales; los más escabrosos parecen ser la travesía por México, el tren conocido como la Bestia y los constantes cuestionamientos sobre la identidad de los individuos al enfrentarse a las muchas adversidades y violencia del camino, así como lo que se pierde al dejar la tierra de origen y buscar el “sueño americano”.

Esta primera parte plantea una historia tanto de la lucha social como de la lucha de cada individuo en un México donde el estado de derecho parece ser una ilusión, y, sin embargo, este no es un libro que se regodee en el pesimismo del acontecer de las últimas décadas. Nos muestra

un importante fenómeno social, vinculado con la creación de redes de comunicación alternativas y con la búsqueda de un discurso irruptor al ejercido desde el Estado y los medios cercanos al poder: el de la lucha social que se libra desde la trinchera de la lente. La exposición de la postura política de los realizadores en el retrato de un proceso social nos lleva a comprender la manera en que consumimos imágenes y, sobre todo, cómo nos acercamos a ellas en un país donde el control de los medios resulta apabullante.

La segunda parte del libro, titulada “Experiencias”, nos ofrece la visión de quienes han encontrado en el cine un arma contra la desinformación, mediante la cual se lucha por romper el concepto de visión absoluta de la realidad y se ofrecen distintas lecturas de los procesos sociales y la violencia que los contextualiza. En este apartado podemos encontrar las voces de realizadores como Gregory Berger, Diego Quemada-Díez, Ludovic Bonleux, María Sojob, Indira Cato, Mario Viveros Barragán, Roberto Olivares, Emiliano Altuna, Mauricio Bidault, Aléssi Dell’Umbria y Lucía Gajá, quienes no solo plasman su experiencia como realizadores, sino también su postura vital ante la lente, y reflexionan sobre la función del cine en los procesos de cambio social. Más allá de la anécdota, se recurre a la problema-

tización de su quehacer y a la relevancia política de este. Así, el libro transcurre en dos dimensiones: la de la creación y la del análisis de lo creado; la de la práctica y la de la erudición. A través de ellas nos lleva por caminos de consciencia y crítica sobre lo que vemos en la pantalla, aquello creado desde la periferia, pero también lo dispuesto desde las prácticas tradicionales de propaganda.

Cine político en México (1968-2017) nos muestra, a través de estudios de caso, cómo la sociedad civil, cámara en mano, ha logrado establecer un discurso alternativo a los medios hegemónicos y ha abierto la posibilidad de cuestionar la historia instaurada desde el poder. Este libro nos ofrece perspectivas, herramientas y una serie de lecturas reflexivas sobre la producción audiovisual; nos brinda exitosos ejemplos del rescate de la historia no oficial a través de los ojos de realizadores críticos, al tiempo que nos acerca a un conjunto de cineastas que asumen la relevancia del pensamiento político en el quehacer fílmico. Resulta, pues, una lectura obligada para intentar comprender el 2020.

Tania Celina Ruiz Ojeda
UDIR- UNAM

09.

Guillermo Bonfil Batalla, Teresa Rojas Rabiela y Ricardo Pérez Montfort, *Corridos, trovas y bolas de la región de Amecameca-Cuautla. Colección de don Miguelito Salomón.*

México: FCE, El Colegio de Morelos, CIESAS, UMSNH, 2018, 279 pp.

ISBN 978-607-16-5445-8 (FCE)

La obra que se reseña es la consolidación de un proyecto de Guillermo Bonfil Batalla, surgido de las prácticas escolares de un “grupo de jóvenes de la ENAH” en Amecameca, Estado de México hace más de cuatro décadas. En esa época, a través de la familia Baños Soriano, conocieron al músico Miguelito Salomón y a su esposa, quien ejerció “en las ferias y festividades de la región de los volcanes durante las primeras décadas del siglo XX” (p. 9).

Don Miguelito, como otros trovadores, atesoraba un libro y un cuaderno con letras de su repertorio. Bonfil había planeado publicarlas; de hecho, ya había realizado un trabajo de investigación que casi había concluido antes de su fallecimiento. Posteriormente, y también tras la muerte de don Miguelito, la obra quedó en manos

de Teresa Rojas, quien se propuso llevar adelante y publicar el presente volumen.

Las 170 composiciones que se presentan en este libro fueron seleccionadas, organizadas y analizadas por Ricardo Pérez Montfort, en tanto que Ignacio Gutiérrez Ruvalcaba organizó las imágenes y Raúl Eduardo González revisó las letras de las canciones.

El libro está conformado por un prólogo de la autora Teresa Rojas Rabiela, al que siguen tres ensayos de los investigadores Guillermo Bonfil Batalla, Ricardo Pérez Montfort y de la autora, donde se estudian diferentes aspectos de los trovadores de la región de Amemeca-Cuautla y, en específico, se ubica dentro de este panorama la obra de don Miguelito Salomón. Además, se incluye un apartado dedicado a las no-

tas sobre los textos y sus versiones, a cargo de Raúl Eduardo González, que sirve para ubicar al lector y comprender mejor los materiales de los que se trata.

Se siguen las composiciones que integran el libro, presentadas bajo el título “Libro: Los corridos y las bolas”. Estas se clasifican temáticamente a partir de las composiciones a lo divino y a lo profano, que incluyen desde asuntos históricos hasta despedidas, pasando por varios otros temas. Quedan claras en las categorizaciones las pertenencias a los diferentes géneros poético-musicales, como el corrido, el saludo, la trova, las canciones, las despedidas, entre otros.

Posteriormente, se incluye un apartado dedicado al cuaderno, también titulado “Cuaderno. Las quejas”. Las composiciones se ofrecen al lector con el mismo tipo de clasificación temática y genérica que los textos incluidos en el libro. Asimismo, existe una sección dedicada a las hojas sueltas.

El recorrido de lectura propuesto por los autores, de manera acertada, permite al lector conocer los diferentes tipos de soportes donde las composiciones se registran y conviven entre la oralidad y la escritura.

Finalmente, se incluyen los índices de primeros versos, onomástico y geográfico,

una sección imprescindible para una lectura desde la perspectiva académica y que, sin duda, también ayuda al lector a encontrar las canciones y sus lugares de manera expedita.

Un cancionero de la memoria: don Miguel Salomón

El cancionero de Miguel Salomón se halla en un libro de contabilidad con 99 textos de cantos populares, que había sido propiedad de Sabino López, ciego de nacimiento. Asimismo, guardaba un cuaderno con 60 composiciones, que era propiedad de Pedro F. Galván y en cuyos textos se asienta en varias ocasiones la autoría de Marciano Silva.

Ricardo Bonfil señala la importancia del corrido como fuente para conocer el imaginario y los valores de una sociedad, considerándolo no solo un producto literario, sino también un producto cultural (véase pp. 13-14).

La región donde se cantan los corridos fue de gran trascendencia entre los años de 1860 a 1910, dado que fue el lugar de la insurgencia de Emiliano Zapata. Las ferias y las fiestas fueron el sitio por excelencia para intercambiar la información sobre los sucesos, y qué mejor medio que

los corridos con sus versos para facilitar su aprendizaje y memoria.

A lo largo del estudio, Bonfil detalla la función de quienes cantan corridos de temas profanos frente a aquellos que se especializan en cantar corridos religiosos. Además, señala la función social de cada composición: por ejemplo, las de tema amoroso son esenciales para el cortejo. De esta manera, el autor señala características del corrido como parte de un imaginario cultural que pertenece al individuo y se tradicionaliza a lo largo del tiempo.

Los corridos pueden ser cantados por los autores o por quienes cantan las composiciones de otros, denominados “publicistas”. Se describe también la existencia de ciertas jerarquías, como la de maestros y discípulos. Todo ello indica que el autor de los corridos no actúa de modo individual, aislado, sino que, por el contrario, es parte de un grupo, de un gremio.

A lo anterior hay que añadir el advenimiento de la eclosión de las imprentas populares, como la de Vanegas Arroyo o posteriormente la de Guerrero, que inundaron la ciudad con hojas sueltas de composiciones conocidas o hechas por pedido.

El lenguaje poético, el lenguaje de la tradición, popularizante o no, también lla-

ma la atención de Bonfil. Sin duda aborda una importante discusión que impulsa cada día más, junto al estudio integral de los textos, a conocer mejor la integración de elementos que provienen de distintas fuentes y sectores. A ello se suma la inclusión de la huella que la imprenta, desde el siglo XV, dejó en la tradición oral, ya que los impresos fueron un crisol entre lo culto y lo popular. Asimismo, existe un factor determinante mencionado por Margit Frenk: la memoria, que permitió a los lectores oidores crear y transmitir los textos a través de la adopción y la adaptación de nuevos géneros.

Uno de ellos fue el corrido revolucionario, que abrazó nuevos lenguajes y cobró funciones de arma política como las que habían tenido los romances. No debe olvidarse que la lengua es, en sí, un crisol cultural, sus palabras viajan llenas de significados, se comparten y se transforman. Los valores que representan, a veces, parecen provenir de antiguas tradiciones, independientes de los códigos penales y las transformaciones sociales.

Teresa Rojas Rabiela narra los comienzos de la investigación a finales de los años sesenta, que surge, sobre todo, del interés de Bonfil por conocer aspectos rituales como los graniceros, cuyas hondas raíces se desprendían de las culturas prehispánicas. El

interés del investigador lo lleva, más tarde, a elaborar la teoría de control cultural y los conceptos fundamentales de México profundo y México imaginario.

La investigadora continúa con la descripción de los soportes de las colecciones en el libro, el cuaderno y algunas hojas sueltas. En total, las composiciones de Miguel Salomón son 170 y solo existen 16 repeticiones, que corresponden a tres generaciones de autores que será importante estudiar. El texto concluye con los datos de la vida de don Miguel, los cuales describen la humildad y precariedad de recursos frente a la riqueza del bagaje cultural.

El tercer y último ensayo pertenece a Ricardo Pérez Montfort, quien destaca la importancia de la figura de Bonfil Batalla como maestro y como académico. Además, se congratula de tener entre sus manos unas de las mayores colecciones de canciones populares de la zona, que describe como

Este cúmulo de corridos, versos y canciones es, pues, una fuente de incalculable valor para el estudio de los estilos, los géneros, los rasgos culturales, los sistemas de valores, en fin, los códigos culturales que imperaron, y quizás todavía imperan, en un espacio que transitó de un mundo

rural decimonónico a una modernidad impuesta por el advenimiento de la revolución y por la imposición de un sistema de explotación agreste y capitalista (p. 47).

Por su carácter testimonial, los corridos y las bolas, a diferencia de otros géneros, sirven para informar, homenajear y ejemplificar. En tanto los corridos son producidos en toda la República, las bolas se concentran en Morelos, Guerrero y Oaxaca. Se escriben en cuartetas octosilábicas con estribillos intercalados. Tienen, como toda literatura tradicional, una ambivalencia que contempla, por un lado, elementos tomados de la tradición y, a la vez, da cuenta de lo que acontece en las comunidades en ciertos momentos o de lo que le ocurre a ciertos personajes. En cuanto al corpus de canciones de amor, como parte del “cancionero” se utilizan todo tipo de metáforas e imágenes; incluyen aquellas que Pérez Montfort considera “culturizantes”, que son comunes del romanticismo, y algunos elementos de la mitología. Todos estos rasgos evidencian la migratoriedad y plasticidad de los textos compilados por don Miguel Salomón. Se trata de una colección que muestra la importancia de la indisoluble unión entre composición e interpretación, cuyas fronteras son muy permeables. Como señala Bonfil, “el conjunto de piezas que componen esta colección

es un inventario puntual de la creatividad literaria y de los talentos de los troveros de una colectividad” (p. 52).

Terminan los estudios introductorios con las notas de Raúl Eduardo González, donde se especifican los criterios de edición de los textos, muy necesarios para los estudios literarios, y se demuestra un gran cuidado y calidad en la realización de este volumen. Un ejemplo de ello es la tabla donde pueden apreciarse las composiciones repetidas en el libro y el cuaderno, ya que, al abarcar distintas épocas, revela la permanencia de una canción, su vida en variantes y, por ende, su tradicionalización.

Unos apuntes sobre el cancionero

El cancionero que se nos presenta es rico en asuntos que, como hemos señalado, se han organizado alrededor de temas bíblicos y de presentación; históricos, donde se hallan personajes como Maximiliano, Porfirio Díaz, Zapata o algunos héroes y personalidades regionales, como Juan Montes; otra categoría, lugares y paisajes, revela amplias fronteras con la mención de Cuba y Texas; el tema de las tragedias, donde se encuentra el corrido del infanticidio; y cómo dejar de escuchar los amores y desamores, poblados de nombres femeninos como Nicolasa, Rosita, Pas-

cuala, Clotilde, Teófila... contagiados del más acendrado romanticismo, que recuerda tanto a los impresos de Vanegas Arroyo. Por ejemplo, encontramos la siguiente copla, que usa las rimas esdrújulas para enfatizar el tono burlesco:

Atiende, Teófila, mis cantos líricos
y dadme un líquido de puro amor;
por tu amor pérfido suspira un mísero
y se halla tímido mi corazón.

Encontramos también las canciones y las danzas, las trovas y coplas sueltas, así como las despedidas, únicamente por hablar de las composiciones en el libro. No alcanzaría esta breve presentación para mencionar la trayectoria de cada composición. Baste mencionar un texto tan conocido y tan nuevo cada vez que se canta. Son los mandamientos de amor, cuyos primeros registros, medievales, se trazan hasta el siglo XV en la novela sentimental de Diego de San Pedro, y después se abren paso por allá del siglo XVIII en la Nueva España, en 1799.

Escucha dueño querido
de mi discurso el intento,
cómo por ti he quebrantado
todos los diez mandamientos.

El primero, amar a Dios,
yo lo tengo ofendido,

pues no lo amo por amarte
bien lo sabes dueño mío.

El segundo, no jurar,
yo he jurado atrevido
no volver a tu amistad,
y jamás cumplo lo dicho.

El tercero, yo señora,
las fiestas no santifico
porque todas las ocupo
en gozar de tus cariños.

El cuarto honrar padre y madre,
y yo con tal desatino,
por estar en tu amistad
nunca les he obedecido.

El quinto, no matarás,
ya yo he quebrantado el quinto,
porque a celos matar quiero
a cuantos hablan contigo.

El sexto, tú ya lo sabes,
la causa de andar perdido,
que es fuerza que en ocasiones
haga la carne su oficio.

El séptimo, no hurtarás,
si me fuera permitido,
hurtara cetro y corona
para ti dueño querido.
Mil testimonios levanto,
alevoso y fementido,

pues pienso que cuantos te hablan
solicitan tus cariños.

El noveno, no desear
la mujer de otro marido,
y en este punto señora es
donde más ciego vivo.

(*Inquisición*, vol. 1289, exp. 15,
fols. 194r-213r)

La representación del corpus se observa también en la versión de los mandamientos de amor que protegía Miguel Salomón en su libro:

Por quererte, mujer consentida,
He perdido de mi alma la fe,
He perdido esas joyas queridas
Que me dieron el ser y la vida
Y cuidaron de mí en la niñez

Por tu amor he infringido las leyes
Que dio el pueblo israelita a Moisés,
Olvidando tan santos deberes
Te adoro como aquellos infieles
A tu imagen y a tu Dios desprecié.

El primer mandamiento nos dice
Ama a Dios sobre todas las cosas
Es amor que a la vez se me exige
Te lo he dado, y en ti sólo existe,
Porque tú eres de mi alma la diosa.

El segundo precepto creo que es
No jurar de Dios el nombre en vano,
Y yo en cuanto he jurado a la vez
De seguirte hasta el cielo al través
Hasta verme en la gloria a tu lado.

El tercero, mi bien se concreta
a rendirle obediencia al Creador
santificando en los días de fiestas
y yo rindo culto a tu belleza
extasiándome sólo en tu amor.

El cuarto mandamiento nos manda
honrar a nuestros queridos padres;
hijo ingrato de orgías y parrandas,
por tus calles reuniones nefandas
te consagro mis dulces cantares.

El quinto mandamiento refiere
no matar a nadie en esta vida,
mas si yo en brazo de otro te viere,
esa ley sacrosanta infringiere
convirtiéndome en cruel homicida.

En el sexto, mi bien, se prohíbe
fornicar, porque es un adulterio,
pero juzgo que esto es imposible
porque al verme en contacto sublime
de tu ser, será mi único anhelo.

No hurtarás, en el séptimo dice,
esa ley que Moisés publicó,
pero yo, si mi Dios me permite,
robaré para hacerte feliz

en el mundo mientras viva yo.
El octavo es no levantar
a ninguno falso testimonio;
si en reuniones llego a difamar
a mi prójimo sin vacilar,
este crimen me incita el demonio.

El noveno no desearás
la mujer que tenga otro marido,
pero juzgo que esto no es capaz,
porque yo a una casada amo más
que la noble mujer con quien vivo

En el último: no codiciarás
en el mundo las cosas ajenas;
quien al ver la seductora faz
de una mujer casada es capaz
de amarla, aunque marido tenga.

Para que los coros celestiales
me reciban allá en su mansión,
es preciso que en los altares
un digno sacerdote juntare
nuestras almas en mística unión.

Me despido, adiós, raro portento,
adiós, blanca azucena de honor,
adiós, dueña de mis pensamientos;
ten presente que estos mandamientos
los dedica a tu nombre el autor.

Unos mandamientos de amor también se
imprimieron, por esa misma época, en uno
de los los cuadernillos de Vanegas Arroyo

dedicados a las colecciones de Canciones Modernas, en particular, en el titulado *La vida de Juan Soldado* de 1902:

¡LOS MANDAMIENTOS!

Escucha, preciosa niña,
mis suspiros y lamentos,
que yo por ti he quebrantado
todos los diez Mandamientos.

El primero es la misa.
no la oigo con devoción,
porque tengo puesto en ti,
alma, vida y corazón.

El segundo es no jurar,
dos mil veces he jurado
el nombre de Dios en vano,
por estar siempre a tu lado.

El tercero es de gozar
las delicias de la vida,
y nunca te he de olvidar,
amable prenda querida.

El cuarto que yo a mis padres
la obediencia les perdí
en público y en ausencia,
sólo por quererte a ti.

El quinto no matarás
con pistola ni puñal;
chaparrita, has de pensar

en no pagarme tan mal.

El sexto no has de dejar
de querer a las trigueñas;
amar, amar, no olvidar,
con dinero, no con señas.

El séptimo no hurtarás
amores que tengan dueño,
porque así has de quebrantar
el séptimo mandamiento

El octavo está prohibido,
morenita de mi vida,
que con tu mirar divino
me pongas en el olvido.

El noveno has de desear
tres, cuatro, cinco y seis;
pero sí, debes de ver
la ausencia de una mujer.

El décimo no codiciar
nunca las cosas ajenas,
porque te han de aumentar
tus amarguras y penas.

Aquí estos diez mandamientos
sólo se encierran en dos,
que es quererte y amarte
con el permiso de Dios.

(*La vida de Juan Soldado*, 1902)

Gracias a los esfuerzos de Teresa Rojas Rabiela, quien integra los ensayos de Guillermo Bonfil y de Ricardo Pérez Montfort, se convierte este volumen en un importante corpus de las canciones que componen el imaginario del cancionero tradicional que se canta en México y cuyo estudio permite comprender mejor los fenómenos de producción, circulación y difusión de trovadores como don Miguel Salomón.

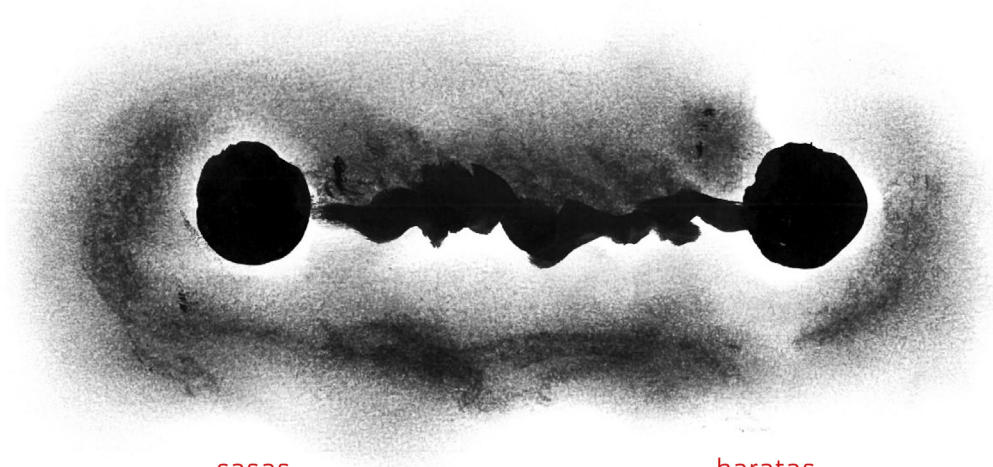
Un libro de memorias, tanto de investigadores como de trovadores, que narran un territorio con sus diferentes tribulaciones. Un lenguaje poético, que va de lo oral a lo escrito, de lo escrito a lo oral, en un trasiego interminable: nuevo en su afán de expresar a los autores y sus publicistas, viejo porque hunde sus raíces en numerosas fuentes antiguas. Canciones que se transmiten de generación en generación, contando lo importante, lo curioso, lo que deleita.

Ya me despido, porque es justo,
no me quisiera yo acordar
pues no se engríen tanto el gusto
porque se llega a acabar.

Mariana Masera
UNAM

Anamorfosis

10. Veira



casas

baratas

10.

Casas Baratas

Se les conoce como Casas Baratas a las viviendas populares construidas en Barcelona entre 1920 y 1930. En aquel momento la ciudad intentaba enfrentar una crisis habitacional importante, surgida a partir de la llegada de miles de personas procedentes de otras regiones de la península Ibérica y como consecuencia de los altísimos precios en el alquiler. Estos factores provocaron el crecimiento de grandes barrios de *barracas* (infravivienda autoconstruida). El gobierno creó el *Patronato de la Habitación de Barcelona* con el objetivo de construir viviendas populares para realojar a los *barraquistas*, especialmente a los que se habían establecido en la montaña de Montjuïc, donde se celebraría la Exposición Internacional de Barcelona de 1929.

La urgencia por reubicar a estos asen-

tamientos llevó a la construcción de los cuatro grupos de Casas Baratas que existieron. Ubicados en las periferias estos nuevos barrios carecían de servicios como escuelas, mercados, transporte público, entre otros, necesidades que fueron satisfechas después de más de cincuenta años de reivindicaciones vecinales.

En la actualidad únicamente queda una parte del sector de Casas Baratas en el barrio de Bon Pastor, a orillas del río Besòs. Ese modelo de vivienda pública, que consistía en una casa de una planta de 40m² con patio, ha sido paulatinamente reemplazado por la vivienda vertical (departamentos) de regulación pública-privada. Los motivos de esta transición de la forma urbana trastocan desde aspectos geográficos hasta económicos.

Las Casas Baratas del Bon Pastor se han ido transformando desde el 2003, año en que se firmó el *Convenio regulador del proceso de Remodelación de las casas baratas de Bon Pastor* por el Patronato, Ayuntamiento, Generalitat y la asociación de vecinos. Sin embargo, la medida provocó una división entre estos últimos: una parte, organizada a través de la asociación vecinal, apoyó la iniciativa de mudarse a departamentos, apelando a una idea de progreso y *dignificación* de la vivienda, otro grupo, también organizando, intentó defender su modelo de vida en las Casas Baratas, sosteniendo el valor que poseía la gran interacción social y el intenso uso del espacio público que ahí se generaba, algo que era posible gracias a esa morfología arquitectónica específica. La lucha que se generó entre vecinos los llevó a situaciones violentas de desalojos forzados. Finalmente, las casas han sido desocupadas y en su mayoría destruidas, solo una manzana quedará en pie como museo.

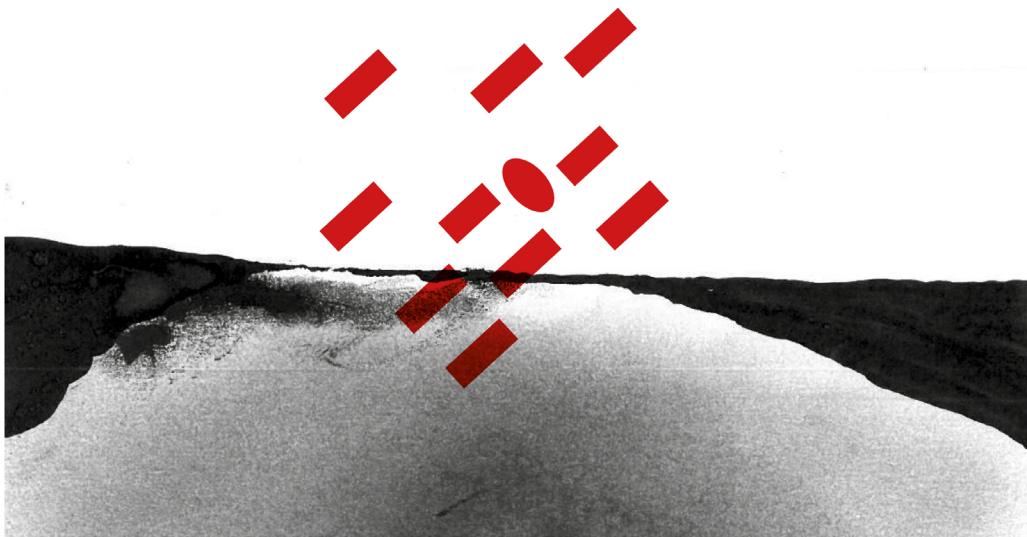
Las composiciones que se presentan a continuación fueron desarrolladas dentro del programa de maestría: *Diseño Urbano: Arte, Ciudad, Sociedad*, de la Universitat de Barcelona y se titulan, precisamente, *Casas Baratas*. Se componen por dibujos a mano alzada de las grietas, manchas o fisuras que presentaban las Casas Baratas del Bon Pastor, las cuales se han sobre-

puesto a un plano cenital del mismo lugar. ¿Qué información nos brinda cada una de estas maneras de representar el espacio urbano? ¿es posible transcribir el tiempo que define a los lugares? ¿es posible transcribir el tiempo que les da vida? ¿qué pasa cuando los lugares mueren, aún en contra de su voluntad?

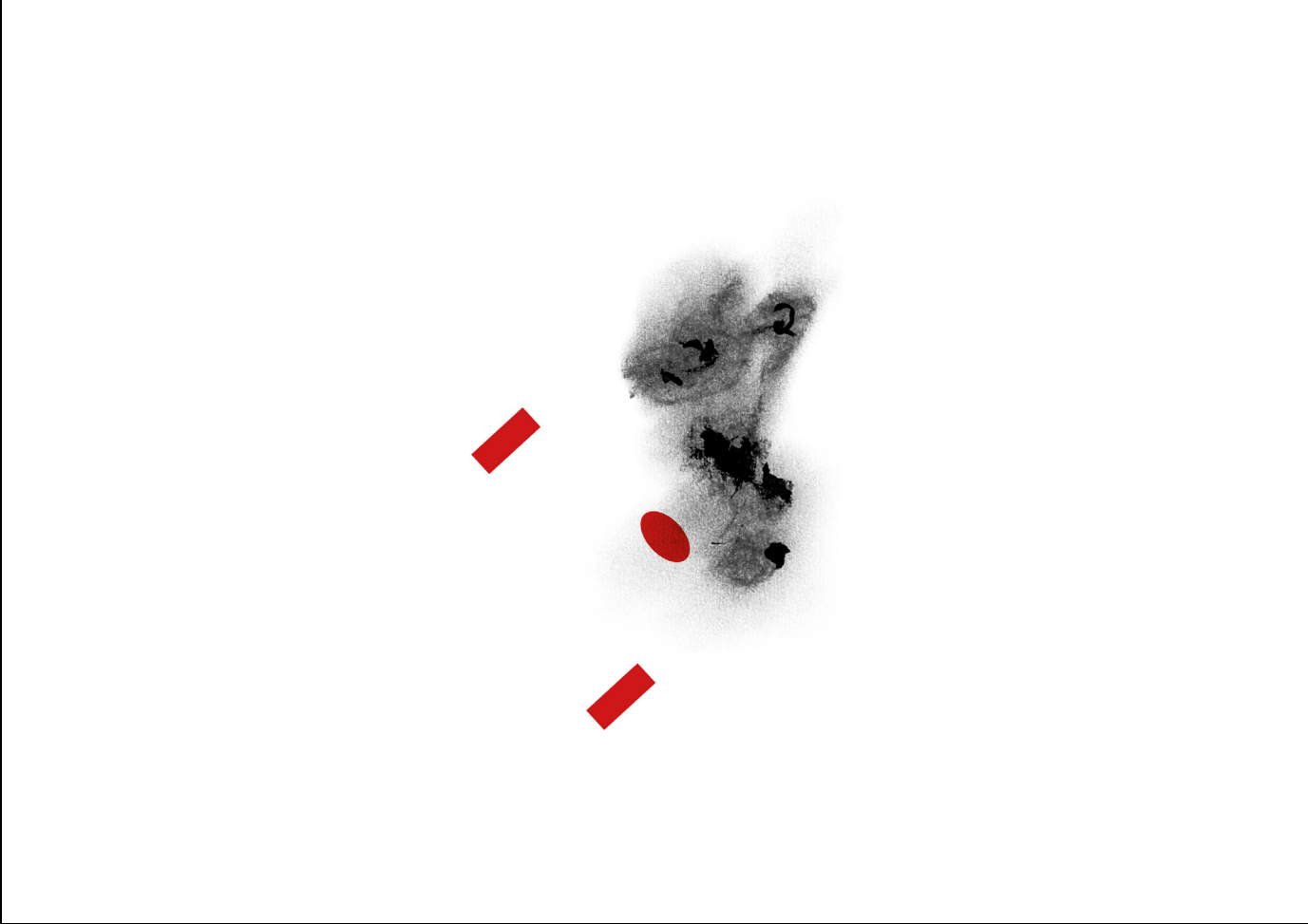
Amaury Veira Huerta
2018 - 2020













Referencias

Col·lectiu Repensar Bonpastor (2016). *Repensar Bonpastor. Tejiendo historias urbanas de Barcelona desde el umbral de las Casas Baratas*. Barcelona: Col·lectiu Repensar Bonpastor, Opensource.

Salas, Xavier (2016). *Bon Pastor (Barcelona) un territorio en construcción*. Barcelona: Universitat de Barcelona, On the W@terfront.

“El temor a contagios favoreció la construcción de ‘casas baratas’.” *La Vanguardia*. 27 de abril de 2020. www.lavanguardia.com/local/barcelona/20200427/48740957882/casas-baratas-y-antiepidemicas.html

La Ciudad Horizontal. *Una investigación etnológica sobre una forma urbana peculiar*. Edicions Bellaterra, Institut Català d’Antropologia, Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials, Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya, Observatori d’Antropologia del conflicte Urbà. laciutathoritzontal.org

