

86

La antropología más allá de la norma

Nueva Antropología

Lilián González Chévez, El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación • **Ana Amuchástegui y Diana Reartes,** La voluntad de ser indetectable como proyecto de felicidad en mujeres viviendo con VIH en México • **Mercedes Campiglia,** Erosionar la institución • **Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez,** La pluralidad normativa del norte mexicano como objeto de estudio en la antropología • **Jorge Federico Eufracio Jaramillo,** La cultura y la política en la cultura política • **Adriana Saldaña Ramírez,** Territorio, asentamientos residenciales y migración: el caso de jornaleros indígenas de La Montaña de Guerrero en Morelos

VOL. XXX, NÚM. 86, ENERO-JUNIO DE 2017 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 86

La antropología más allá de la norma

LA PLURALIDAD NORMATIVA DEL NORTE MEXICANO COMO OBJETO DE ESTUDIO EN LA ANTROPOLOGÍA

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez*

Resumen: En este artículo se hace una interpretación del contexto de pluralidad normativa existente en el estado de Chihuahua con la intención de aproximarse a las distintas formas en las que los pueblos y comunidades indígenas demandan el reconocimiento de su derecho a la tierra y el territorio, así como a la aceptación de su identidad y sistema normativo al momento en que una persona de estas comunidades se ve involucrada en algún tipo de procedimiento ante instancias jurisdiccionales.

Palabras clave: pluralidad normativa; defensa cultural; Chihuahua.

Abstract: In this article an interpretation of the context of existing normative plurality in the state of Chihuahua is made in order to explore the various ways in which the Indigenous towns and communities demand recognition of their right to land and territory, as well as the acceptance of their identity and regulatory system when a person from this community is involved in legal proceedings.

Keywords: regulatory plurality; cultural defense; Chihuahua.

> Entre golpes de buena fortuna, he estado jugueteando con la idea de convertirte en el padrino de mi nuevo e inminente hijo. Sin embargo, antes de hacerlo oficialmente, me gustaría ver un informe notarial completo de tu activo. No quiero repetir la desdichada experiencia que tuvieron mis padres a fines del siglo XIX.
>
> Groucho Marx

INTRODUCCIÓN

En este artículo se aborda el avance teórico y metodológico que la aplicación del conocimiento antropológico, a través de los peritajes con dictamen cultural, ha alcanzado en la participación de situaciones jurídicas concretas.

La pluralidad normativa como objeto de estudio nos conduce en la investigación de las tendencias que, con motivo del reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y negros mexicanos, se van consolidando en el contexto de una nación que se reivindica como pluricultural y en la cual la identidad se funda en sus pueblos originarios.

*Maestro por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Línea principal de investigación: Administración de justicia y derechos humanos. Correo electrónico: victorvillanueva79@gmail.com

Para el caso del norte mexicano, la afirmación o negación del contexto de pluralidad normativa se manifiesta en toda su dimensión dentro de los litigios que se desarrollan en los distintos ámbitos del derecho mexicano; situaciones jurídicas en las que, con la presentación de peritajes antropológicos, la argumentación jurídica se reviste de pertinencia cultural como información sustantiva para la resolución de los casos o en su defecto para evidenciar la necesaria actualización de la rutina judiciaria.

LA PLURALIDAD NORMATIVA COMO OBJETO DE ESTUDIO

Para la ciencia antropológica, en la recapitulación de sus inicios encontramos que la vinculación entre derecho y antropología social es parte de su estructura conceptual y metodológica.

El motivo que impulsó a los precursores por el análisis comparativo entre los pueblos y sus culturas, no fue sino el interés por el "descubrimiento" para sí de los sistemas normativos de aquellos pueblos originarios persistentes durante el siglo XIX y entre los cuales los nativos americanos llegaron a considerarse el sujeto de estudio sobre el cual habría que desplegar técnicas de investigación como el derecho comparado para aproximarse a las formas jurídicas consuetudas de aquellos en las que se contenían el sistema de herencia, el parentesco, el intercambio de mujeres, la filiación y la alianza.[1]

Mientras tanto, a la par del estudio etnológico, en el desenvolvimiento de la antropología física, la arqueología y la lingüística, se exploraban las características fenotípicas de las personas y sus pueblos; los sistemas económicos precedentes al periodo de la conquista y expansión virreinal, y las estructuras generales de la lengua y el habla.

La conjunción de los elementos "descubiertos" por la aplicación de dichas técnicas a través de esas disciplinas en ciernes, permitió que una serie de pensadores y científicos del momento identificaran ciertas características socioculturales de continuidad histórica que, al permanecer en el tiempo y en aquellos lugares a los que posteriormente se les definirá como "regiones de refugio" (Aguirre, 1967), les fuera posible elaborar hipótesis respecto de la evolución biológica y social de la humanidad.

Con el paso del tiempo y la indagación científica a mayor profundidad y precisión, las hipótesis evolucionistas respecto a la vida sociocultural de los pueblos originarios fueron colocadas en su justa dimensión: se reconoce que la evolución biológica de los seres humanos como especie es una condición compartida por el conjunto de la especie misma y no por unos cuantos pueblos; en cuanto a la idea de una "evolución

[1] "La antropología empezó como la ciencia de la historia. Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes […]. Mas con el siglo XX […] se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron [aquella] pretensión científica" (Harris, 1979: 1).

social", y al reconocer que la humanidad en general comparte la misma ascendencia, se reconoce que con lo que se cuenta es con una serie de formas diferenciadas en las que los pueblos o grupos sociales se organizan para perpetuarse, persistir y reproducirse según determinados momentos de la historia y en relación con determinados ecosistemas.

Es decir, la multiplicidad de formaciones sociales, más que a las características biológicas de los integrantes de los pueblos, obedece a las formas históricas de organizar la vida en comunidad según la producción material, la política, el derecho, la religión, en tanto estas formas se despliegan para la satisfacción de las necesidades inmediatas (instintivas) o mediatas (producidas).

Y es en este sentido en el que el análisis etnológico se produce desde la intervención de abogados que incursionaron en el campo de la investigación respecto a lo étnico, motivados, en un primer momento, por la idea de allegarse de información empírica respeto del origen de la norma o el derecho como conjunto de leyes, reglas y acuerdos con trascendencia de lo social a lo jurisdiccional. En ello, la idea de que la costumbre como práctica reiterada —los pueblos de costumbre— precede y es la fuente de la norma, cobra especial relevancia y viene a "comprobar" desde el campo de la antropología que la teoría evolucionista tiene sentido en su aplicabilidad en lo social. De ahí que, aún hasta principios del siglo XXI, un porcentaje importante del personal jurisdiccional en México considere que los pueblos originarios no son portadores de derecho o sistema normativo alguno, sino por el contrario, son pueblos de tradición, uso y costumbre en los que la sistematicidad de la vida social no se ha manifestado al "grado" que les permita trascender el carácter social de la norma y hacer emerger lo jurisdiccional de la misma.[2]

Ese modelo de pensamiento no sólo es expresión de los juristas contemporáneos formados en el estudio del derecho desde la pragmática del acto jurídico; los precursores de la antropología, aunque con su análisis aportaron información sustantiva para el conocimiento antropológico, compartían esa misma perspectiva. Sin embargo, y para sorpresa de muchos, no fue sino Carlos Marx —otro abogado—, quien en 1842 publica en la *Rheinische*

[2] "La costumbre como fuente de derecho […]. La costumbre es un uso implantado en una colectividad y considerado por ésta como jurídicamente obligatorio; es el derecho nacido consuetudinariamente, el *jus moribus constitutum* […] posee dos características: 1. Está integrado por un conjunto de reglas sociales derivadas de un uso más o menos largo; y 2. Tales reglas se transforman en derecho positivo cuando los individuos que las practican les reconocen obligatoriedad, cual si se tratase de una ley […] la costumbre tiene dos elementos, subjetivo uno, objetivo el otro. El primero consiste en la idea de que el uso en cuestión es jurídicamente obligatorio y debe, por tanto, aplicarse; el segundo, en la práctica, suficientemente prolongada, de un determinado proceder […]. Cuando un hábito social se prolonga, acaba por producir, en la conciencia de los individuos que la practican, la creencia de que es obligatorio [pero], ¿en qué momento deja una costumbre de ser mero hábito, para convertirse en regla de derecho? Algunos autores sostienen que la regla consuetudinaria no puede transformarse en precepto jurídico mientas el poder público no le reconoce carácter obligatorio" (García Máynez, 1993: 61-63).

Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe (*Gaceta Renana*) una serie de textos en los que expresa su opinión en torno a los asuntos que la Sexta Asamblea de la Provincia Renana (Prusia) colocaba en la palestra como temas a los que la legislación de aquel entonces estaba obligada a dar respuesta, dado el incremento en la controversia suscitada entre la apropiación social que de manera consuetudinaria había constituido el sistema normativo de los campesinos en la Renania popular y la expansión del latifundismo auspiciado por la monarquía del momento, provocando en sí el despojo de tierras por medio del cercamiento en el que la propiedad privada soportaba su expansión.

Los tres artículos que comprenden *Los debates de la Dieta Renana* son el primer escrito que Marx pulsa para enunciar el contexto de pluralidad normativa y que muestra cómo ese posicionamiento es a su vez el primer paso en su ruptura teórico práctica con la teoría y práctica liberal del momento. Marx habla desde el liberalismo aprendido en la escolástica, pero al mismo tiempo asume una posición antiliberal que lo hace situarse concretamente en un terreno externo al pensamiento burgués. Entonces, la ruptura aquí opera en dos campos: el teórico, desde el cual Marx piensa en términos radicales cómo es el orden del mundo y de la sociedad que le tocó vivir; y el práctico, inicia su actuar radical sobre el mundo y en la sociedad concreta que le tocó vivir. Dichos textos políticojurídicos son, sobre todo, el antecedente concreto de la defensa cultural del derecho no individual, del derecho colectivo en tanto derecho de ocupación y fluctuante de la apropiación en las comunidades campesinas, multitudes políticamente pobres y socialmente desposeídas en el avance del modo de producción capitalista (Marx, 2007).

De esta manera, con sus argumentos políticojurídicos, Marx provee una arquitectura profunda del lenguaje compuesta por palabras que, como signos culturales, permiten distinguir entre la categoría analítica que se propone denominar "pluralidad normativa", en su afirmación jurídica o su negación política, de la que se desprenden conceptos operativos y analíticos que constituyen la terminología decolonial o liberadora desde donde es posible hablar de nuestro contexto americano; asimismo, la mirada marxista es el antecedente de corrientes teórico prácticas, como son: la economía moral de la multitud (Thompson, 1979); el nuevo imperialismo (Harvey, 2004); la epistemología o racionalidad ambiental (Leff, 1986); el ecologismo de los pobres (Martínez, 2005); el patrimonio biocultural de las comunidades indígenas mexicanas (Boege, 2008) y el ecosocialismo (Löwy, 2011), entre otras. Las comunidades agrarias tradicionales (rusas, eslavas, irlandesas, indias, chinas y americanas), nos sitúan ante el reconocimiento que Marx hiciera de la *obschina* (comunidad agraria rusa) como la que puede "[…] ser el punto de partida de la regeneración social […] siempre que se tomen medidas para eliminar las influencias deletéreas que desde hace tiempo ya la están desestructurando" (Marx citado por Fernández, 2009: 224). La comuni-

dad rural que defendió Marx en 1842, de la que hiciera referencia en el libro primero de *El capital*, y a la que volviera en su debate con los populistas rusos para hablarnos de su potencial revolucionario, es un tanto el Perú de principios del siglo XX del que hablaron Hildebrando Castro Pozo (1936) y José Carlos Mariátegui (1979).

En cuanto al conjunto de la teoría jurídica del Marx de la etapa que tratamos, el Derecho se presenta integrado por tres tipos fundamentales: el racional, el positivo, y el consuetudinario. El primero de estos corresponde al concepto abstracto de derecho, es decir, a su esencia universal, ética y existente como "expresión consiente de la voluntad del pueblo" y sea, por tanto, creado en ella y por ella. El segundo corresponde al escrito y se identifica con el "derecho legislado", con aquel que ha sido formulado en leyes, pero que no necesariamente corresponde al concepto de derecho racional. El tercero de estos es el "carente de forma", es el que no logra su formulación en leyes generales escritas, pero es derecho legítimo por su contenido profundamente humano.

El derecho carente de forma trata de los derechos que por tradición se expresan en los sectores o clases sociales marginales, como son el campesinado renano y, para el caso de América Latina y el Caribe, los pueblos indígenas y negros. Para Marx, el sentido jurídico de este tipo de derechos radica en la satisfacción de las necesidades primordiales de la vida de los sectores mencionados, por lo que se trata de un "derecho racional" colectivo, independientemente de que las legislaciones le den —o no— una forma general o escrita o si ha encontrado un lugar adecuado dentro del círculo de la organización consiente del Estado burgués. Así pues, los derechos consuetudinarios de dichos sectores van en contra de la costumbre del derecho positivo. Su contenido no se rebela contra la forma legal del derecho positivo, sino por el contrario, contra la carencia de forma de éste. La forma de la ley no se opone a ellos, sino que no los reviste.

Esta definición es reivindicada por Marx en oposición a la ley propuesta por la burguesía renana y aprobada en un primer momento por el parlamento renano, en la que se impide la recolección de leños secos caídos de los árboles ubicados en bosques de antiguos dominios comunales vueltos propiedad privada. La coacción represiva de la ley le parece a Marx una fuente de injusticias ya que, al reforzar la propiedad de los dueños —particulares— de los bosques, es sacrificado el derecho primordial de vida del que nada tiene.

Sus observaciones se revistieron de un carácter deontológico y lo llevaron a afirmar que: "[…] la Ley debe ser la existencia positiva de su esencia racional, si no lo es, la Ley no es verdadera Ley, se impone, en consecuencia, su transformación". Asimismo, para Marx, partir de la metafísica para construir una interpretación de la realidad social no representa método alguno, o al menos no un método posible, por ello expone que: "[…] para que la forma legal sea la forma real es necesario que constituya —condensando en la forma— el desarrollo del contenido". Así, "[…] el tratamiento científico del derecho sólo

puede efectuarse si se considera en su autonomía relativa en tanto nivel articulado al modo de producción capitalista" (Marx citado por Escamilla, 1991: 34), lo que constituye una distancia temprana en relación a las posiciones voluntaristas (esencialismo) y economicistas (mecanicismo).

Si como Marx afirma: "[…] la forma no tiene valor alguno si no es la forma del contenido" (2007: 75) y, por ende, si la forma de la norma no puede ser más que el desarrollo del contenido de la misma en su proceso de producción, Kelsen señalará que es la potestad judicial (el poder administrado) la que enmarque dicho proceso de producción (2003: 114-115):

> La jurisdicción (potestad judicial) es absolutamente constitutiva, es producción jurídica en el sentido propio de la expresión. Pues el que exista una situación de hecho concreta que ha de ser enlazada con una específica consecuencia jurídica concreta, es una relación creada solamente por una sentencia judicial […] la sentencia judicial es una norma jurídica individual, la individualización o concreción de la norma jurídica general o abstracta, la continuación del proceso de producción jurídica desde la general a lo particular.

Ergo, el hecho de que el sistema normativo de los pueblos originarios y negros no sea revestido por el Estado mexicano más allá de la enunciación constitucional, no lo exime de reconocer —como lo hizo Marx—, que el derecho consuetudinario, definido así desde el liberalismo, es un sistema normativo completo en el que la producción de la norma, en sus sentidos general y particular, opera desde un aparato o conjunto de autoridades en lo común —comunitarias— y con la ejecución de un debido procedimiento, como en su momento lo enunciara Stavenhagen (1990: 30):

> Lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad, a diferencia de leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente del Estado. La diferencia fundamental, entonces, sería que el derecho positivo [derecho legislado] está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario (o costumbre jurídica) es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente que operan sin referencia al Estado.

En los albores de lo que se denomina antropología jurídica vemos a un Max Gluckman (1978) no necesariamente motivado por el estudio erudito de las costumbres indígenas para tomarlas como formas jurídicas "precedentes" al derecho liberal, más bien, encontramos a un hombre interesado en estudiarlas a conciencia para reconocer su vigencia (racionalidad, validez y eficacia) y colocarlas ante el antropólogo(a) del derecho como objeto de estudio.

El abordaje etnográfico de estos sistemas normativos procede por medio de conceptos que conducen por las cal-

zadas en las que la impronta de la norma en el campo del análisis cultural permite captar el contenido de la misma en sus diferentes ámbitos y competencias, así como la sistematicidad de la vida en común.

En este orden de ideas entendemos por sistema normativo a aquel conjunto de normas reconocidas, válidas y eficaces para un grupo de usuarios que existe en un tiempo y espacio, dado que intervienen históricamente en las personas y constituyen la forma jurídica (Correas, 2007: 23-42). Mientras que, para desvelar el contenido de la norma, por cultura jurídica entenderemos al universo simbólico o las estructuras de significaciones: las ideas, creencias y representaciones existentes en torno al conjunto de normas; los objetos simbólicos por los cuales ha de comunicarse el sentido prescriptivo; el lenguaje por el cual se enuncian y hacen ver las pautas y conductas —prácticas— reconocidas dentro de la norma (Correas, 2010: 55-66; Krotz, 2002: 13-49).

Estos conceptos —el primero de tipo descriptivo y el segundo de tipo analítico— permiten caracterizar y explicar tanto la existencia de una diversidad de conjuntos de normas correspondientes a grupos socioculturales singulares, así como el contenido ideológico que le reviste y media en las relaciones que se establecen en dicho contexto.

EL PERITAJE Y LA APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

El peritaje antropológico, como todo peritaje, es un medio de prueba (Art. 20, Fracción V de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos). Por medio de prueba se entiende que el peritaje, al ser producido por un especialista en la materia, es valorado en sus partes por el juzgador ante el cual se presenta y en quien la legislación deposita la facultad de estimarle prueba plena o declararle inconsistente debido a fallas de procedimiento, técnicas o apreciativas.

Según el derecho procesal mexicano, la valoración que se haga de los medios de prueba debe estar fundamentada en las reglas de la sana crítica y la razón; ningún medio de prueba puede ser desestimado sin que previamente medie un razonamiento objetivo sobre el mismo.

Para el caso del peritaje en antropología, la valoración, además de los tópicos mencionados, se enfrenta a criterios extrajudiciales relacionados con el posicionamiento que el personal jurisdiccional tenga respecto a la afirmación del contexto de pluralidad normativa y la sensibilidad que muestre respecto al hecho de aceptar que México se compone de una sociedad pluricultural, lo que implica que la valoración de este tipo de peritajes trasciende a la sana crítica y a la razón para dar cabida a valoraciones producidas desde la perspectiva de clase, género y raza (la asumida).

A nivel nacional el ejercicio del peritaje antropológico con dictamen cultural tiene su mayor aplicación en asuntos relativos al ámbito penal del derecho y en el esclarecimiento de hechos acaecidos en comunidades indígenas o cometidos por miembros de éstas. En esta dirección es que a su vez

se ha posicionado el debate sobre el uso o abuso del peritaje antropológico con dictamen cultural como medio de prueba que coloque el contexto de pluralidad normativa existente al momento, ya sea de la procuración o la administración de justicia.

El siguiente caso ejemplifica cómo es que por medio de la aplicación del conocimiento antropológico y las técnicas etnográficas dentro de un proceso judicial radicado en el estado de Chihuahua, es posible presentar una etnografía puntual del accionar del sistema normativo rarámuri o tarahumara; caso que representa uno de los asuntos de mayor atención en los juzgados locales por motivo de delito ambiental en la modalidad de corte, arranque, derribe o tala sin licencia de algún o algunos árboles (Art. 418 del Código Penal Federal).

En aquel caso se requirió a la antropología social para dictaminar lo siguiente: *a)* la identidad étnica del procesado; *b)* para que en términos de los artículos 146 y 220 bis del Código Federal de Procedimientos Penales, proporcione las circunstancias personales del procesado y establezca el grado de diferencia cultural que presenta en relación al resto de la población nacional; *c)* para que describa el tipo de agricultura que realizan los pobladores indígenas de la región donde reside el procesado; *d)* si es mayor el porcentaje de desnutrición y mortalidad infantil que afecta a los pobladores indígenas de la región donde reside el procesado en relación al resto de la población no indígena y de ser afirmativo que mencione las posibles causas; *e)* si es mayor el daño ambiental presuntamente causado por el procesado al derribar diecinueve árboles de pino, que el posible daño que se hubiere causado por negligencia en la alimentación y protección de la integridad de su propia familia; *f)* si el grado de afectación y de hambre que en la fecha de los hechos padeció el procesado y su familia aumentó por la cancelación del permiso anual de aprovechamiento forestal al ejido X, y *g)* las demás circunstancias que desee agregar y sean útiles al momento de resolver el presente asunto.[3]

Posterior a la investigación de campo y la documentación etnográfica, las respuestas obtenidas permitieron dictaminar que acontecía la inexistencia de tal ilícito según el sistema normativo y parámetros culturales del pueblo rarámuri. Esto porque los incisos a, c y g permitieron situar el argumento en el asunto concreto a exponer, la sostenibilidad de un modelo económico indígena —y algunas de sus características— existente en la región serrana del estado, así como las prácticas de los integrantes de dicho pueblo en torno al uso y aprovechamiento consuetudinario de los bienes naturales existentes en el nicho ecosistémico que habitan. Para este caso, las autoridades de la comunidad de referencia del indiciado coincidieron en que la limpieza, es decir, remoción de rastrojo o arbustos de una parte mínima del terreno de uso común, es una práctica permitida que persigue la finalidad de contar con un espacio para el cultivo de alimentos como el *shunú*

[3] Causa penal 19/2007, Juzgado Décimo de Distrito en el estado de Chihuahua.

(maíz), el *muní* (frijol) y la *bachi* (calabaza) destinados al autoconsumo. Lo que permitió argumentar que el método de tumba, roza y quema aplicado en estas áreas mínimas de producción se sustenta culturalmente en el sistema económico rarámuri y en las prácticas concomitantes que se llevan a cabo con la intención de sostener integralmente al núcleo familiar, y con ello, los rasgos propios de una comunidad diferenciada del resto de la sociedad mestiza. Por lo mismo, el procesado recurrió al desmonte de un área mínima propia de la ranchería en la que habita, lo que para el sistema normativo de su grupo sociocultural no admite reproche social alguno.

De lo anterior, el término *ra'ama* o "reproche social" juega un papel fundamental ya que desde éste, tanto los ejecutores del sistema normativo central (aparato jurídico de Estado) y los del sistema normativo indígena (comunitario), en su afirmación o negación condensan —en el caso de los bienes naturales— el cúmulo de significados otorgados al ecosistema y la gama de posibilidades para el uso y aprovechamiento de los elementos constitutivos de éste; ambos agentes se encuentran enmarcados en modos de organización para la producción desde los cuales la vida está sujeta a un sistema prescriptivo complejo que adquiere su sistematicidad debido a la complejidad que se genera por el contacto inevitable entre los distintos campos sociales (económico, políticojurídico, ideológico), es decir, en una correlación de fuerzas específicas con multitud de contradicciones. Así, el "reproche social" se entiende en ambos grupos socioculturales como el reclamo o la atribución que ante la autoridad se le hace a una persona a la cual se le responsabiliza por las consecuencias negativas o afectaciones derivadas de algún acto presuntamente realizado por la misma y en perjuicio del conjunto de las personas de la comunidad de referencia.

Sin embargo, es el contenido de dicho término el que varía de manera significativa en este caso: para los operadores de un sistema u otro, el proceso de producción de la prescripción tiene origen diverso y culturalmente diferenciado. El cúmulo de significados desde el cual se reviste la posibilidad de ejecutar una u otra acción de uso y aprovechamiento del bien natural, se encuentra sujeta a una organicidad singular que determina el cómo y el cuándo llevar a cabo uno u otro hecho.

Entre el pueblo rarámuri el *ra'ama* sobre el hecho del corte, arranque, derribe o tala de algún o algunos árboles, motivado en este caso por la limpieza de una extensión correspondiente a una o dos hectáreas de terreno de uso común con el fin de contar con un lugar de trabajo o *mawechi* para la manutención familiar,[4] a lo que se le conoce como sistema de tumba, roza y quema, no llega a constituirse debido a la intervención del *nóchari* (trabajo) como elemento articulador entre el símbolo y la norma. Esto es así dado que la base sobre la cual se yergue la licencia o aceptación —el campo normativo— del sistema de tumba, roza y quema entre los rarámuri, obedece a la categoría de *nehuaré nóchima* o trabajo

[4] También llamado parcela, milpa o sembradío.

necesario. *Nóchari*, según la forma de organización de la producción de dicho pueblo, se adjetiva como *nehuaré* o "necesario" dado que la intención que le dirige es la conservación y procreación de la vida como *nóchima jihuero* o capacidad de trabajo;[5] mientras que en ese mismo nicho de actividad —el *mawechi*—, si es que sucede, al trascenderse los límites del tiempo de trabajo destinado a la conservación y procreación de la fuerza laboral, el resultado de esa extensión vagamente recorre el cauce del mercado, más bien genera un monto de reserva cuya dirección es el intercambio directo o ritual de los bienes.[6]

El intercambio ritual de los bienes es, entonces, concomitante a la forma de organizar el trabajo al interior de ese pueblo indígena. Entre el trabajo necesario y el trabajo excedente la unidad doméstica de producción —la familia— y la familia ampliada —la comunidad— se conservan y perpetúan en el tiempo y espacio de forma recíproca. Las fiestas de vecindad (entre rancherías) y las fiestas patronales (comunitarias) serían imposibles de realizar si por lo menos no se contara con el excedente necesario para la producción de los alimentos que habrán de ofrecerse en primer término —pero en menor cantidad— a *Ono-Eye*[7] y en segundo término —y en mayor cantidad— a los fiesteros, rezanderos, cantadores, músicos, matachines, pascoleros y a las y los asistentes de las festividades desde las que la comunidad se perpetúa recíprocamente entre familia y vecindad, tanto de forma física como espiritual. Lo que para la sociedad burguesa habrá de conceptualizarse como "trabajo improductivo", dada su forma de organización y orientación.

En el ejemplo de concatenación entre trabajo necesario y trabajo excedente en el pueblo rarámuri encontramos, pues, una conceptualización profusamente antagónica a la definición del trabajo excedente o plustrabajo que se impone en la sociedad burguesa en detrimento de la pluralidad de los grupos socioculturales que integran la clase trabajadora —ya sean del campo o la ciudad—; clase social que es igualada en su diversidad dada la forma de organización del trabajo en la sociedad burguesa y por efecto del capital.

Si bien en el pueblo rarámuri la concatenación entre los tipos de tiempo de trabajo permite, en condiciones óptimas, un desenvolvimiento físico y espiritual saludable de sus integrantes, el encubrimiento conceptual entre esos mismos tipos de tiempo de trabajo

[5] "[…] la parte de la jornada laboral en la que se efectúa esa reproducción la denomino tiempo de trabajo necesario, y al trabajo gastado durante la misma, trabajo necesario" (Marx, 1975: 261).

[6] "El intercambio directo de productos reviste por una parte la forma de la expresión simple del valor, pero por otra parte no llega aún a revestirla" (Marx, 1975: 107).

[7] De entre la mitología rarámuri, las figuras de *onorúami-eyerúami* (el que es padre y madre) y la de los *anayáwari* (antepasados), representan a los seres primigenios. El culto al sol (*rayánari*) y a la luna (*mishaca*), es la expresión mágico-religiosa por la cual se manifiesta su conciencia respecto al proceso metabólico general; mientras que el culto a las generaciones remotas manifiesta su apego al pasado como aliento del presente.

por parte de la sociedad burguesa, y en detrimento de la clase trabajadora, permite que la capacidad de trabajo al objetivarse en un producto sea el plustiempo de trabajo —trabajo excedente e impago— el que por medio de la ley de apropiación capitalista, al permitir la valorización del valor,[8] medie integralmente las relaciones sociales instituyéndose el dinero vuelto capital como la única comunidad posible ya que es ese en el que la prescripción tiene su fuente y alimento (Marx, 1971: 157-158 y 161):

> El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar una superior a él. Pero esto supone el pleno desarrollo del valor de cambio y por lo tanto una organización de la sociedad correspondiente a ello [...]. Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria, disuelve necesariamente la entidad comunitaria [...]. Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos.

La comunidad de personas en el capitalismo se trastrueca y deja a un lado la relación simple y equivalente con lo que es de suyo objeto y materia de trabajo: la naturaleza. Dentro del capitalismo el proceso general del metabolismo se vuelca externo a la persona dado que es ella misma la que aliena, a través del desenvolvimiento del intercambio ampliado y progresivo, toda equivalencia entre naturaleza y sociedad; esto hace que en ese momento pase a quedar sujeta al proceso de producción de capital —la valorización del valo— y, con ello, elevando a la máxima potencia una línea curva que se amplía como un espiral en el que la órbita de la circulación avanza hacia la dominación del espíritu humano y todas y cada una de las cualidades de la Tierra en términos planetarios. A esto, la sociedad burguesa lo toma como trabajo productivo en tanto que: "El trabajo mismo sólo es productivo al incorporarse al capital, con lo cual el capital constituye el fundamento de la producción y el capitalista es, por ende, el dirigente de la producción" (Marx, 1971: 249).

Para el caso en cuestión, la prescripción desde la cual el hecho de acometer el corte, arranque, derribe o tala de algún o algunos árboles encuentra, precisamente, su fuente de reproche en el hecho de que la persona de origen *rarámuri* imputada se encontró "sin licencia" —desde la perspectiva del sistema normativo central o de Estado que se funda en la concepción de trabajo propia de la sociedad burguesa y que concibe a los bienes naturales como objetos susceptibles de explotación extensiva e intensiva—, por lo que el contar "con licencia" significa que para el uso y aprovechamiento de los bienes naturales maderables y existentes en el predio que aconteció el hecho señalado, debe imponerse el trabajo productivo orientado hacia la valorización

[8] "El segundo periodo del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario [...] Llamo a esta parte de la jornada laboral tiempo de plustrabajo, y al trabajo gastado en él, plustrabajo" (Marx, 1975: 261).

del valor, ya que sólo desde éste es posible el uso y aprovechamiento del bien; de lo contrario, el predio es convertido en zona de reserva —acto de prescribir— del capital para uso *a posteriori* por aquellos licenciados o autorizados en la materia.

En esto, las dos tendencias contrapuestas señaladas muestran que el derecho o los sistemas normativos se encuentran colocados sobre la base del trabajo o, más precisamente, sobre la organización del proceso de producción como base de la que se parte para la conceptualización de aquello susceptible de ser tomado como socialmente reprochable.

EL PROCESO GENERAL DEL METABOLISMO Y EL CAMPO DE LA NORMA

Por proceso general del metabolismo o metabolismo general se entiende al proceso orgánico de vida en constante adaptabilidad y compuesto por múltiples determinaciones, dichas determinaciones se concatenan procedentes tanto del metabolismo natural como del social. El metabolismo en general no es sino aquella vinculación entre contradicciones sucedidas en el proceso de vida adaptativa y que tienen un origen diverso: natural o antropogénico.

Por ejemplo, en lo que corresponde al natural, podemos mencionar el hecho que acontece con la oxidación del hierro o la putrefacción en la madera a causa de su estadía y contacto con la humedad del ambiente ecosistémico existente en un lugar o momento determinados. Este tipo de metabolismo se manifiesta en los elementos naturales como parte de su transformación al interior de una cadena de posibilidades de cambio que obedece, precisamente, a las características vivas de la naturaleza de la que es parte (Marx, 1975: 222).

En cuanto al metabolismo antropogénico, es el proceso de trabajo en el que se consumen las fuerzas vivas orientadas a producir valores de uso —apropiación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas—, además, es el que se constituye como la condición general del metabolismo entre las personas y la naturaleza. En este encontramos a la humanidad y su trabajo, por un lado, y a la naturaleza y sus materiales, por el otro; su relación dependerá de la orientación de las fuerzas vivas y el desarrollo de las fuerzas productivas, el tipo de relación y de la conceptualización que se establezca entre las partes activas en el proceso de adaptabilidad como metabolismo general (Marx, 1975: 223).

Sin duda, en este gran proceso del metabolismo la historia humana es la encargada de llamar a cuentas respecto al trastrocamiento que sucede entre la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica sociedad/naturaleza; y esto es así dado que con el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas y científicas se amplia y profundiza con su aplicación a los distintos procedimientos que se siguen en los metabolismos señalados: tanto la naturaleza se ve modificada por la acción que sobre ella hace la humanidad en su devenir histórico, como la humanidad es modificada en su naturaleza por efecto de su acción sobre aquella (Ferraro, 1998).

Ahora bien, dentro del metabolismo social las fuerzas que se interrelacionan producen formas específicas de vivir el proceso general del metabolismo; para el caso de las comunidades indígenas y campesinas persistentes y que fundan su organización laboral en el proceso simple de trabajo, tenemos que:

> La unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribu) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo medida por la comunidad —esta unidad, que, por un lado, aparece como la particular forma de propiedad—, tiene su realidad viviente en un modo determinado de la producción misma, un modo que aparece tanto como comportamiento activo determinado (el cual es siempre trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario). Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas (Marx, 1971: 456).

La relación entre sociedad y naturaleza, o más propiamente dicho, entre comunidad originaria y naturaleza, se explica metafóricamente desde la idea del metabolismo al que están sujetos los cuerpos orgánicos. Por ello, el ser humano es concebido como alguien que no puede apartarse de la naturaleza y de la tierra; así como la tierra es la totalidad de elementos que lo constituyen (agua, bosque, mineral, piedra, polvo, etcétera), la tierra y la persona mantienen un vínculo en el sentido en que la persona toma de la tierra el contenido energético necesario para su conservación y reproducción, su vestido y alimento. Asimismo, los medios de subsistencia no se encuentran separados de aquellos para quienes son objeto y medio de trabajo, además, aquello que es objeto y medio de trabajo no se le condena a su degradación dado que en buena medida el desarrollo de las fuerzas productivas, al quedar orientadas por el proceso de producción y circulación simples, no devienen en fuerzas depredadoras de aquello que es objeto y medio de trabajo.

De esta manera, tenemos que para el pueblo rarámuri el territorio se expresa en los siguientes niveles de adscripción: 1) apropiación comunal del terreno en lo físico y 2) apropiación simbólica del mismo con depósito de carga semiótica: *gawí*, el terreno; *wichimoba*, el mundo (Fernández, 2007: 31). De tal forma que el espacio delimitado de manera física y expandido de forma simbólica constituye el hábitat en el que se manifiesta la *praxis* como acción consciente y ontocreadora del ser como antropocósmico (Kosík, 1979: 233-269).

Para el caso de la comunidad del dinero (el capitalismo), llega un momento en el que se distinguen dos formas de subsunción del capital al trabajo, así como la especificidad de cada una de las etapas de transustanciación en los modos de producción no capitalistas: mien-

tras que en la etapa de subsunción formal del trabajo por el capital la generación de plusvalía absoluta —entendida como el aumento de la cantidad del tiempo de trabajo con el objetivo de incrementar en cantidad la producción de mercancías—, recae en el tiempo de trabajo impago, que se instituye por medio de la violencia y la disciplinarización de la fuerza laboral; en la etapa de subsunción real, la plusvalía relativa —que se caracteriza como aumento en la cantidad de producción por el incremento en la cualidad del tiempo de trabajo—, la fuente es el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas y la participación voluntaria del trabajador en su explotación. Aunque cualitativamente distintas, ambas formas de subordinación aparecen conjuntas en la etapa de mayor degradación social.

Sin embargo, encuentramos que, como expresión singular del metabolismo social, en la comunidad del dinero también se presenta una dialéctica entre sociedad y naturaleza, pero la particularidad de dicha dialéctica es que se encuentra mediada por el dinero vuelto capital, que es resultado del proceso de producción y circulación ampliadas que imponen al valor de cambio sobre el valor de uso. Schmidt lo explica de la siguiente manera:

> En el capital se ve en la naturaleza la base de las "formas materiales de existencia del capital constante", lo que otorga los medios de producción, a los cuales pertenece no obstante el trabajo viviente, el hombre. La naturaleza se vuelve dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable, conscientemente activo, que se le enfrenta como "potencia natural". En el hombre se relacionan entre sí el medio de trabajo y su objeto. La naturaleza es el sujeto-objeto del trabajo. Su dialéctica consiste en que los hombres cambian su naturaleza en tanto quitan gradualmente a la naturaleza externa su carácter extraño y exterior, la median consigo mismos, la hacen trabajar teléticamente para ellos (1976: 56-57).

Dentro del proceso de metabolismo social, parte interior del desarrollo general del metabolismo, es posible que se produzcan diversas formas de procesos productivos y de trabajo. Aquí sólo hemos señalado dos de esos modos: el originario (comunal) y el capitalista. Cabe señalar que, dentro de cada uno de estos se gestan, según las condiciones en las que se desenvuelvan, variedades de los mismos que es posible identificar por las características que los definen en lo general y en su particularidad histórica.

En este orden de ideas también se puede notar que los diversos modos de producción llegan a coexistir en una correlación de fuerzas en la que uno es el dominante que consume y subordina a los otros, y que esto se presenta de manera multiescalar e incluso al interior de un modo de producción. Por ejemplo, el caso del modelo de producción capitalista, en su vertiente tardía o dependiente, en relación con las variedades del modo de producción originario o comunal en América Latina; o en la época contemporánea del capitalismo, la subordinación que el capita-

lismo transnacional y desarrollado, en su más reciente plenitud, opera frente a la versión tardía que caracteriza a las burguesías nacionales o locales, que a su vez someten a las comunidades indígenas y campesinas.

De lo anterior llama la atención, para el caso que tratamos en el presente artículo, que el sistema normativo central o de Estado —el que reprocha socialmente al indiciado por haber actuado según lo permitido desde la norma que le sujeta—, es producto de la variante del metabolismo social mediado integralmente por el dinero como comunidad y en el que de manera constante:

> […] [se] requiere la producción de nuevo consumo; que el círculo consumidor dentro de la circulación se amplíe así como antes se amplió el círculo productivo. Primeramente: ampliación cuantitativa del consumo existente; segundo: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; tercero: producción de nuevas necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso […]. De ahí la explotación de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros: nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La explotación de la tierra en todas direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas, etc. […]. Esta creación de nuevas ramas de producción, o sea de plustiempo cualitativamente nuevo, no consiste solamente en la división del trabajo sino en un desgajarse la producción determinada de sí misma, como trabajo dotado de nuevo valor de uso; desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso […]. El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo

> modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales (Marx, 1971: 360-362).

La capacidad o fuerza de trabajo, como parte del metabolismo social, será la que agrupe tanto las facultades físicas como las mentales de las personas; facultades que se ponen en movimiento cuando se producen valores diversos (Marx, 1975: 203). Si la capacidad de trabajo es la cualidad viva del sujeto que produce, entonces el trabajo es, en primer lugar, la relación que se establece entre el ser humano y la naturaleza, en la cual las personas median, regulan y controlan su metabolismo con la misma (Marx, 1975: 215). Y es precisamente la capacidad reguladora que tienen las personas en su proceso metabólico con la naturaleza desde el proceso de producción simple de valores de uso —o de valores de cambio, pero mediados por el valor de uso—, la que determina la inexistencia de aquello que se ha tratado en este texto como "reproche social" al sistema de tumba, roza y quema.

Ahora bien, mientras menos influencia tenga la comunidad del dinero sobre la mediación del pueblo rarámuri con la naturaleza —a saber, el trabajo—, su capacidad reguladora persistirá en el sentido del mantenimiento de la producción y circulación simples y con eso los tipos de trabajo e intercambio comunitarios no serán más que procedimientos autogestivos desde los cuales el uso y el aprovechamiento de los bienes naturales obedezcan al sistema normativo y forma de gobierno propios, desde los que se controla el metabolismo de la comunidad con la naturaleza al perpetuarle en el tiempo y el espacio; asimismo, son parte de su patrimonio cultural tangible e intangible: la ritualidad; el sistema de creencias; los lugares sacralizados; la interpretación de los astros; el aprovechamiento de los cambios climatológicos y el conocimiento de las condiciones generales del nicho ecosistémico.

CULTURA JURÍDICA Y COMUNIDAD EPISTÉMICA PERTINENTE

Dice una máxima jurídica: "No hay delito sin ley; y no hay delito sin cultura" (González, 2011: 300), por lo que se colige que "no hay ley sin cultura". Lo que nos lleva al campo de la norma en su universo simbólico: las ideas, creencias y representaciones existentes en torno al sistema normativo.

Para el caso que nos ocupa, se ha mostrado cómo el sistema de tumba, roza y quema entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua no representa delito alguno dado que se funda en un acto regulatorio permisible por ser procedente de una forma de organización para la producción de valores de uso inmediatos o simples; en este caso, el "reproche social" no se constituye desde los parámetros culturales rarámuri. Todo lo contrario, la prohibitiva hacia dicha práctica procede de un orden normativo distinto que se muestra

incorrespondiente en términos jurídicoculturales[9] por el hecho de fundarse en la valorización del valor, a diferencia del proceso de trabajo rarámuri.

Tanto el proceso de trabajo simple como el ampliado, justifican su orientación en la producción con una serie de símbolos rectores desde los cuales se fijan actitudes. Las actitudes que asumen los portadores del símbolo muestran la introyección o eficacia de la norma vigente. La norma es entonces vigente no sólo porque regula las actividades humanas en tiempo y forma, sino y, sobre todo, porque mantiene su eficacia simbólica entre las personas a las que sujeta.

Pero como todo símbolo, el sujetamiento a la norma como eficacia simbólica debe perpetuarse y para eso el proceso de producción de la norma debe resultar de una comunidad epistémica singular que la toma como pertinente; dicha comunidad está compuesta por personas que comparten razones y creencias desde las cuales emerge la eficacia del símbolo que reviste a la norma (Villoro, 1982: 147). Entonces, el símbolo que recubre a la norma pasa como su justificante y produce en los miembros de la comunidad una actitud desde la cual la justificación de hechos o acontecimientos, que incluso llegan a tocar el carácter mitológico de lo común y explican la regulación desde un discurso ideológico henchido de significantes alusivos a dicha comunidad misma, limita el margen de cuestionamiento que pudiese tener.

El cómo, cuándo, dónde y por qué los hechos o circunstancias se vuelven, así, un terreno epistémico en el que el conocimiento e interpretación respecto de los hechos es referenciado desde una cultura singular; la singularidad o diferencia cultural es el contenido simbólico de la norma que lleva a las personas a reconocerla como válida en tanto que desde la norma la cultura se manifiesta al ser la primera producto de la segunda. El hecho de que toda norma sea producto cultural implica, en este caso de estudio —siempre y cuando se mantenga viva—, que la regulación respecto al uso y aprovechamiento de los bienes naturales entre los sistemas normativos comunal o rarámuri y central o mestizocrático, corresponden a comunidades epistémicas diferenciadas y que, para el caso en cuestión, fue únicamente a través del peritaje antropológico con dictamen cultural que el personal jurisdiccional tuvo la oportunidad de allegarse del dato etnográfico pertinente para resolver el asunto de manera adecuada al afirmar la existencia del contexto de pluralidad normativa.

Ahora bien, la pluralidad normativa tiene su existencia real en el mundo de los hombres y mujeres que trabajan, esto es, dicha pluralidad expresa la diversidad cultural que se levanta sobre la base del trabajo organizado según los modos de producción particulares. Podemos destacar algunas características del trabajo entre los rarámuri: el *batari* (cerveza de maíz) acompaña invariablemente a los vecinos durante las actividades producti-

[9] La correspondencia jurídico-cultural trata del contenedor ideológico sistemático, pero que admite contingencialidad y tangencialidad, desde el cual se genera la norma o soporta el sistema normativo singular (González, 2011: 37-52).

vas realizadas en comunidad y para la comunidad, esta bebida fermentada se conserva fresca durante días en una olla y posteriormente, llegado el día de trabajo en comunidad, se sirve en una jícara al inicio de la jornada para ofrecerse a *Ono-Eye* como acto propiciatorio, mientras que al final de la *faina* (jornada) el *batari* se bebe libremente entre los trabajadores.

El *shunú* (maíz) con el que se elabora el *batari* para las actividades comunitarias forma parte del fondo de reserva familiar del que las autoridades acopian entre los vecinos y vecinas a manera de impuesto intracomunitario; mientras que el *shunú* utilizado en las reuniones vecinales forma parte del fondo de consumo de la familia que convoca a la realización de alguna actividad en la que solicita la participación solidaria de los invitados.[10]

Las actividades de comunidad suelen ser: las fiestas cívicas y litúrgicas; la celebración patronal; el fin de año y el inicio del nuevo; los trabajos de mantenimiento e infraestructura, entre otras. Además, las actividades de vecindad son aquellas en las que la familia convocante llama a celebrar: algún mejoramiento de la unidad habitacional; el desmonte de un área para trabajo; el cumpleaños o la conmemoración luctuosa de alguno(a) de sus integrantes; para el trabajo de limpia o levanto de cosecha en el *mawechi* (parcela) o a manera de redistribución económica en agradecimiento por el producto obtenido de la cosecha (véase diagrama 1).

El proceso de producción y circulación simple encuentra en determinados momentos las condiciones propicias para manifestar el conjunto de normas desde las que se regula la vida en común; en el caso de los rarámuri, el calendario agrícolaritual agrupa dicha manifestación, ya que en el mismo ha quedado imbricado trabajo y liturgia colocando así a la cuaresma y los días de Semana Santa como el inicio real del año, dado que en ese momento se abre el ciclo agrícola y se lleva a cabo el cambio de autoridades locales; el día de san Isidro Labrador llama al barbecho de las tierras y la siembra; a partir del día de san Juan Bautista se acentúan los rituales de beneficio y cura del *mawechi*; la Virgen del Pilar anuncia el boleo y despunte de los primeros "elotes"; el día de los Santos Difuntos y el de la Virgen de Guadalupe llaman a la cosecha del maíz y el corte de rastrojo; los días de la natividad de Jesús el Cristo, los Reyes Magos y de la Virgen de la Candelaria son días de festividad y agradecimiento por la cosecha obtenida; además, entre los meses de febrero y abril se llevan a cabo reuniones de trabajo convocadas por las autoridades locales con el fin de organizar lo necesario para encaminar a buen término la celebración de Semana Santa.

[10] Algunas de las reuniones vecinales son denominadas "fiestas nativas" que, a diferencia de las "fiestas de iglesia", suelen tener un carácter privado o vecinal y se llevan a cabo en los patios de las unidades habitacionales o en las parcelas, riveras o montes, además, son convocadas por los caseros o autoridades indígenas locales de tipo moral o religioso. Asimismo, suelen abarcar todos los acontecimientos de la vida cotidiana de los rarámuri y pueden ser dedicadas al maíz, la lluvia y la curación de enfermedades de los integrantes de la familia, entre otras cosas (Benett y Zing, 1986: 417-447).

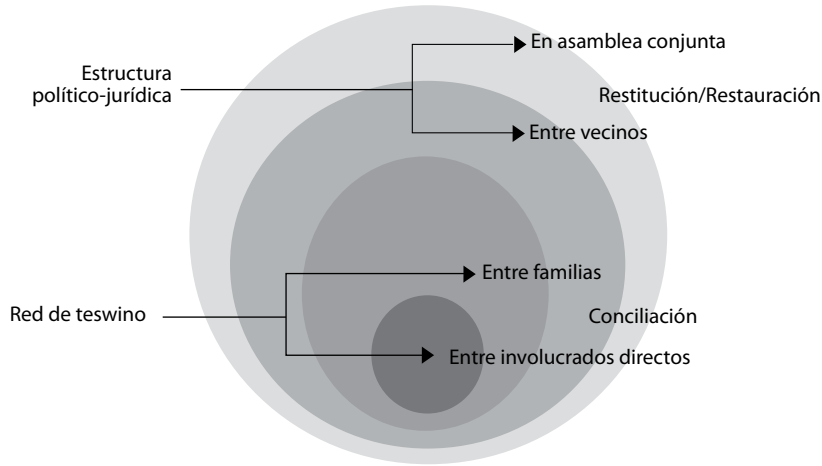
Diagrama 1. Ciclo agrícola ritual *rarámuri-ódami*



Fuente: elaboración de Martínez *et al.* (2006: 54).

Dicha calendarización es la organización general del conocimiento respecto a la producción y sus distintas etapas y procedimientos, organización que es resultado de la relación directa de las personas con su entorno natural (hábitat) y que es transmitido de generación en generación por medio del habla; en este sentido, el conocimiento transmitido por la oralidad constituye el discurso prescriptivo al que se sujeta la población como el margen de acción posible en torno al trabajo (uso y aprovechamiento del objeto de trabajo), en el cual a mayor proximidad se tenga con aquello enunciado menor será la posibilidad de provocar el "reproche social". En el caso de los *rarámuri*, el sermón es el agente normativo que transita por la oralidad y muestra a la comunidad los elementos fundamentales de la vida en común: entre las personas; entre las personas y la naturaleza y entre la naturaleza, las personas y los seres no humanos.

Diagrama 2.



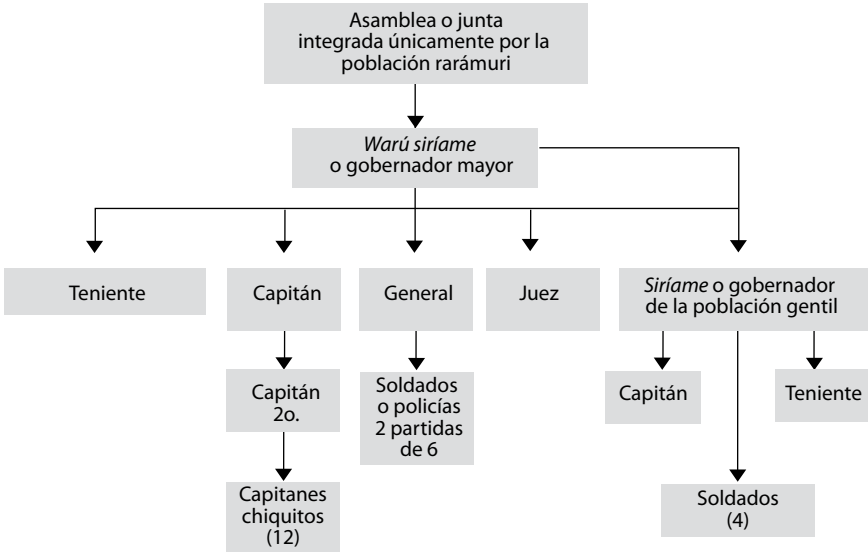
Fuente: elaboración de Villanueva (2014: 72).

El *nóchari* y el *batari* encuentran en el *nawesari* el agente normativo desde el cual, ya sea por la autoridad comunitaria o por el casero que despunta la olla de la bebida al inicio de las actividades vecinales, se enuncia el "deber ser" al momento del trabajo. El *nawesari* es el discurso desde el cual se señala el cómo, cuándo, dónde y por qué se ha de trabajar de una forma y no de otra. El *nawesari* es uno de los mejores ejemplos entre los pueblos indígenas de cómo la prescripción puede operar en cualquier ámbito de la vida social del pueblo sin que por ello deje de ser exigible su cumplimiento. Incluso, esta trilogía de *nóchari*, *batari* y *nawesari* la podemos registrar al momento de la resolución de conflictos en el *akárema* (círculo de justicia).

Como se observa en el diagrama 2, los círculos concéntricos refieren los espacios en los que la toma de decisiones para la resolución de conflictos sucede; entre la conciliación y la restitución de bienes, la restauración del orden convivencial comunitario atraviesa por la red vecinal de la ampliada (Kennedy, 1970) o convivio del *batari* (Villanueva, 2008), un acto de alto contenido simbólico y ritual que consolida el *aliwá* (alma) del *pagótuame rarámuri*. Visto desde ese ángulo en particular, la resolución de conflictos entre los rarámuri también es considerada una labor, por lo que el *batari* se hace indispensable, ya que sin éste el trabajo como forma de agradar a *Ono-Eye* queda desprovisto de su contenido festivo que alivia el alma, así como el cuerpo queda falto de su contenido proteínico (diagrama 2).

En cuanto al conjunto de autoridades que intervienen en la etapa de restitución de bienes como manifestación

Diagrama 3. Conjunto de autoridades rarámuri, modelo general



Fuente: elaboración de Villanueva (2008: 130).

de la cultura jurídica rarámuri, la estructura formal de gobierno se integra principalmente por un grupo de autoridades mayores: el *Warú siríame* o gobernador mayor, es quien encabeza el grupo, funge como autoridad y representante inmediato hacia las formas de organización externas. En éste se delega la representatividad del pueblo, la autoridad y la tarea de continuar con la tradición. Los *Tará siríame*, autoridades menores —teniente, juez, capitán y general—, comparten las responsabilidades delegadas en el sistema de autoridades teniendo a su cargo la jurisdicción menor de un complejo de ranchos y rancherías cumpliendo las obligaciones de la autoridad, pero sin exceder la amplitud que el rango les confiere, ya que en determinadas ocasiones tienden a acudir con al *Warú siríame* para resolver los conflictos internos. Esta cadena de mando en el ejercicio del poder implica la organización necesaria entre los miembros del sistema político para llevar a cabo sus funciones. Sin coordinación, la estructura política carecerá de autoridad y de eficacia para cubrir los anhelos y objetivos trazados colectivamente (Villanueva, 2008: 128) (diagrama 3).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El contexto de pluralidad normativa remite necesariamente a la diversidad cultural y, específicamente, a la existencia de culturas jurídicas en las que el proceso de producción de la norma obedece, por una parte, a una episteme

singular y, por otra, al proceso de trabajo que se organiza desde un modo de producción particular. En esto, el ejercicio del peritaje antropológico integral con dictamen cultural permite observar las tendencias que se imponen al momento de afirmar jurídicamente o negar políticamente dicho contexto plural cuando el personal jurisdiccional dicta sentencia en los casos que, como el aquí estudiado, el motivo de la intervención judicial no quede asentado y se imponga con ello la declinación de competencia en adelanto al pleno ejercicio jurisdiccional y autónomo de los pueblos y comunidades indígenas. Sin embargo, cuando se tiene como resultado una afirmación jurídica con dominancia de la negación política del contexto de pluralidad normativa, entonces la defensa cultural (Dundes, 2004) sostenida por la dialéctica materialista se vuelve imperante.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Bennet, Wendel, y Robert Zingg (1986), *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Castro Pozo, Hildebrando (1936), *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, Perú, Editorial Jurídica.

Correas, Óscar (2007), *Derecho indígena mexicano I*, México, Editorial Coyoacán.

_____ (2010), *Teoría del derecho y antropología jurídica: un diálogo inconcluso*, México, Editorial Coyoacán (Derecho y sociedad).

Dundes Rentein, Alison (2004), *The Cultural Defense*, Nueva York, Oxford University Press.

Escamilla Hernández, Jaime (1991), *El concepto del derecho en el joven Marx*, México, Armella/uam-a.

Fernández Buey, Francisco (2009), *Marx (sin ismos)*, España, El Viejo Topo.

Fernández Ramos, María de Guadalupe (2007), *Territorio y cultura rarámuri. La configuración de espacios en Nakásorachi, municipio de Guachochi, Chihuahua,* tesis de licenciatura, inah/enah Unidad Chihuahua.

Ferraro, José (1998), *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, México, Ítaca.

García Máynez, Eduardo (1993), *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa.

Gluckman, Max (1978), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal.

González, Isaac (2011), *Garantismo penal y multiculturalismo. Propuesta de análisis crítico de dogmática penal mexicana y su realidad de la diversidad cultural de México*, México, Ubijus.

Harris, Marvin (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI Editores.

Harvey, David (2004), *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Madrid, Akal.

Kelsen, Hans (2003), *La teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, México, Editorial Época.

Kennedy, John G. (1970), *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Kosík, Karel (1979), *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

Krotz, Esteban (2002), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México/Barcelona, uam-i/Anthropos.

Leff, Enrique (1986), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México, Siglo XXI Editores/unam.

Löwy, Michael (2011), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires, Herramienta/El Colectivo.

Mariátegui, José Carlos (1979), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era.

Martínez, Víctor, *et al*. (2006), *Diagnóstico sociocultural de diez municipios de la sierra tarahumara*, México, asmac.

Martínez Alier, Joan (2005), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria Editorial.

Marx, Carlos (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 tomos, México, Siglo XXI Editores.

_____ (1975), *El capital. Crítica de la economía política, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI Editores.

_____ (2007), *Los debates de la Dieta Renana*, México, Gedisa.

Marx, Groucho (2006), *Las cartas de Groucho*, Argentina, Editorial Anagrama.

Schmidt, Alfred (1976), *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI Editores.

Stavenhagen, Rodolfo, y Diego Iturralde (comps.) (1990), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Thompson, Edward Palmer (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, México, Grijalbo.

Villanueva, Víctor Hugo (2008), *Sistemas políticos indígenas: autonomía y libre determinación. Aboréachi: un caso de estudio*, tesis de licenciatura, enah Unidad Chihuahua.

_____ (2014), *El ejercicio del peritaje antropológico: perspectivas, retos y alcances de un modelo integral para el dictamen cultural en Chihuahua*, tesis de maestría, eahnm-ciesas.

Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores.

Legislación consultada:

Código Federal de Procedimientos Penales vigente (2016).

Código Penal Federal vigente (2016).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente (2016).

Peritaje antropológico para causa penal 19/2007, Juzgado Décimo de Distrito en el estado de Chihuahua.