

# Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas

*Maylei Blackwell, Rosalva Aída Hernández Castillo, Juan Herrera, Morna Macleod, Renya Ramírez, Rachel Sieder, María Teresa Sierra y Shannon Speed*

Este artículo integra una serie de reflexiones y análisis colectivos sobre las profundas transformaciones que se están viviendo en las comunidades indígenas bajo el régimen globalizador neoliberal y sobre la forma en que los indígenas están articulándose como sujetos de derecho en dicho contexto, en distintas regiones de México, Guatemala y Estados Unidos (incluidas las experiencias de los indígenas migrantes en estos países).

PALABRAS CLAVE: pueblos indígenas, justicia, género, globalización, metodologías colaborativas

► 13

## **Border Crossings, Indigenous Identities, Gender and Justice in the Americas: Towards a Comparative Analysis and a Collaborative Methodology**

This paper analyzes and reflects on the deep transformations currently suffered by indigenous communities under the neoliberal globalization regime, as well as the way in which indigenous people articulate as subjects of law under this context in different regions of Mexico, Guatemala and the United States (including the transnational experiences of indigenous migrants between these countries).

KEY WORDS: indigenous peoples, justice, gender, globalization, collaborative methodologies

## REFLEXIONAR A TRAVÉS DE LOS DERECHOS INDÍGENAS Y EL NEOLIBERALISMO: UN ESFUERZO COLECTIVO<sup>1</sup>

El proyecto<sup>2</sup> que dio origen a este artículo no implicó la realización de una investigación colectiva, sino la integración de una red de investigadores e investigadoras binacional, quienes, durante el tiempo que duró el proyecto, compartimos conocimientos y trabajamos en posibles enfoques comparativos para la investigación con y sobre los pueblos indígenas que viven en contextos económicos neoliberales. Los participantes aportamos nuestros conocimientos y experiencias sobre las dinámicas de diferentes países, regiones, comunidades, pueblos y organizaciones. El sustento de nuestras reflexiones teóricas fue dado por los estudios de caso siguientes: el movimiento maya de Guatemala; la inmigración maya en Estados Unidos; el movimiento de mujeres indígenas de México; comunidades y organizaciones que promueven derechos indígenas y derechos humanos de Oaxaca, Guerrero y Chiapas; los tribunales indígenas de la nación chicasaw de Estados Unidos y los juzgados indígenas de nahuas y tonacas de Puebla en México; los consejos autónomos de las Juntas de Buen Gobierno en territorio zapatista en Chiapas; la policía comunitaria de Guerrero; el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) con sede en Los Ángeles, y grupos de mujeres nativo-americanas en centros urbanos como San José, California.

Mediante una serie de encuentros binacionales duran-

te 2006 y 2007, nuestro equipo de investigación estableció diálogos académicos con investigadores de distintas disciplinas, así como con abogados, activistas y defensores de los derechos humanos. Si bien es cierto que las preocupaciones de los académicos, activistas, abogados litigantes y juristas involucrados eran tan diversas como los casos que cada uno presentó para el debate, encontramos varios temas en los que nosotros y nuestros colectivos compartíamos intereses. Estos temas incluían los retos y posibilidades derivados de la reforma económica y las reformas neoliberales del Estado y sus políticas sociales, la movilización de las culturas e identidades indígenas como instrumento de lucha organizada y, sobre todo, en la lucha legal, y, por último, el impacto que tienen en las normas y discursos de género.

Por supuesto, existen procesos muy diversos tanto de construcción de la nación y del Estado como de organización indígena en los diferentes países involucrados en el estudio. Estas diferencias han implicado relaciones concretas entre Estados y pueblos indígenas que han marcado las vidas de hombres y mujeres en formas específicas. Con todo, sin menospreciar la relevancia de estas diferencias, constantemente regresamos a estos temas comunes como ejes de la experiencia de los pueblos indígenas contemporáneos. Retomaremos esta propuesta con más detalle más adelante.

### PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS: REFLEXIONES EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN COLABORATIVA

Los diferentes elementos y problemáticas que abordaremos en este artículo pueden ser tratados con una serie de abordajes metodológicos y disciplinarios (análisis institucional, análisis legislativo, etnografía jurídica, resolución situacional de conflictos, análisis de casos paradigmáticos), pero nuestro enfoque primario es sobre los actores sociales indígenas, sus prácticas socio-legales y las formas en que dichas prácticas moldean sus identidades colectivas y culturales, y su relación con el Estado. Dicho esto, hemos abordado los temas en este diálogo colaborativo desde una variedad de perspectivas que incluye las de

<sup>1</sup> La versión final de este texto fue redactada por Shannon Speed, con base en escritos elaborados por todos los autores, cuyos nombres son enlistados por orden alfabético. Incluye las reflexiones colectivas y los resúmenes de los encuentros binacionales realizados bajo el auspicio del UC MEXUS Collaborative Grant, los días 22 y 23 de agosto de 2006 en la Universidad de California, Los Angeles, y 12 y 13 de marzo de 2007 en el CIESAS en la ciudad de México.

<sup>2</sup> En el proyecto participaron, por el equipo de Estados Unidos: Renya Ramírez (UC-Santa Cruz), Juan Herrera (UC-Berkeley), Odilia Romero (FIOB), Shannon Speed (Universidad de Texas-Austin), bajo la coordinación de Maylei Blackwell (UC-Los Angeles). Por el equipo mexicano: María Teresa Sierra (CIESAS-Distrito Federal), Rachel Sieder (CIESAS-Distrito Federal), Morna MacLeod (estancia posdoctoral, CIESAS), Alejandro Cerda (estancia posdoctoral, CIESAS) e Ixkic Duarte (estancia posdoctoral, CIESAS), Adriana Terven (doctorante, CIESAS), bajo la coordinación de Rosalva Aída Hernández (CIESAS-Distrito Federal).



Richard Cisneros

Atisbos tojolabales. Las Margaritas, Chiapas.

los indígenas, antropólogos, geógrafos, politólogos, juristas, litigantes y activistas. Muchos de los participantes en estos diálogos caben en más de una categoría por ser activistas y académicos, o indígenas y abogados.

Las reflexiones que aquí presentamos son un primer producto de estos diálogos, ya que tanto en el marco del proyecto colaborativo como en nuestras investigaciones previas hemos trabajado por medio de talleres y seminarios y mediante otras metodologías de educación popular con organizaciones indígenas y nativo-americanas, y sus teorizaciones han inspirado nuestro enfoque teórico en torno a la justicia, las reivindicaciones étnicas y las relaciones de género.

Para nosotros, la riqueza de este diálogo y su anclaje en la realidad social vista desde múltiples escalas y perspectivas recae precisamente en la multiplicidad de voces. Por este motivo estamos convencidos de que subsecuentes investigaciones comparativas acerca de la situación de los pueblos indígenas en el contexto neoliberal saldrían beneficiadas de procesos de investigación colaborativos que incluyan una constante reflexión sobre las relaciones de es-

tos analistas a través de una variedad de escalas y contextos. En años recientes esta perspectiva de investigación colaborativa y comparativa ha sido fortalecida tanto en términos teóricos como en aportes empíricos (véase particularmente Hale, 2008; Leyva, Burguete y Speed, 2008; Tuhiwai Smith, 1999)<sup>3</sup>.

Desde nuestro punto de vista, existen justificaciones éticas y epistemológicas para realizar investigación colabo-

<sup>3</sup> La llamada investigación-acción o investigación coparticipativa se popularizó durante la década de 1970 y es considerada por muchos como uno de los principales aportes de América Latina a las ciencias sociales del mundo. Las propuestas pedagógicas y políticas del brasileño Paulo Freire inspiraron a toda una generación de científicos sociales que desarrollaron una serie de estrategias metodológicas para recuperar el conocimiento de los sectores populares, promover los procesos de concientización política y, a través de estos procesos, lograr la transformación social. En el caso de México estas ideas dieron origen a una serie de proyectos de investigación que se vincularon con organizaciones indígenas y campesinas, tratando de construir un puente entre los intereses académicos del investigador y las necesidades concretas de estos sectores. La formación de la Red de Investigación Participativa, encabezada por Orlando Fals Borda, Francisco Vio Grossi y Carlos Rodríguez Brandao se propuso "la integración del pueblo con los investigadores, para conocer y transformar su realidad y así lograr su liberación" (Hall, 1983: 19).

rativa diseñada para producir conocimientos alineados con los grupos, comunidades u organizaciones que participan del estudio: en las últimas décadas se ha reconocido la histórica complicidad de la investigación en ciencias sociales con el colonialismo y las todavía existentes relaciones neocoloniales de poder entre el investigador y “el investigado”. El malestar por los desbalances de poder actual e histórico ha derivado en exhortos por la descolonización de las ciencias sociales. Creemos que la investigación colaborativa es un paso importante en esta dirección. Si bien no elimina los desbalances de poder entre los académicos y los pueblos indígenas con los que se trabaja, sí los desnaturaliza y los expone al debate y la fiscalización.

En segundo lugar, al tratar de descolonizar nuestros procesos de investigación, también es vital que nos abstenamos de priorizar irreflexivamente el análisis académico frente a otras formas de reflexión. Nuestros “sujetos de estudio” (es decir, los pueblos indígenas) teorizan constantemente sus propios procesos sociales y ese análisis, aunque diferente al de los académicos, es equivalente en legitimidad y valor. Además, los pueblos indígenas de Latinoamérica han perdido interés (si es que alguna vez lo tuvieron) en ser “materia prima” de los estudios de ciencias sociales. Hoy en día exigen ser incorporados a los procesos de investigación, en especial en la definición de resultados que les sean de utilidad a ellos y no sólo a los académicos. Estos procesos duales generan la necesidad de dejar atrás la falacia de que los académicos cuentan con la “teoría” y los indígenas sólo con la “experiencia”.

La producción de conocimiento colaborativo implica mucho más que un investigador que va a campo, recaba información sobre la experiencia de los pueblos indígenas y regresa a casa para analizar los datos. Por el contrario, la investigación colaborativa conlleva un proceso en el cual los conocimientos indígenas son combinados, en un diálogo, con los conocimientos académicos para potencialmente generar un análisis que sea a la vez más complejo, más fundamentado empíricamente y más útil tanto para los académicos como para los pueblos indígenas.

Un tercer punto es aceptar que el proceso de producción de conocimiento es político, y que nuestras investigaciones y análisis tienen efectos en aquellos sobre quienes escribimos. La investigación colaborativa, que genera co-

nocimiento en conjunto, incluye en su metodología una reflexión sobre los efectos que potencialmente tendrá el estudio en nuestros sujetos. En las formas tradicionales de investigación, que hacen recaer la atención exclusivamente en el resultado académico, es fácil que los efectos (incluso si son involuntarios) que potencialmente pueden afectar a los sujetos de estudio sean pasados por alto. La investigación colaborativa hace hincapié en los resultados tanto para la investigación como para los pueblos indígenas involucrados, por lo que es más probable vislumbrar las consecuencias. Además, como el conocimiento se produce en colaboración, la responsabilidad por los resultados es compartida.

Reconocemos plenamente que no puede haber un modelo de investigación único que sea adecuado para la gran diversidad de condiciones de investigación en las que laboramos. Sin embargo, sí consideramos vital involucrar colaboradores indígenas desde el inicio: en la definición del proyecto y en las decisiones sobre las preguntas que sería importante plantear y resolver. Esto permitirá asegurar que el conocimiento generado será de utilidad para los investigadores indígenas y para sus comunidades, organizaciones y pueblos, tanto como para el público académico. En otras palabras, desde su formulación, el proyecto debe ser desarrollado en diálogo con las comunidades y organizaciones involucradas.

Por último, un proyecto con varios casos en diferentes regiones debe considerar que los indígenas involucrados pueden tener ideas distintas sobre lo que puede resultarles útil de la colaboración. Por ejemplo, un grupo puede aspirar a obtener herramientas prácticas de los investigadores, lo que implica una metodología que incluya talleres, sesiones de entrenamiento, etc. Otros pueden considerar que recabar conocimiento comparativo sobre procesos indígenas en otros lugares sea lo más importante del proyecto. Unos más pueden encontrar útil el análisis académico para pensar sus propios procesos de otra manera. Cada uno de estos casos significará una metodología diferente, lo cual dificulta la producción de análisis comparables. No obstante, la mera discusión sobre lo que es útil para diferentes actores sociales en distintos contextos nos ha redituado una profundidad analítica que hubiera sido imposible si un sector de nosotros hubiera definido la metodología de

antemano y exigido que los demás se adhieran a ella estrictamente. Por lo antes dicho, concluimos que, a pesar de las dificultades de la investigación colaborativa, y en ocasiones por ellas mismas, vale la pena el esfuerzo.

## GLOBALIZACIÓN Y NEOLIBERALISMO

El actual periodo de globalización económica y reformas estructurales neoliberales ha intensificado la pobreza de los pueblos indígenas, a la vez que ha creado nuevas oportunidades y generado nuevas respuestas y estrategias de resistencia.

El neoliberalismo posee varias características que afectan la vida de los pueblos indígenas, aunque sus distintas fases temporales, manifestaciones y efectos varían mucho a través del tiempo y el espacio. La ideología neoliberal sostiene que el Estado debe reducir o rediseñar su intervención en la economía para permitir el “libre funcionamiento” de los mercados. Se distingue del liberalismo clásico en que incluye a todas las esferas sociales, por lo cual somete a todas las relaciones sociales al juego del mercado. De esta manera, el neoliberalismo supone la disolución o “reforma” de las obligaciones del Estado que garantizan el establecimiento de un contrato social con sus ciudadanos, para que los individuos asuman la responsabilidad de su propio bienestar en un mercado competitivo que es a la vez inevitable y global. La transformación neoliberal es un proceso todavía en desarrollo, varía de país en país según su trayectoria histórico-política y su articulación con el mercado (Peck y Tickell, 2002). Sin embargo, si la primera fase del neoliberalismo se enfocó en la apertura comercial, la desregulación, la reducción de los servicios públicos, la segunda fase se ha enfocado en el rediseño del Estado y las políticas públicas hacia un nuevo modelo de “ciudadanía del mercado”. En una fase posterior a la apertura comercial y al ajuste estructural que caracterizó los inicios del giro neoliberal, la reforma económica y social neoliberal requería, a su vez, reformular los medios de gobernanza<sup>4</sup> del Estado. Este rediseño del Estado, y de

las relaciones entre éste y los ciudadanos, fue el *leitmotiv* del neoliberalismo durante las décadas de 1990 y 2000. Las nuevas políticas sociales son políticas focalizadas que rechazan los subsidios generales para aplicarlos a poblaciones específicas. En el mismo sentido, intentan movilizar el “capital social” de ciertos grupos (mujeres, comunidades indígenas) para fines de desarrollo social, alentando las colaboraciones entre el sector privado y el sector público en distintas áreas de provisión social. Esto constituye la verdadera revolución neoliberal, un proyecto político en el que el objetivo es convertir a los ciudadanos en individuos “responsables de sí mismos” (“ciudadanos del mercado”) o seres empresariales capaces de funcionar en una sociedad regida por las reglas del mercado.

En los casos de México y Estados Unidos, los pueblos indígenas, que en su mayor parte se habían mantenido al margen de los beneficios de la ciudadanía social durante el Estado de bienestar o corporativo, se encontraron de pronto siendo objeto de este proceso de “ciudadanización para el mercado”, cada vez más responsables de su propio bienestar, autoregulación y competencia exitosa en el libre juego de las fuerzas sociales (Harvey, 2001; Schild, 2000, 2007; Larner, 2000). Así, junto con otros sectores de la sociedad civil, los pueblos indígenas se han visto forzados a asumir responsabilidades que antes correspondían a las instituciones del Estado, mientras que los Estados tienden a “privatizar” sus actividades de bienestar social, dejándolas en manos de la sociedad civil como parte de la reforma estructural. En Estados Unidos, por ejemplo, las recientes políticas públicas han llevado a la disminución del financiamiento para los nativo-americanos tanto dentro como fuera de las reservaciones. En áreas como la salud para nativos en zonas urbanas, se dio un recorte del financiamiento público de 33 millones de dólares en el presupuesto federal de 2007, con lo cual se puso en riesgo la viabilidad de alrededor de la mitad de las clínicas urbanas para nativo-americanos del país<sup>5</sup>. Otros recortes

tes de que no existe todavía unanimidad respecto a la mejor traducción de dicho término. En otros contextos, se han empleado los términos de *governabilidad*, *gestión de asuntos públicos* o *buen gobierno*. Conviene que el lector de los siguientes artículos tenga en cuenta esta inestabilidad terminológica.

<sup>4</sup> En este artículo el término en inglés *governance* y en francés *gouvernance* se han traducido como *gobernanza*. No obstante, somos conscien-

<sup>5</sup> El presidente George Bush argumentó que los nativos que viven en zonas urbanas tienen acceso a las clínicas financiadas por los estados



Ricardo Ramírez Arriola

Familia guatemalteca refugiada en Chiapas, 1994.

recientes incluyen 2.1 millones de dólares del Programa de Tribunales Tribales (26% del total presupuestal); 7 millones del Fondo para la Vivienda del Nativo-Americano; 5.5 millones de colegios y universidades tribales, y 52 millones del Buró de Asuntos Indígenas, mismo que apoya los programas de educación indígena, carreteras en reservas, y a la policía indígena<sup>6</sup>.

y por la federación, sin tomar en cuenta los tratados suscritos con los pueblos originarios en los que la federación se compromete a garantizar su salud incluso fuera de las reservas (véase "Urban Indian Clinics Threatened by Bush Budget", 2 de mayo de 2006, [indianz.com](http://indianz.com), en línea: <[www.indianz.com/News/2006](http://www.indianz.com/News/2006)>).

<sup>6</sup> Véase Comité de Política Demócrata, "Bush Budget Fails to Respond to the Needs of Native Americans", 23 de febrero de 2004, en línea: <[www.Democrats.senate.gov](http://www.Democrats.senate.gov)>.

De la misma forma, en México se registraron grandes recortes en el gasto público, primero a través del ajuste estructural de políticas públicas impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI) durante la crisis económica de la década de 1980, y después con las reformas realizadas durante el periodo del presidente Carlos Salinas, mismas que fueron llevadas a cabo en preparación de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). El gasto gubernamental en servicios sociales se redujo, al tiempo que se fomentaba la privatización como solución para la educación pública o la salud, entre otros temas. El fin de la reforma agraria y de los subsidios agrícolas, la privatización de los recursos del campo y la apertura de los mercados a las importaciones impidió que muchos campesinos indígenas pudieran proveer el sustento a sus familias con base en el trabajo agrícola, a la vez que las redes de seguridad gubernamental eran retiradas. Muchos se vieron orillados a vender su fuerza de trabajo en las ciudades o bien a emigrar a Estados Unidos.

En Guatemala, el gasto gubernamental dedicado a políticas sociales es notablemente bajo. A lo largo de su historia, el país nunca contó con un sistema corporativo o de protección social y más bien se ha caracterizado por persistentes y agudos niveles de inequidad. De hecho, Guatemala es uno de los pocos países donde los organismos multilaterales han recomendado al gobierno incrementar la capacidad de recaudación vía impuestos para aumentar el gasto público; no obstante, los esfuerzos de las últimas décadas por reformar el sistema tributario han fracasado. Después de firmados los Acuerdos de Paz entre el gobierno y la guerrilla guatemalteca, en diciembre de 1996, se han canalizado recursos de organizaciones internacionales no gubernamentales, bilaterales y multinacionales, con lo que se reforzó el gasto público, en parte a favor de los pueblos indígenas. Sin embargo, los altos niveles de pobreza prevalentes en el país se traducen en flujos migratorios importantes y en la dependencia de familias enteras de las remesas provenientes de Estados Unidos. Hoy en día, alrededor de un millón de guatemaltecos vive en Estados Unidos y las remesas de quienes trabajan en el extranjero suman 10% del producto interno bruto del país. Con la firma del Tratado de Libre Comercio Centro Americano (TLCCA) en 2005, la globalización neoliberal ha tomado

fuerza en la región y se ha entrado en una fase que plantea nuevos desafíos para los pueblos indígenas. La aceleración de proyectos de amplia escala para la explotación de los recursos naturales (una característica de la economía mundial en la década de 2000), junto con la liberación de los mercados de bienes de consumo básico, han dejado efectos negativos en las formas de vida de los pueblos indígenas.

La adopción del multiculturalismo como política de Estado en América Latina es parte de un proyecto neoliberal más extenso, que engloba tanto la reestructuración de la economía como nuevas prácticas de gobernanza, incluidas la devolución a la sociedad civil de la responsabilidad del Estado como mediador de conflictos sociales. En América Latina implica el abandono de los anteriores enfoques asimilacionistas (como ocurría en México) o segregacionistas (como en el caso de Guatemala) para asumir el reconocimiento de grupos distintos dentro de la sociedad y permitir, en cierta medida, la autorregulación de estos grupos. Tanto en México como en Guatemala, el nuevo multiculturalismo de Estado ha traído consigo un reconocimiento discursivo y legal de los mismos pueblos indígenas antaño excluidos de los beneficios materiales de la ciudadanía. Los derechos indígenas fueron reconocidos ya sea a través de reformas constitucionales y de legislación secundaria o por la implementación de programas especiales o instituciones oficiales abocados a los indígenas (Assies *et al.*, 1999; Sieder, 2002; Van Cott, 2000; Yáshar, 2004; Martí i Puig, 2007; Dávalos, 2005; Postero y Zamosc, 2004).

Es verdad que algunos de estos cambios permitieron un incremento, siempre limitado, de la capacidad y autonomía de los pueblos indígenas y constituyeron un claro reconocimiento de la diferencia cultural (por ejemplo, en programas de salud indígena o educación bilingüe y bicultural). Con todo, a pesar de que estas iniciativas respondían parcialmente a las demandas de los movimientos indígenas, también fueron criticadas por algunos observadores en tanto que favorecían a los esfuerzos de las élites gobernantes por limitar el espectro de los derechos indígenas y frenar el avance de la lucha colectiva. Charles Hale sugiere que los discursos de lo que él llama el “multiculturalismo neoliberal” limitan el potencial de resistencia

indígena en la medida en que “el proyecto cultural neoliberal conjuga el decidido reconocimiento de un paquete mínimo de derechos culturales con un vigoroso rechazo de todos los demás. El resultado es una dicotomía entre un grupo de sujetos indígenas reconocidos y otro de indígenas cuyas demandas e identidades son negadas” (Hale, 2002). En otras palabras, Hale sostiene que el multiculturalismo neoliberal conjuga el reto que representan las colectividades al articular a los indígenas como sujetos “aceptables” y sujetos “inaceptables” para el Estado. Dichas críticas aplican de forma desigual a procesos en Estados Unidos, México y Guatemala. En los dos primeros casos encontramos que los indígenas han debido probar su “autenticidad” para ser elegibles como beneficiarios de los nuevos programas estatales dirigidos a dicho sector. No ocurre lo mismo en Guatemala, donde la población indígena constituye una franca mayoría demográfica y donde las políticas sociales suelen incluir tanto a los sectores indígenas como a los no indígenas.

El Estado mexicano abandonó décadas de gobernanza corporativista y reformó una de las constituciones que hasta entonces se encontraba entre las de mayor contenido social en el mundo (la Constitución de 1917). El canje de una ciudadanía social por una ciudadanía neoliberal se manifestó con claridad en las reformas constitucionales de 1991, fecha en que se dio por terminada la reforma agraria, se fincaron las bases para la privatización de la tierra y los recursos naturales, y se redefinieron aspectos notables de la relación entre Estado y ciudadanos. Entre las reformas destacó también el abandono oficial del indigenismo asimilacionista como política de Estado, que había predominado, con algunos cambios, durante las siete décadas precedentes. Con dichas reformas se reconoció la existencia de los pueblos indígenas como parte integrante de la nación y se avanzó mínimamente en la aceptación de su derecho a preservar sus culturas.

No obstante, al tiempo que el discurso multiculturalista del Estado mexicano otorgaba el reconocimiento y una inversión pública limitada, establecía límites a los pueblos indígenas y a su potencial de lucha colectiva. Por ejemplo, la Ley de Derechos y Cultura Indígena de 2001 estableció que la responsabilidad de determinar cuáles pueblos indígenas serían reconocidos recaería en las legislaturas

estatales. Esta política de dos caras desplaza la responsabilidad del Estado central, pero la mantiene dentro del dominio del Estado. Además, en la medida en la que puede esperarse que las legislaturas estatales apliquen criterios estrechos para definir la identidad indígena, los pueblos indígenas deberán esforzarse para “probar” a los operadores de la ley que ellos y sus prácticas son, en efecto, “auténticos”, con el fin de ejercer su derecho. El gobierno federal se deslinda de esta mediación.

Asimismo, la ley concibe a los sujetos indígenas de forma tal que vulnera su ciudadanía al definirlos como “sujetos de interés público”—una categoría que también define a los huérfanos y a los enfermos mentales— en vez de reconocerlos como sujetos de derecho público. De esta manera, incluso mientras se establecían derechos para los pueblos indígenas, los colectivos indígenas eran “desdibujados” como sujetos de derecho (Hernández, Paz y Sierra, 2004).

Un giro de apoyo limitado a las “políticas del reconocimiento” también se ha vivido en Estados Unidos en lo que respecta a la relación con los pueblos nativo-americanos. En años recientes los presidentes, el Congreso y los jueces de ese país, incluso aquellos que redujeron el presupuesto dedicado a los servicios sociales y sistemáticamente ignoraron la inequidad social, se han pronunciado a favor de la soberanía tribal. Esto ocurre porque cierto tipo de soberanía encaja bien en el marco del neoliberalismo. En la lógica neoliberal, la soberanía implica que las tribus asuman cada vez más las responsabilidades de proveer bienestar social para sus ciudadanos tribales y reforzar su autogobierno y autosustentabilidad. Así, se gana apoyo gubernamental a la soberanía a cambio de negar las obligaciones federales en cuanto a salud, educación y otros programas para nativo-americanos contraídas por vía de los tratados firmados con dichos pueblos. Tal y como lo plantea Biolsi:

El giro discursivo que se busca es subcontratar con los gobiernos tribales la responsabilidad de la sociedad en su conjunto y de los blancos en particular frente al bienestar de los pueblos indígenas; es decir, responsabilizar a los gobiernos tribales del bienestar de sus propios ciudadanos. En otras palabras, tal como la entiende el gobierno federal, la soberanía conlleva des-socializar y descontextualizar los verdaderos problemas de los pueblos indígenas y convertirlos en responsabilidades locales exclusivas de los gobiernos tribales y su electorado (Biolsi, en prensa: 28-29).

Adicionalmente, y en concordancia con la versión mexicana, la forma permitida de la soberanía que prefieren los gobiernos neoliberales está restringida en formas más significativas que los simples ahorros en el gasto público. Cada vez más, el gobierno estadounidense defiende su derecho a definir cuáles son las tribus reconocidas<sup>7</sup>. A diferencia de sus vecinos latinoamericanos, el principio fundamental de la soberanía tribal en Estados Unidos es que los pueblos indígenas preexisten a la Unión Federal y obtienen sus poderes de su estatus original como soberanos previo a la llegada de los europeos. Así, la soberanía tribal que se conserva no es otorgada por vía de reconocimiento federal. El reconocimiento es un proceso por el cual el gobierno federal conviene que ciertas entidades indígenas retienen el estatus de soberanía. Esta práctica de reconocimiento permite al gobierno federal establecer los criterios y los procedimientos por medio de los cuales se habrán de distinguir a los indios “oficiales” de los “no reconocidos”, una forma de dividir para enfrentar a las tribus entre sí (un argumento frecuente para oponerse al reconocimiento de nuevas tribus es que esto implica tomar parte del “pastel” de fondos federales de las tribus ya reconocidas y dividirlo entre más).

Al tiempo que el Estado va reduciendo su papel como mediador en la inequidad social, las políticas públicas y los discursos han ido cambiando. Por ejemplo, a pesar de su limitada efectividad para reducir la opresión contra los indígenas, las políticas de acción afirmativa suponían un reconocimiento implícito de las inequidades imbuidas en las relaciones sociales. Ahora, estas políticas han cedido su lugar al discurso de una sociedad “sin colores”, según el cual, al ser todos iguales, ni la raza ni la etnia deben ser factores a considerar en las decisiones de política pública.

<sup>7</sup> Existen 562 tribus indígenas reconocidas por el gobierno federal estadounidense. La mayoría lo fueron mediante tratados firmados en el siglo XIX y ratificados por el Senado. En 1978 el Departamento del Interior instauró un “Proceso de reconocimiento” para determinar si otras tribus merecían obtener soberanía y una relación de gobierno a gobierno. De acuerdo con un artículo recientemente aparecido en la Associated Press, desde que se estableció este procedimiento, 294 grupos han solicitado el reconocimiento federal. De ellos, sólo 16 han sido reconocidos, mientras que el Congreso reconoció otros nueve y 19 más fueron rechazados. Véase Angie Wagner, “Some Indian Tribes Still Fighting for Government Recognition”, Associated Press, 22 de mayo de 2004.

Esta perspectiva se corresponde con el desconocimiento de la inequidad social, con lo cual se absuelve al Estado de la responsabilidad de abordar este problema (véase, por ejemplo, la reciente decisión de la Suprema Corte de Estados Unidos sobre desegregación escolar en Louisville, Kentucky y Seattle, Washington, 23 de junio de 2007). Según Cirse Sturm, en la era de la presunta neutralidad multicultural del Estado, las palabras como raza, cultura o etnia son usadas de tal manera que permiten maquillar formas históricas y políticas únicas de opresión<sup>8</sup>. Al oscurecerse las líneas raciales del orden social jerárquico, se considera a todos los miembros de la sociedad como iguales y a las relaciones sociales como arenas de competencia en las cuales quien tiene mayores méritos habrá de triunfar. En este marco discursivo, la pobreza y la marginación que sufren las comunidades y tribus indígenas no es responsabilidad del Estado, sino prueba de las fallas de las tribus mismas al competir con otros sectores de la sociedad estadounidense.

En el caso de Guatemala, los Acuerdos de Paz firmados en 1996 llevaron a que las élites gobernantes adoptaran los discursos multiculturales, si bien a regañadientes y más como reacción ante la presión internacional y para la obtención de recursos que por un plan diseñado al interior del Estado para acotar las demandas sociales (de hecho, éstas fueron relativamente limitadas como consecuencia de la violencia desatada contra los movimientos populares durante el periodo de la guerra civil).

A diferencia del caso mexicano, en el que la nueva legislación indígena fue aprobada por el gobierno federal y los gobiernos estatales, o del caso estadounidense, en el que los recientes cambios descritos a las previsiones para tribus indígenas ocurrieron en el marco de la soberanía tribal, la puesta en marcha de políticas multiculturales en Guatemala se dio menos en el ámbito de las reformas o el reconocimiento constitucional y más dentro del espacio de las innovaciones en política social e institucional (Cumes y Bastos, 2007; Bastos, 2008; Cojtí, 2005)<sup>9</sup>. En años recientes

se han visto avances en una variedad de políticas de reconocimiento tales como la promoción de la educación bilingüe; el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas; el acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado; el uso de datos e indicadores desagregados para la planeación de programas de bienestar social, así como la operación de programas específicos en ministerios como los de educación, salud, trabajo, agricultura, etc. De igual manera, se ha creado una serie de instituciones del Estado que promueven y protegen los derechos e intereses indígenas (las llamadas “ventanillas indígenas”) como la Defensoría de la Mujer Indígena, el Comité contra la Discriminación y el Racismo y el Consejo Presidencial de Asesores Indígenas (Cojtí, 2005). Estas innovaciones son parte del marco más amplio de los Acuerdos de Paz, con los cuales se buscaba abordar la marginalidad y la exclusión social histórica de la mayoría de los guatemaltecos, tanto indígenas como mestizos, si bien con acento puesto en los primeros. Si bien en la práctica los resultados no han dejado satisfechos a los movimientos sociales indígenas, muestran al menos un cambio importante en el Estado guatemalteco y en su discurso oficial, que históricamente había sido extremadamente represivo ante las identidades y los reclamos de los pueblos indígenas.

## FLUJOS MIGRATORIOS RESULTADO DE LA GLOBALIZACIÓN

Tanto en México como en Guatemala, las reformas neoliberales, en particular aquellas asociadas en México con el TLCAN, han tenido como efecto la ruina de las economías locales, ahora incapaces de mantener sistemas agrícolas de subsistencia. La desaparición de aranceles para los granos básicos como el maíz, junto con la reducción de los subsidios y los créditos agrarios, han dejado al campe-

---

1995, que fue parte de las negociaciones para lograr la paz en Guatemala, se prometieron reformas que elevarían a rango constitucional los derechos indígenas. Sin embargo, la iniciativa de reforma a la Constitución de 1986 fue derrotada en un referéndum popular en 1999. Sin embargo, en 1996 Guatemala ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual reconoce una serie de derechos colectivos de los pueblos indígenas.

<sup>8</sup> Se puede revisar en línea su trabajo “Claiming Redness: the Racial and Cultural Politics of Becoming Cherokee”, en: <<http://www.sarweb.org/scholars/scholars/individuals/scholars03-04/sturm04.htm>>.

<sup>9</sup> En Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de

sinado indígena en situación de desventaja para competir en un mercado en el que los productos estadounidenses son más baratos por ser producidos con técnicas agroindustriales. Como resultado se observa una nueva oleada migratoria, en su mayoría hacia Estados Unidos, que ahora incluye regiones indígenas sin antecedentes migratorios hacia ese país.

El nuevo orden económico internacional se caracteriza por un proceso contradictorio que implica abrir las fronteras al capital transnacional pero controlarlas y cerrarlas al flujo de personas. La globalización neoliberal trae consigo innovaciones en tecnología, transporte y medios de comunicación, con lo que se facilita el flujo de personas e información a través de las fronteras, así como la desregulación de los mercados nacionales y la flexibilidad laboral (Harvey, 1989). Sin embargo, la circulación de personas sigue siendo regulada y controlada por el Estado, como hace evidente el control y militarización de las fronteras de México-Estados Unidos y México-Guatemala. Conviene recordar que en 1994, justo cuando entró en vigencia el TLCAN, el gobierno de Estados Unidos puso en marcha una nueva estrategia de control diseñada para impedir los cruces de frontera a toda costa<sup>10</sup>. Así, a pesar de que las políticas económicas globalizadoras generan nuevas oleadas de migrantes, los riesgos y penurias de los migrantes se incrementan, como puede verse con el crecimiento exponencial de muertos durante el intento de cruzar la frontera<sup>11</sup>.

Una vez en Estados Unidos (para aquellos que sobrevivieron al viaje), los migrantes enfrentan el desolador panorama de la pobreza en un contexto de resistencia gubernamental a ejercer gasto social incluso para sus propios ciudadanos. El debate público sobre los migrantes indocumentados que usufructúan los servicios públicos es parte de la misma lógica: una vez más vemos una lógica de competencia en la que los inmigrantes reducen potencialmente los magros beneficios sociales al dividir más el de por sí reducido pastel.

La migración afecta la vida, identidad y cultura tanto de los indígenas que migran como la de los que se quedan atrás. Por ejemplo, la demografía de género y edad se ha transformado radicalmente en las comunidades expulsoras de mano de obra de Oaxaca. Este cambio hace recaer el peso de las políticas neoliberales en las comunidades indígenas mismas, en especial en las mujeres que deben encabezar los hogares y sortear los problemas económicos y comunitarios por su cuenta. Estos cambios no sólo afectan las normas de género, sino también las costumbres y prácticas comunitarias, así como las formas locales de gobernanza, servicio comunitario y celebraciones rituales.

Los migrantes indígenas, como los organizados en el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), viven su identidad indígena de forma diferente en el nuevo contexto social (Fox y Rivera-Salgado, 2004)<sup>12</sup>. Miembros originarios de una sociedad con sus propias normas

<sup>10</sup> Al respecto, el diario *Asia Times* refiere que el Centro para el Estudio de Conflictos de Baja Intensidad del Pentágono apoyó el diseño del plan denominado "Strategic Plan: 1994 and Beyond", dedicado casi en su totalidad al control migratorio, aunque con el disfraz de la guerra antidrogas. En respuesta a este plan estratégico, el número de oficiales de la Patrulla Fronteriza se duplicó, con lo cual esta agencia es ahora más grande que el propio Buró Federal de Investigaciones (FBI). El ejército ha construido ya nueve muros y docenas de enrejados, además de proporcionar diversos equipos, desde camiones y helicópteros hasta faros de búsqueda y sensores de calor. Desde 1994 el presupuesto de la Oficina de Inmigración y Servicios de Naturalización de Estados Unidos (INS) se ha triplicado hasta alcanzar 4.3 billones de dólares. En total, Estados Unidos gasta 6 billones de dólares anuales en reforzar su frontera sur. Véase Henry C. K. Liu, "Militarism and the War on Drugs", *Asia Times*, 18 de marzo de 2005, p. 1.

<sup>11</sup> El número de migrantes que muere al tratar de pasar la frontera entre Estados Unidos y México se duplicó entre 1995 y 2005, según el informe de la United States Government Accountability Office (U.S.

GAO) (Oficina de Transparencia Gubernamental de Estados Unidos). De hecho, el número de muertos se ha incrementado a pesar de la puesta en marcha de la Iniciativa de Seguridad Fronteriza, adoptada en 1998 para reducir accidentes y muertes entre los migrantes. El informe de dicha iniciativa señala que entre 1998 y 2005 las muertes por inmigración subieron de 266 a 472. "Las muertes relacionadas con el cruce ilegal de la frontera se han duplicado desde 1995", según se señala en el informe de la U.S. GAO presentado al honorable Bill First, Líder de la Mayoría en el Senado de Estados Unidos, en agosto de 2005.

<sup>12</sup> El FIOB se fundó en la década de 1990 como una organización social que trabajaba en comunidades indígenas del estado de Oaxaca, principalmente en la región Mixteca y en los Valles Centrales, y en la Sierra Sur, así como en Baja California y California, en Estados Unidos. Ahora se han integrado indígenas de distintas regiones del país, por lo que cambió su nombre de Frente Indígena Oaxaqueño Binacional a Frente Indígena de Organizaciones Binacionales. El FIOB es pionero en el campo político transnacional, ya que brega por nuevas maneras de imaginar los espacios de participación política más allá de las fronteras nacionales e incorpora el carácter binacional, abarcando a las comunidades de origen y las de destino en Estados Unidos.



Mayte Blackwell

Taller del FIOB. Los Ángeles, 2005.

de diferenciación social en la que se les reconocía como indígenas (con sus correspondientes formas de discriminación) se encuentran ahora incorporados a una categoría indiferenciada de “mexicanos” o “guatemaltecos” (con sus propias formas de discriminación). La imagen que tienen los indígenas de sí mismos puede variar, sobre todo en la medida en que se adaptan a la vida en Estados Unidos. Quienes aspiran a conservar sus identidades culturales pueden enfrentar una multiplicidad de retos adicionales a los que enfrenta cualquier migrante.

### **LAS IDENTIDADES CULTURALES Y LA LEY COMO LUGARES DE RESISTENCIA Y MOVILIZACIÓN POLÍTICA**

Los procesos de globalización y neoliberales antes descritos tienen consecuencias múltiples y en ocasiones contradictorias para los hombres y mujeres de los tres países incluidos en este trabajo. Como ya hemos señalado, la redefinición de las relaciones indígenas-Estado ha tenido efectos negativos. No obstante, también ha abierto espa-

cios para que los pueblos indígenas se definan a sí mismos y conciban su futuro. El potencial emancipatorio o regulatorio que pueden tener para los pueblos indígenas las políticas de reconocimiento cultural y las reformas legislativas que éste conlleva dependen, en buena medida, del contexto social particular y no siempre implican procesos mutuamente excluyentes que sean completamente regulatorios o completamente emancipatorios (De Sousa Santos, 1998).

Al menos en América Latina, el multiculturalismo neoliberal ha materializado algunas de las demandas más sentidas de los pueblos indígenas (la oficialización de las lenguas indígenas, la educación bilingüe y bicultural, el reconocimiento de derechos colectivos, entre otras). La tendencia a reducir el Estado que promueve el neoliberalismo y las políticas de ajuste estructural han derivado también en la apertura de espacios para las prácticas de justicia indígena. La descentralización de los sistemas de justicia resultó en el reconocimiento e incluso en la promoción del llamado “derecho indígena”, incluyendo la creación de juzgados indígenas financiados por el Estado (Sieder, 1999, 2002 y 2007; Hernández y Ortiz, 2005; Sierra 2005 y 2007). Estas

reformas fueron la respuesta a viejas demandas indígenas por el reconocimiento legal y político. En muchos casos estos espacios legales han sido abiertos a las autoridades indígenas, pero con jurisdicciones muy limitadas. No obstante, los nuevos espacios oficiales han permitido la renovación de las prácticas legales indígenas y han influido en que tradiciones y costumbres particulares —a su vez en constante proceso de reelaboración— sean incorporadas como dimensiones legítimas de los procedimientos legales. Investigaciones y discusiones previas de integrantes del proyecto sugieren que la justicia indígena es una construcción híbrida que incorpora referentes tomados tanto de la tradición como del Estado (Sierra, 2004b). En otras palabras, las instituciones de prácticas y justicia indígenas son espacios de “interlegalidad” que afectan las formas en que se construye y reproduce la legalidad indígena.

Si bien es cierto que estas formas de reconocimiento estatal han significado victorias importantes para los pueblos indígenas, son, con todo, resultado de políticas estatales: en general son limitadas y pueden funcionar en la medida en que se circunscriben a los parámetros definidos por el Estado. Sin embargo, a pesar de sus actuales limitaciones, también creemos que los avances logrados tienen un potencial que en el futuro puede representar un desafío imprevisto en la confrontación del neoliberalismo e incluso contribuir con procesos antisistémicos de transformación social.

Además, el neoliberalismo ha generado respuestas que caen fuera de la esfera del Estado y que conforman procesos importantes para los pueblos indígenas. Por ejemplo, en México, el levantamiento zapatista iniciado el 1º de enero de 1994 en abierto desafío al Tratado de Libre Comercio de América del Norte y a la política neoliberal, cambió dramáticamente el panorama político mexicano, colocando a los indígenas en la palestra de la atención nacional y consolidando el derecho de sus pueblos a renegociar su relación con el Estado. Un sinfín de luchas dispersas pudo conjugarse en un movimiento indígena nacional en los años posteriores al levantamiento; en él, las mujeres indígenas, alentadas por la apertura del debate generado gracias a la promulgación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas, unieron esfuerzos para discutir la forma en que las normas de género dentro de sus culturas pueden ser

modificadas cuando oprimen a las mujeres. Los impactos más extremos de las políticas neoliberales han empujado a los pueblos indígenas a reactivar viejas redes de solidaridad y a generar nuevas, a escala nacional e internacional, con el fin de poner en marcha estrategias colectivas que confronten las dinámicas de desintegración comunitaria y cambio cultural. Esto no sólo ha transformado a los pueblos indígenas en interlocutores más fuertes frente al Estado, sino que ha significado una contribución a la resistencia global al neoliberalismo.

A la par de los procesos por los cuales se han abierto nuevos espacios a la justicia indígena (juzgados indígenas, juzgados de paz, mediación, agencias especializadas en derechos indígenas, etc.), observamos también nuevas experiencias de justicia indígena, renovada y más autónoma, surgidas al margen del Estado, ya sea en directa confrontación con él (como las Juntas de Buen Gobierno del EZLN) o en complejos sistemas de negociación/tensión con las autoridades oficiales (como en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero, en México, y en las Alcaldías Indígenas guatemaltecas). En estos nuevos espacios de legalidad se desarrollan formas revitalizadas y resignificadas de justicia que aspiran a ser respetuosas de los contextos culturales, las identidades y las creencias locales. En lo que respecta a las autoridades comunitarias de Guerrero, se trata en efecto de la construcción de procesos regionales de autonomía que disputan la jurisdicción del Estado. Catalogadas como ilegales por la normatividad del Estado, su legitimidad proviene del apoyo decidido de las comunidades y sus asambleas regionales.

En lo que atañe a los espacios legales de las tribus indias americanas en Estados Unidos, se pueden observar procesos y prácticas jurídicas que fortalecen la idea de un “pluralismo legal igualitario” (Hoekema, 1998)<sup>13</sup> en jurisdicciones amplias, como parte de una relación de igualdad soberana que mantiene algunas tribus con el Estado. Además, dentro de un marco legal muy específico del contexto estadounidense, algunas tribus que acumularon ca-

<sup>13</sup> Hoekema utiliza el término “pluralismo legal igualitario” para referirse a los sistemas legales que formalmente reconocen a otros sistemas de justicia no oficiales en condiciones de autonomía y que establecen reglas para la articulación de ambos sistemas (véase Hoekema, 1998).

pital recientemente, a través de la industria del juego o en actividades semejantes, han creado nuevos espacios de justicia. Muchas tribus han usado sus recursos para, de manera activa, revitalizar sus culturas, un proceso que involucra la reflexión histórica, la recuperación de la lengua, ceremonias, eventos culturales y cosas semejantes (que, por supuesto, incluye cubrir las necesidades de servicios sociales de los miembros de la tribu). El ámbito legal ha sido parte de esta recuperación cultural, como puede verse en el caso de la nación chickasaw, que recientemente instituyó los Tribunales de Paz, en los cuales se resuelven conflictos con base en las “tradiciones, costumbres y cultura” chickasaw<sup>14</sup>. Estas tradiciones y costumbres, como las de todos los pueblos indígenas, son resultado de una reelaboración continua, y aquellas puestas en práctica en los Tribunales de Paz representan una interpretación de la historia tribal y una forma de entender este momento histórico en particular.

Lo que sí queda claro en el contexto de nuestras discusiones comparativas es que los pueblos indígenas, las comunidades y organizaciones recurren a toda la gama de procedimientos legales para alcanzar diversos propósitos en la construcción y defensa de sus culturas. Éstos incluyen el fortalecimiento o “revitalización” de las justicias indígenas; el uso de normas y mecanismos legales dominantes; la confrontación con y la apropiación de las instituciones y lenguajes legales; el establecimiento de formas de justicia autónomas fuera de los parámetros legales formales, así como casos de litigio estratégico, tanto dentro de las cortes nacionales como más allá de ellas (por ejemplo, a través del Sistema de la Corte Interamericana de Derechos Humanos).

Las identidades culturales y la reformulación de la ciudadanía cultural han jugado un papel fundamental en la reconstitución de las comunidades y de los lazos colectivos, en respuesta a este momento específico de la globalización. De manera manifiesta, en los tres países analizados se pueden encontrar procesos de movilización política de identidades culturales, por lo general enmarcados como exigencias legales de reconocimiento y redistribución. Hay

una creciente tendencia entre los pueblos indígenas, en particular entre los intelectuales orgánicos de sus movimientos, a reflexionar sobre sus prácticas culturales —antes concebidas como parte de la vida misma— y a sistematizar, teorizar y filosofar sobre dichas prácticas.

Las negociaciones de género tienen lugar en este proceso de examinar, nombrar y definir sus culturas. Si consideramos que las culturas se encuentran sujetas a un proceso de cambio permanente, el hecho de concebir una práctica cultural específica como “tradicional” le infunde un valor simbólico particular, más que hacer referencia a su temporalidad. En el momento en que una práctica se concibe como “tradicional”, simultáneamente se altera el contenido de su práctica. “Las categorías culturales tales como la tradición tienen un carácter reflexivo: son inventadas mientras son vividas y pensadas; la conciencia que se tiene de ellas como categorías afecta su contenido” (Linnekin, 1983: 250).

Cabe destacar que los Estados también movilizan ideas particulares de “cultura”<sup>15</sup>, en especial en relación con las demandas sobre derechos de género y derechos indígenas. En una variedad de contextos, los Estados han utilizado definiciones de cultura indígena con la intención de limitar los tipos de derechos a los que pueden aspirar los pueblos indígenas. Por ejemplo, en México se ha argumentado que la “cultura indígena” es esencialmente antidemocrática, por lo cual se debe impedir la autonomía de los pueblos indígenas, so pena de afectar los derechos individuales que, como ciudadanos de un Estado mayor, tienen sus miembros (Bartra, 1997; Krauze, 1999). Si las prácticas tradicionales violan los derechos individuales que reconocen las leyes nacionales e internacionales a las mujeres, entonces el Estado debe proteger a las mujeres de sus culturas. Este argumento paternalista —con frecuencia oportunista— pierde de vista tanto la fluidez de las

<sup>14</sup> Tomado de la página oficial de la nación chickasaw, en línea: <[http://www.chickasaw.net/government/256\\_1989.htm](http://www.chickasaw.net/government/256_1989.htm)>.

<sup>15</sup> Si bien no se ocupa de las prácticas del Estado sino de la Organización de las Naciones Unidas, es útil considerar el trabajo de Sally Engle Merry, “Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice” (2006) (publicado en la revista *Political and Legal Anthropology Review*) sobre las maneras en las que la ley reifica ciertas nociones de cultura, en particular lo que esto implica con relación al género. Otra referencia útil sobre cómo se despliegan las nociones de cultura en el ámbito del desarrollo es el trabajo de Sarah Radcliffe, *Culture and Development in a Globalising World* (2006).

prácticas culturales “tradicionales” y la perspectiva de las mujeres indígenas —que no necesariamente parte de un enfoque individualista—, como las acciones de las mujeres que luchan por cambiar las prácticas que encuentran opresivas dentro de su propio contexto cultural.

### GÉNERO, DERECHOS DE LAS MUJERES Y LEGALIDAD: HACIA UN ANÁLISIS CULTURALMENTE SITUADO

Otro de los ejes de análisis que abordamos en nuestros espacios de discusión fue la participación política de las mujeres y su impacto en la agenda de los movimientos indígenas del continente. A partir de los distintos estudios de caso pudimos constatar que las mujeres indígenas se involucran activamente en la renegociación de los roles de género y en la lucha por los derechos de las mujeres en una variedad de contextos. Por ejemplo, la experiencia de las mujeres indígenas organizadas en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) ha sido documentada por Blackwell (2000, 2004) y Hernández (2004); la de las mujeres nahuas de la Sierra Norte de Puebla por Sierra (2004a) y Terven (2004); el movimiento maya en Guatemala por MacLeod (2008); la lucha de las mujeres zapatas de Chiapas por generar derechos para las mujeres como parte de la lucha indígena ha sido analizada por Hernández (1998a, 1998b) y Speed, Hernández Castillo y Stephen (2006); la lucha de las mujeres nativo-americanas por legitimar nuevas tradiciones no excluyentes dentro de sus comunidades y en el marco de sus leyes tribales nos fue expuesta por la abogada ojibwa Maureen White Eagle<sup>16</sup>; también Ramírez (2007) ha analizado el papel de las mujeres nativo-americanas en la formación de comunidad en torno a sus identidades culturales en contextos urbanos; asimismo, Odilia Romero (véase la sección de Testimonios en este número) ha contribuido a la comprensión del papel de las mujeres indígenas en comunidades migrantes binacionales y sus luchas por justicia social en Estados Unidos. Queda claro que las mujeres indígenas, lejos de ser “ví-



Ricardo Ramírez Arróla

Abuela retornada del refugio en México. Suchitepéquez, Guatemala, 1999.

timas de su cultura”, como quisieran hacer creer algunos discursos públicos, desempeñan un importante papel en sus comunidades y organizaciones en la lucha a favor de los derechos culturales y la justicia social, al tiempo que renegocian la cultura y la justicia dentro de ellas.

Claro está que los discursos y las prácticas sobre los derechos de las mujeres también corren el riesgo de ser apropiados por las instituciones neoliberales y ser desprovistos de sentido; ejemplos de esto son la apropiación y cambio de sentido de conceptos como “género”, “participación” y “empoderamiento” que han hecho el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. En este proceso contradictorio, la organización y la movilización de las mujeres pueden abrir espacios para crear vidas más justas para las indígenas, a la vez que imponen conceptos eurocéntricos de sujeto social y derecho que bloquean otras epistemologías no occidentales.

Siguiendo las propuestas teóricas de Boaventura de Sou-

<sup>16</sup> Véase *Ojarasca*, núm. 121, mayo de 2007, suplemento de *La Jornada*.

sa Santos (1997, 1998), se puede decir que los discursos y prácticas relacionados con los derechos de las mujeres desempeñan un papel de globalismo localizado, es decir, conocimiento local que ha sido globalizado (Hernández Castillo, 2008). Las instituciones neoliberales buscan propagar formas particulares de mirar al individuo libre y racional, al sujeto de derecho, así como una forma de entender la igualdad y la libertad que provienen de un tiempo y lugar específicos: la Ilustración europea. En este sentido, son conocimientos locales que se han globalizado de manera exitosa. Estos conceptos se han vuelto los imperativos de organismos internacionales que, a través de la gestión de los Estados-nación, las agencias internacionales de ayuda y las organizaciones feministas no gubernamentales (con frecuencia fundadas por esas mismas agencias de ayuda), han impuesto un concepto de igualdad de género basado en nociones occidentales.

Sin embargo, varios de los casos discutidos en este proyecto sugieren que, a pesar del poder económico y político que subyace a dichas definiciones liberales universalizantes sobre los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido apropiados y reconceptualizados por mujeres indígenas organizadas que luchan por relaciones más justas entre hombres y mujeres. Sus definiciones trascienden el individualismo occidental e incluyen concepciones de una vida digna que va más allá de los derechos a la propiedad, y una de equidad que no sólo incluye la complementación entre géneros, sino también entre los seres humanos y la naturaleza (Hernández Castillo, 2008; Macleod, 2008). Un movimiento continental de mujeres indígenas también está transnacionalizando estas visiones alternativas sobre los derechos de las mujeres que reivindican la cosmovisión indígena como lugar de resistencia, cuya expresión más visible es la coordinadora internacional llamada Enlace Continental de Mujeres Indígenas (Blackwell, 2006). En este sentido, vemos una forma de cosmopolitanismo (De Sousa Santos, 1997), un concepto que refiere a la organización transnacional desde abajo, que confronta tanto a los localismos globalizados como a los globalismos localizados.

El análisis de estos discursos y prácticas emancipatorias no implica que no reconozcamos la manera profunda en la que las ideologías excluyentes de sexo/género han mar-

cado las vidas cotidianas de las mujeres, organizadas o no. La persistencia de la violencia intrafamiliar, así como de sistemas normativos y formas de derecho indígena que ignoran o justifican dicha violencia, refleja la tenacidad de la violencia contra las mujeres indígenas. Simplemente pretendemos destacar las variadas formas en que las mujeres indígenas luchan contra estas injusticias y cómo en el proceso confrontan los discursos que, a pesar de ser útiles e importantes para estas luchas, pueden cometer nuevas formas de violencia contra las mujeres, al borrar sus propias nociones de género y de ser sujeto.

Los procesos legales están marcados por las relaciones de género, tanto en términos de las propuestas y construcciones oficiales como en las respuestas locales que han forjado. En el marco de estos contextos diferentes, el peso de los derechos humanos y el género es evidente; de hecho, con frecuencia se les inscribe en las reformas legales mismas como medio para limitar la autonomía y la jurisdicción indígena. No obstante, estas ideologías también son impugnadas por las mujeres indígenas y por sus organizaciones, en un trabajo en diversos espacios locales y transnacionales. Los procesos de reconstrucción y renovación de las justicias indígenas dentro de los actuales contextos de globalización y transnacionalismo también generan una mayor presencia de las mujeres indígenas en los espacios de la ley, las cuales exigen sus derechos y cuestionan las ideologías de género establecidas. Las demandas de género dentro del campo de la justicia indígena constituyen retos teóricos y prácticos importantes que cuestionan las perspectivas esencialistas de la cultura y los derechos, al tiempo que subrayan problemas importantes sobre cómo garantizar los derechos fundamentales de las mujeres.

En los tres países encontramos que en el espacio de la justicia comunitaria, o justicia tribal en el caso de Estados Unidos, se está dando este replanteamiento de “las tradiciones y costumbres” desde las mujeres. En varios de los casos los procesos organizativos de las mujeres indígenas las han llevado a incidir o a participar de manera directa en los espacios de justicia comunitaria. Se trata de experiencias incipientes, cuyo análisis no podría ser generalizado para todas las regiones indígenas, pero que sí están teniendo una importancia simbólica en los nuevos discursos e imaginarios en torno al derecho indígena.

El llamado derecho indígena está siendo reformulado en muchas comunidades de los tres países, en diálogo con el derecho nacional e internacional, y en el caso de las regiones zapatistas, con la nueva normatividad revolucionaria. Se trata de procesos difíciles, llenos de contradicciones, pero que nos hablan de la flexibilidad e historicidad de la justicia comunitaria y confrontan cualquier perspectiva esencialista de los sistemas normativos indígenas. Se trata de experiencias que reivindican la justicia comunitaria indígena y el derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero no se reivindica un derecho indígena estático de origen milenario cuyos preceptos no se pueden modificar, sino que se reivindica un derecho propio de carácter procesual que ha ido cambiando con el tiempo y que es capaz de incorporar y enriquecerse con la experiencia y las reflexiones de las mujeres indígenas organizadas.

### **INTERNACIONALISMO INDÍGENA Y TRANSNACIONALIZACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES**

28 ◀

Como ya se ilustró de manera extensa en las secciones anteriores, la reestructuración de la economía global ha desatado procesos nacionales y transnacionales que han impactado profundamente en las comunidades indígenas. El movimiento de personas, discursos y prácticas a través de las fronteras nacionales influye en la forma en que se reconstituyen los lugares de la ley y en cómo se formulan las demandas sobre sus derechos políticos y culturales. Cada vez con más frecuencia, los pueblos indígenas hacen uso de los foros internacionales y se organizan en redes transnacionales para la defensa de sus culturas y la promoción de sus metas.

Desde finales de la década de 1970, los pueblos nativo-americanos en Estados Unidos han adquirido mayor presencia en la escena internacional, sobre todo en la Organización de las Naciones Unidas, después de que los constantes bloqueos por medio de la violencia del Estado, el acoso del FBI y la infiltración del Counter Intelligence Program (Cointelpro) hicieron evidente para el Movimiento Indio Americano (AIM) que el gobierno de Estados Uni-

dos era incapaz o no deseaba responder a sus exigencias de justicia<sup>17</sup>.

En Guatemala, la resistencia indígena y la revitalización de las culturas como respuesta al genocidio realizado por el Estado guatemalteco antes de los Acuerdos de Paz firmados en diciembre de 1996 ligó a las comunidades indígenas a las redes de derechos humanos internacionales y a los movimientos de solidaridad.

La celebración del Quinto Centenario del llamado “descubrimiento” de América por Cristóbal Colón en 1992 fue un parteaguas a escala continental que unió en una misma protesta a los pueblos indígenas. Ese año también estuvo marcado por la celebración de la entrega del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum. Se formaron varias redes continentales para unir el norte con el sur: “gente del águila real y del cóndor”, gracias a una concepción transnacional del indígena en torno a Abya Yala, el vocablo kuna para denominar al continente americano.

En México, el levantamiento zapatista de 1994 generó un movimiento social transnacional en contra del neoliberalismo y a favor de los derechos indígenas que movilizó a decenas de miles en cinco continentes. Buena parte de este activismo sigue el patrón tipo búmeran descrito por Keck y Sikkink (1998) en su innovador estudio sobre las redes de apoyo transnacional en las que los actores que han sido bloqueados por sus propios gobiernos buscarán unir fuerzas con otros actores no estatales, con organizaciones no gubernamentales internacionales y con redes transnacionales a fin de golpear “de regreso” a su Estado como si de un búmeran se tratara, y lograr así el tipo de presión que no pueden ejercer desde sus propios contextos domésticos a causa de su marginalidad.

El estudio de los movimientos sociales transnacionales se ha complicado por la tendencia de los académicos a hablar sobre la globalización en términos que colapsan “el régimen internacional de libre comercio, la regulación de la economía nacional y la privatización, el auge del siste-

<sup>17</sup> Para conocer la historia del activismo del Movimiento Indio Americano en el sistema internacional véase Dunbar Ortiz (1984); para conocer las campañas de activismo internacional más actualizadas véase Brysk (2000). El Programa de contrainteligencia Cointelpro fue desarrollado por el FBI. Su propósito era investigar, infiltrar y desarticular las organizaciones políticas disidentes que operaban en Estados Unidos.

ma global de comunicaciones, la internacionalización de autoridades públicas y el incremento en los enlaces internacionales entre actores no estatales” (Tarrow, 2005). Sin embargo, activistas de origen indígena en Estados Unidos, México y Guatemala han estado involucrados en diversas formas de resistencia al libre comercio, la desregulación y la macroeconomía neoliberal que utiliza estas ligas. En particular, han tomado ventaja de la Organización de las Naciones Unidas como foro para reclamar justicia en el marco del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre derechos de pueblos indígenas y tribales para sustentar sus reclamos de justicia en términos globales, con lo cual localizan lo que aparece como discursos globales<sup>18</sup>. Además, los indígenas activistas han adoptado una “lógica de identidad/solidaridad (Álvarez, 2000) con otros actores indígenas en las redes transnacionales, por ejemplo mediante los encuentros y declaraciones de pueblos indígenas (Burguete Cal y Mayor, 2007), redes que también han sido fundamentales para las mujeres indígenas que luchan por dejar atrás las múltiples formas de opresión (Blackwell, 2006).

Con frecuencia se concibe el transnacionalismo con base en las experiencias de los migrantes que cruzan las fronteras del Estado-nación y crean nuevas familias y comunidades transnacionales, que a su vez transforman las comunidades “de aquí y de allá”. Éste ha sido definido como “un proceso por el cual los migrantes forjan y sostienen relaciones sociales de múltiples cruces con las que ligan sus sociedades de origen y asentamiento” (Basch, Schiller y Blanc, 1993: 7). Como ya hemos visto, este proceso afecta en particular a un grupo de migrantes: los indígenas, quienes no sólo luchan por conservar relaciones sociales sino también prácticas y entendimientos culturales.

En contraste, otros han definido el transnacionalismo colocando la experiencia de los pueblos indígenas en el centro, al considerarlo como un proceso indígena (Ramírez,

2007). En esta definición, el transnacionalismo es el proceso por el cual los pueblos indígenas conservan una noción de colectividad y una identidad indígena dentro de la diáspora nativa. La activista paiute Laverne Roberts sostiene que los centros urbanos actúan como ejes de una rueda en la que los pueblos indígenas se organizan sin perder conexión con sus comunidades ancestrales gracias a los viajes, las llamadas telefónicas y otros procesos. En otras palabras, Roberts argumenta que los rayos que van del centro a la periferia mantienen a los indígenas ligados con sus allegados en los lugares de origen. Por ende, este mecanismo eje no sólo fortalece el sentido de cultura, comunidad e identidad de los pueblos indígenas, sino además su activismo político y social (Ramírez, 2007).

Por lo antes dicho, el transnacionalismo incluye tanto lo que Saskia Sassen llama “las ciudades globales”, como las viejas o menos visibles formas de transnacionalismo, tales como la urbanización de los pueblos indígenas de América Latina o los aún más antiguos días de las “reubicaciones”, cuando el gobierno estadounidense diseñaba políticas de “destribalización” por medio de la urbanización y la asimilación. Este tipo de transnacionalismo atenta contra la idea de que las migraciones de nativos/indígenas a las ciudades debía significar, a la larga, la desarticulación y la pérdida de la identidad, la comunidad y la cultura indígenas. Esta perspectiva es particularmente útil para entender las formas en que las activistas indígenas han creado ejes transnacionales que no sólo dan soporte a su propio sentido de identidad indígena en los periodos de diáspora sino que las alientan a reclamar su voz y sus derechos en ambientes sexistas.

El modelo eje-rayos también permite entender la experiencia de las mujeres indígenas de México que crean comunidades transnacionales tanto en las regiones expulsoras como en las receptoras, así como la forma en que cambian los conceptos sobre el género en ambos procesos de migración y de organización para formar organizaciones de la sociedad civil transnacionales (Fox y Rivera-Salgado, 1994). Durante nuestras discusiones exploramos con frecuencia las formas en que las mujeres indígenas fortalecen y expanden sus demandas al ganar liderazgo en organizaciones indígenas transnacionales, como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), y en sus viajes

<sup>18</sup> Vale la pena notar que Estados Unidos no ha suscrito el Convenio 169 de la OIT, ni tampoco respaldó la declaración sobre pueblos indígenas de la ONU, aprobada por la asamblea general de la misma en 2007. Esta política estadounidense de rechazo a los convenios de derechos humanos internacionales condiciona su manera de insertarse en foros internacionales de lucha por los derechos de los pueblos indígenas en la ONU y demás instancias de *lobby* internacional.

para conectar las comunidades oaxaqueñas con las de asentamiento.

Además, al igual que el flujo cultural creado por la profunda redefinición de las relaciones Estado-pueblos indígenas en las cuales los líderes indígenas, las comunidades y las organizaciones están repensando y redefiniendo las prácticas culturales, la migración genera un espacio de transformación creativa de las prácticas culturales. Por ejemplo, los procesos de migración no sólo transforman las prácticas y costumbres tradicionales sino que permiten recuperar las identidades indígenas, tanto al atravesar una frontera como al entrar en los espacios urbanos del país de origen. La misma necesidad de conservar la cultura lleva a reflexionar sobre las prácticas culturales, algo innecesario en las comunidades de origen. Los migrantes deben considerar de manera consciente qué son sus prácticas y tradiciones, qué significan, y qué es lo más importante en ellas.

A su vez, dichas organizaciones transnacionales y organizaciones no gubernamentales se convierten en mediadores para hacer valer y construir las demandas sobre derechos alternativos y ciudadanía. Muchas organizaciones se vuelven vehículos para la resolución de problemas y facilitan el empoderamiento comunitario y el desarrollo de capacidades (es el caso del Centro Legal de La Raza en Oakland, y Maya Visión y FIOB en Los Ángeles)<sup>19</sup>. En un mundo como el de los migrantes, en el que la presencia del Estado es temida o desconocida, las instancias de mediación no sólo fomentan formas de democracia participativa sino que forjan nuevas nociones de pertenencia y ciudadanía. Aquí, el concepto de eje nos ayuda a ver cómo la diáspora indígena latinoamericana utiliza dichos espacios organizativos como ejes que permiten revitalizar y rediseñar la identidad indígena y las técnicas de sobrevivencia. A diferencia de las redes de migrantes que mencionan otros autores, el concepto de ejes implica nociones más circulares de conectividad que nos permiten enfocar

las formas en que las organizaciones fungen como fuentes de mediación que unen a las personas en forma radial.

También las formas alternativas o confrontacionales de pertenencia o ciudadanía descritas por varias de las participantes son procesos con una carga de género. En la construcción de estas formas de pertenencia, los movimientos sociales que siguen la veta migratoria están en constante creación y rediseño de sus culturas. Grupos como el FIOB y Maya Visión han dado pasos importantes en la promoción de un mayor balance en la proporción entre hombres y mujeres tanto en la membresía como en la estructura organizativa de los grupos. Probablemente estos movimientos sugieren un giro hacia una representación más igualitaria en cuestión de género y una apertura de los espacios a los que antes no tenían acceso las mujeres. No obstante, estos giros en las relaciones de género pueden resultar regresivos en tanto fortalezcan los roles de género tradicionales. Con todo, al mismo tiempo tienen el potencial de poner en duda la validez de las jerarquías de género o los discursos culturales que esencializan los roles sociales de género. Las investigaciones de Juan Herrera en Oakland, por ejemplo, examinan las organizaciones mayas que son dirigidas casi exclusivamente por hombres, mismas que, en ocasiones, defienden posiciones al interior de la organización machistas o autoritarias que pueden ser insensibles a las formas alternativas de concebir el liderazgo o las necesidades colectivas. Al mismo tiempo, estos hombres han dado pasos importantes para abordar las necesidades de género de las mujeres, al enfrentar la problemática de la violación a través de la espiritualidad maya. De hecho, el Grupo Maya de Oakland no sólo ofrece este servicio a las mujeres mayas, sino también a mujeres mestizas aliadas a la organización. Estos ejemplos revelan las contradicciones y ambivalencias inherentes al proceso de transición de género.

La primacía en el mercado laboral y la particular inserción de los hombres en el sistema económico son factores que afectan las relaciones de género y la manera en que los migrantes entienden su propia masculinidad. Pero las nociones masculinas de género también están racializadas. Estos hombres habitan cuerpos indígenas que cargan el estigma de lo femenino dentro del imaginario ladino de la masculinidad. Con frecuencia son estigmatizados por

<sup>19</sup> Se trata de organizaciones no gubernamentales integradas por indígenas migrantes cuyo propósito es dar apoyo legal y/o asesoría a otros indígenas migrantes. Maya Visión está constituida por indígenas mayas-guatemaltecos y fue una de las organizaciones con las que se establecieron diálogos políticos en el marco del seminario realizado en Los Ángeles.



Ricardo Ramirez Arriola

Ex combatiente de la guerrilla (URNG) a diez años de la Firma de la Paz. Chimaltenango, Guatemala, 2006.

► 31

sus compatriotas ladinos por ser de estatura baja, como si esto afectara su capacidad para realizar labores físicas fuertes. Procesos semejantes, en los que las cambiantes nociones de masculinidad y raza se intersectan con las prácticas laborales, pueden ser comprendidos en las variaciones estructurales sociales y económicas que dependen de la globalización neoliberal.

Es indudable que los procesos migratorios impactan de manera diferenciada a hombres y mujeres, por lo que pueden desestabilizar o reestructurar las jerarquías de género dependiendo del contexto (véase Suárez-Navaz, 2005; Barrera y Oehmichen, 2000; Hondagneu-Sotelo, 1994). En tres de los estudios de caso enfocados en el contexto transnacional encontramos, por una parte, nuevos liderazgos femeninos que confrontan los acuerdos domésticos a través de su participación en la esfera pública o bien presionando para que las demandas de género sean incluidas en la agenda de sus organizaciones (como el FIOB). Pero también, en otros casos, como resultado del racismo,

la exclusión por parte de la cultura dominante y el prejuicio anti indígena que predomina en las comunidades de migrantes de origen mestizo/ladino mejor establecidas en los países receptores, encontramos un reforzamiento del papel tradicional de las mujeres (como ocurre en Maya Visión), que igual puede empoderar a las mujeres como consolidar su papel subordinado.

Muchas comunidades indígenas han redescubierto sus propias identidades en el proceso migratorio pues éste hace que los mecanismos culturales de pertenencia sean decisivos para la formación de comunidad. Sin embargo, los significados y tradiciones tienden a fijarse en construcciones nostálgicas de la cultura indígena, con lo cual se entronizan los roles de género. Con todo, en Guatemala, las mujeres mayas promueven la igualdad de género a través de valores mayas como la complementariedad, la dualidad y el equilibrio, creando así estrategias novedosas que pretenden confrontar el esencialismo tradicional con los derechos (Macleod, 2008; Sieder y Macleod, en este número).

En México, las mujeres indígenas han retomado la revitalización cultural democrática de base que admite el cambio permanente en las culturas indígenas. Las mujeres indígenas migrantes y sus familias se mueven en esta tensión, ya que muchas de las activistas movilizan a la vez discursos conservadores de los espacios organizativos y comunitarios, y discursos emancipatorios que se apropian y formulan en el marco de nuevas redes transnacionales.

## CONCLUSIONES

El proyecto en el que nos basamos para el análisis presentado en este texto implicó un diálogo colaborativo entre actores sociales diversos, a lo largo de dos años, en torno a la experiencia de los pueblos indígenas, en particular de las mujeres, en el marco del neoliberalismo de Estados Unidos, México y Guatemala. El propósito de este trabajo es compartir con el público interesado las reflexiones colectivas surgidas en ese periodo. Como se señaló, no realizamos trabajo de campo nuevo como parte de este proyecto, sino que nos reunimos para compartir las experiencias de investigación previas y, en ocasiones, nuestro entendimiento como actores políticos involucrados en las dinámicas que discutimos. Creemos que estas reflexiones fortalecen nuestro conocimiento sobre los temas abordados en distintas maneras, ante todo porque representan uno de los primeros esfuerzos por comparar sistemáticamente la experiencia de los pueblos indígenas de Latinoamérica con la de los nativo-americanos de Estados Unidos y con la de los migrantes que se mueven en ambos contextos.

Si bien hay divergencias destacables tanto en la experiencia histórica como en la relación de los indígenas con el Estado, también encontramos traslapes importantes a los que nos abocamos en este texto. Un mejor entendimiento de estas experiencias puede contribuir, potencialmente, a mejorar las redes de solidaridad y a formas compartidas de lucha a favor de los pueblos indígenas en todo el continente.

Asimismo, creemos que el abordaje de colaboración de este proyecto nos permitió alcanzar análisis que abrevan de distintas voces e incluyen distintos conocimientos (no sólo académicos) y que, por ende, nos permitió también

aproximarnos a la producción de conocimiento que no genera más violencia para los indígenas no académicos al privilegiar formas ajenas de conocimiento sobre su experiencia. Es probable que este proceso no pueda darse por concluido y que esté forjado sobre contradicciones y tensiones, pero al lidiar con tales dificultades como parte del proyecto alcanzamos entendimientos claros y muchas veces compartidos. Pensamos que en el futuro los proyectos de investigación encontrarán la colaboración—del tipo que sea posible, en las condiciones particulares de investigación— muy benéfica, tanto en términos de hacer investigación con los oprimidos en forma ética como en términos de la calidad de la investigación resultante.

## Bibliografía

- Álvarez, Sonia E., 2000, "Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America", *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, vol. 1, núm. 1, pp. 29-67.
- Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (coords.), 1999, *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), 2000, *Migración y relaciones de género en México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, GIMTRAP, México.
- Bartra, Roger, 1997, "Violencias indígenas", *La Jornada Semanal*, núm. 130, México, pp. 8-9.
- Basch, Nina, Linda Glick Schiller y Cristina Blanc (eds.), 1993, *Nations Unbound: Transnational Project, Postcolonial Predicaments, and De-territorialized Nation States*, Routledge, Nueva York.
- Bastos, Santiago (comp.), 2008, *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.
- Biolsi, Thomas, en prensa, *Deadliest Enemies: Law and the Making of Race Relations On and Off Rosebud Reservation*, University of California Press, Berkeley (versión proporcionada por el autor, julio de 2007).
- Blackwell, Maylei, 2000, *Geographies of Difference: Mapping Multiple Feminist Insurgencies and Transnational Public Cultures in the Americas*, tesis de doctorado, Universidad de California, Santa Cruz.
- , 2004, "(Re)ordenando el discurso de la nación: El movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la

- autonomía”, en Natividad Gutiérrez Chong (ed.), *Mujeres y nacionalismo. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 193-234.
- , 2006, “Weaving in the Spaces: Transnational Indigenous Women’s Organizing and the Politics of Scale”, en Shannon Speed, R. Aída Hernández y Lynn Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin.
- Brysk, Alison, 2000, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford University Press, California.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, 2007, “Cumbres indígenas en América Latina: recuento de una tradición política”, *Memoria*, núm. 220, junio, pp. 31-35.
- Cojtí, Waqí Q’anil Demetrio, 2005, *Ri K’ak’a’ Saqamaq’ pa Iximulew. La difícil transición al Estado multinacional (el caso del Estado monoétnico de Guatemala)*, Cholsamaj, Guatemala.
- Cumes, Aura y Santiago Bastos (coords.), 2007, *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 1, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Cholsamaj, Guatemala.
- Dávalos, Pablo (comp.), 2005, *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Dunbar Ortiz, Roxanne, 1984, *Indians of the Americas: Human Rights and Self-Determination*, Praeger, Nueva York.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera Salgado (eds.), 2004, *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US-Mexico Studies, Universidad de California, La Jolla, California.
- Glick Schiller, Nina, Linda Bash y Cristina Blanc Szanton (eds.), 1992, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Science, Nueva York.
- Hall, Bud L., 1983, “Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal”, en *La investigación participativa en América Latina. Antología*, CREFAL, Pátzcuaro, Michoacán, pp. 15-34.
- Hale, Charles R., 2002, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, pp. 485-524.
- , 2008, *Engaging Contradictions Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, University of California Press, Berkeley.
- Harvey, David, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell Press, Cambridge, Massachusetts.
- Harvey, Neil, 2001, “Globalization and Resistance in Post-Cold War Mexico”, *Third World Quarterly*, vol. 22, núm. 6, pp. 1045-1061.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998a, “Indígenas y religiosas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres?”, *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXXV, núm. 137, Guayaquil, pp. 32-55.
- , 1998b, *La Otra Palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colem, Centro Integral de Apoyo a la Mujer, México.
- , 2004, “El derecho positivo y la costumbre jurídica. Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, pp. 110-159.
- , 2008, “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia”, en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 15-45.
- y Héctor Ortiz Elizondo, 2005, “Different but Equal: Indigenous Peoples and Access to Justice in Mexico”, en David Shirk (ed.), *Reforming the Administration of Justice in Mexico*, University of California Press, San Diego, California, pp. 369-393.
- , Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), 2004, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.
- André Hoekema, 1998a, “Hacia un pluralismo jurídico de tipo igualitario”, *América Indígena*, vol. LVIII, núm. 1-2, enero-junio, 1998, pp. 261-300.
- Hondagneu Sotelo, Pierrette, 1994, *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*, University of California Press, Berkeley.
- Keck, Margaret and Kathryn Sikkink, 1998, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca.
- Krauze, Enrique, 1999, “Chiapas: The Indians Prophet”, *New York Times Review of Books*, 16 de diciembre, pp. 65-73.
- Larner, Wendy, 2000, “Theorizing Neoliberalism: Policy, Ideology, Governmentality”, *Studies in Political Economy*, núm. 63, pp. 5-26.
- Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), 2008, *Gobernar (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.
- Linnekin, Jocelyn, 1983, “Defining Tradition: Variation on Hawaiian Identity”, *American Ethnologist*, vol. 10, pp. 241-252.

- Macleod, Morna, 2008, "Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples. Las luchas de mujeres mayas en Guatemala", en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 127-179.
- Marti i Puig, Salvador, 2007, *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Bellaterra, Cidob, Barcelona.
- Merry, Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Peck, Jamie y Adam Tickell, 2002, "Neoliberalizing Space", *Antipode*, vol. 34, pp. 380-404.
- Postero, Nancy y Leon Zamosc (eds.), 2004, *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Sussex Academic Press, Brighton y Portland, Oregon.
- Radcliffe, Sarah (ed.), 2006, *Culture and Development in a Globalising World*, Routledge, Nueva York.
- Ramírez, Renya, 2007, *Native Hubs: Culture, Community, and Belonging in Silicon Valley and Beyond*, Duke University Press, Durham.
- Sousa Santos, Boaventura de, 1998, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, International Law Students Association, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- y Mauricio García Villegas, 2001, *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Schild, Veronica, 2000, "Neo-Liberalism's New Market Citizens: The Civilizing Dimension of Social Programs in Chile", *Citizenship Studies*, vol. 4, núm. 3, pp. 275-305.
- , 2007, "Empowering Consumer Citizens or Governing Poor Female Subjects? The Institutionalization of 'Self-Development' in the Chilean Social Policy Field", *Journal of Consumer Culture*, vol. 7, núm. 2, pp. 179-203.
- Sieder, Rachel, 1999, "Rethinking Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala", *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 1, pp. 103-118.
- , 2002, *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Londres.
- , 2007, "Derechos indígenas, reformas multiculturales y globalización legal: ¿La construcción del 'Estado de derecho' en Guatemala?", en Juan Manuel Palacio y Magdalena Candiotti (comps.), *Justicia, política y derechos en América Latina*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 63-81.
- y Morna Macleod, 2009, "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 51-72.
- Sierra Camacho, María Teresa, 2004a, "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", *Desacatos*, núm. 15-16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 126-148.
- , 2004b, *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.
- , 2005, "The Revival of Indigenous Justice in Mexico. Challenge for Human Rights and the State", *Polar*, vol. 28, núm. 1, mayo, pp. 52-72.
- , 2007, "Justicia indígena y Estado. Retos desde la diversidad", en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del tercer milenio*, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 265-294.
- Silliman, Jael, 1999, "Expanding Civil Society, Shrinking Political Spaces: The Case of Women's Non-governmental Organizations", en Jael Silliman e Ynestra King (eds.), *Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment, and Development*, South End Press, Boston, pp. 133-162.
- Speed, Shannon, 2006, "Rights at the Intersection: Gender and Ethnicity in Neoliberal Mexico", en Shannon Speed, R. Aída Hernández y Lynn Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin, pp. 203-221.
- , R. Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (eds.), 2006, *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin.
- Suárez Navaz, Liliana, 2005, "Transformaciones de género en el campo transnacional. Mujeres inmigrantes en España", *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 2, pp. 293-332.
- Tarrow, Sidney, 2005, *The New Transnational Activism*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Terven Salinas, Adriana, 2004, *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado*, tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Tuhiwai Smith, Linda, 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, Londres.
- Van Cott, Donna Lee, 2000, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Yashar, Deborah J., 2004, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.