

TRANSFORMANDO EL CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR:

lecciones desde la experiencia político-jurídica de Cherán, México*.

ECOLOGICAL LIBERATION: on the recognition and foundation of the rights of nature in the new transformational constitutionalism.

Orlando Aragón Andrade

Doctor en Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Estudios Superiores, unidad Morelia

Universidad Autónoma Nacional

México

orlando_aragon@enesmorelia.unam.mx

Artigo recebido em: 22/07/2017

Artigo aprovado em: 16/0/2017

RESUMEN

En la presente contribución discuto la propuesta del constitucionalismo transformador, pensada originalmente a partir de las constituciones de Bolivia y Ecuador, desde la experiencia de lucha político-jurídica de la comunidad purépecha de San Francisco Cherán, México. A partir de un contexto muy diferente al de los Estados sudamericanos, realizo un análisis crítico desde las epistemologías del sur a la idea de la constitución para argumentar, desde mi acompañamiento y asesoría legal por más de cinco años en el movimiento de Cherán, la posibilidad de concebir otro tipo de constitucionalismo transformador, uno basado en el conocimiento lego e impulsado desde abajo a partir de una serie de alianzas con otros sectores sociales y conocimientos jurídicos.

Palabras-clave: constitucionalismo transformador. Cherán. justicias indígenas. ecología de saberes. uso contra-hegemónico del derecho.

ABSTRACT: *In this contribution I discuss the transformative constitutionalism proposal, originally brought forward in the Bolivia and Ecuador constitutions, but from the legal-political struggle of the indigenous community of San Francisco Cherán, México. From a very different context than that of the South American states and from the postulates of the epistemologies of the south, I make a critical analysis of the notion of constitution. Drawing from my experience of accompanying and as legal advisor of the Cherán movement for over five years, I argue that there is a possibility to conceive a different kind of transformative constitutionalism; one based on lay knowledge and driven from below parting from a series of alliances with other social sectors and legal knowledge.*

Keywords: *transformational constitutionalism. Cherán. indigenous justices. ecology of knowledge. counter-hegemonic use of the law.*

1. INTRODUCCIÓN

La presente contribución busca enriquecer la discusión sobre el constitucionalismo transformador desde una de las experiencias más luminosas de lucha político-jurídica producida recientemente en México. A partir del movimiento de la comunidad purépecha de San Francisco Cherán,¹ y especialmente desde mi acompañamiento a esta lucha en tanto abogado de la comunidad,² definiendo la

existencia de otro tipo de constitucionalismo transformador diferente al construido en las experiencias sudamericanas (especialmente la boliviana y ecuatoriana); uno que parte de conocimiento lego y que desde una comunidad indígena ha sido capaz de transformar al Estado mexicano desde su propia base para abrir nuevos caminos a la autonomía indígena en México.

Es importante advertir que el análisis de este trabajo es el resultado de mi doble inserción, cómo académico militante y cómo abogado en los procesos legales y políticos aquí estudiados. Por tal motivo, las líneas que siguen se fundan en la tensión que va del estudio, la participación, la aplicación, la observación y la reformulación de la propuesta teórico-política de la *legalidad cosmopolita subalterna* (Santos y Rodríguez, 2007) en la lucha político-jurídica de Cherán.

Dicho lo anterior, planteo a continuación la ruta que sigo para el desarrollo de mis argumentos. En primer lugar analizo, a la luz del pluralismo jurídico y de las

¹ La comunidad de San Francisco Cherán se ubica en el corazón de la región del Estado de Michoacán conocida como la meseta purépecha. Es una de las comunidades más grandes de ese pueblo indígena en cuanto a extensión territorial (20,826 hectáreas), característica que le permite ser al mismo tiempo comunidad y cabecera municipal del municipio conocido sólo con el nombre de Cherán. El municipio de Cherán fue creado en 1861. Actualmente su población asciende, según el censo del 2010, a 18,141 habitantes que se dividen principalmente entre las dos comunidades que componen el municipio: San Francisco Cherán con 14,245 habitantes y Santa Cruz Tanaco con 2,947.

² Los procesos judiciales aquí analizados fueron realizados en trabajo colaborativo con otros abogados del Colectivo Emancipaciones al cual pertenezco.

epistemologías del sur, qué elementos caracteriza a una constitución. En un segundo momento, reviso algunos de los principales puntos que dotan de características emancipadoras al constitucionalismo transformador, para posteriormente problematizar, a partir de la experiencia de Cherán, si es posible la existencia de otro tipo de constitucionalismo transformador. En tercer lugar, expongo cuáles son las condiciones para que un constitucionalismo transformador de escala local o desde abajo pueda convertirse en transformador en la escala nacional. Finalmente, cierro esta contribución reflexionando en torno a las limitaciones y potencialidades del constitucionalismo transformador desde abajo que aquí planteo.

2. LA CONSTITUCIÓN DE LOS PUEBLOS SIN CONSTITUCIÓN: una mirada al constitucionalismo desde las epistemologías del sur

El 15 de abril de 2011 la historia reciente de la comunidad purépecha de San Francisco Cherán, perteneciente al municipio de Cherán en México, cambió radicalmente. Ese día los cheranenses enfrentaron a los talamontes y a los integrantes del crimen organizado que durante varios años los despojaron de sus bosques y los sometieron a una realidad dominada por la violencia y el miedo. Ese mismo día inició el movimiento por “la seguridad, la paz, la justicia y la reconstitución del territorio” que tuvo como principales motores la doble indignación para decir basta a los partidos políticos que los dividieron y

que se aliaron con el crimen organizado, y para rechazar el modelo y las instituciones de seguridad del Estado mexicano por su ineptitud y colusión con las bandas del crimen organizado. Frente a este doble agravio, los cheranenses, en plena insurrección popular, tomaron como acuerdo en sus asambleas: no más partidos políticos, ni policía del Estado; sí a un sistema de gobierno municipal basado en sus “usos y costumbres” y sí a una ronda comunitaria formada por los mismos cheranenses.

A partir de ese nuevo consenso político se ha desarrollado por más de 5 años uno de los procesos de lucha indígena en México más luminoso, el cual ha sido acompañado de una serie de victorias judiciales en los tribunales más importantes del Estado mexicano³ y de reformas textos constitucionales y a leyes secundarias. El impacto de este movimiento político en el campo jurídico ha sido tan significativo que condujo al reconocimiento legal del primer municipio indígena en México que elige a sus autoridades municipales y a la conformación de éstas mediante un sistema basado en los “usos y costumbres”.

¿Qué tiene que ver este nuevo pacto político de Cherán con la idea de

³ En especial el Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano que resolvió la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en 2011 con número SUP-JDC 9167/2011 y el Juicio de Controversia Constitucional 32/2012 resuelto en 2014 por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Ambos precedentes judiciales son considerados de primer orden de relevancia para la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México.

la constitución? A primera vista nada. Generalmente se concibe a la constitución como un cuerpo de normas jurídicas fundamentales que estructura y da forma a la organización política por excelencia de la modernidad: el Estado-nación. En este sentido, las constituciones pueden tener distintas características (por ejemplo, pueden tener un carácter escrito u oral, y diferentes órganos de defensa, etcétera), pero todas ellas se circunscriben a la figura del Estado-nación y se basan en un saber erudito como es el derecho estatal. Por esta razón, es fácil entender que aún en muchos espacios de estudios jurídicos se considere que sólo la unidad del Estado-nación puede llamar constitución a su pacto político formalizado en un conjunto de normas jurídicas. No obstante, esta idea se ha debilitado desde hace algunos años debido a la emergencia de nuevas unidades políticas de carácter global. El proyecto de la realización de una constitución para la Unión Europea fue quizás el ejemplo más elocuente de que este conjunto de normas jurídicas fundamentales podía cambiar para adaptarse a las escalas globales del capitalismo posmoderno.

Otro elemento fundamental de la comprensión moderna de la constitución que se ha modificado dramáticamente en los últimos años es el de la soberanía popular. En efecto, esta idea anclada a la constitución, y más particularmente al poder constituyente, se encuentra en entredicho por la hegemonía de distintas expresiones de legalidad global y por la presión, cada vez mayor, que los organismos financieros internacionales ejercen sobre los Estados nacionales

(Negri, 2015 y Santos, 2012). En consecuencia, se puede observar claramente que en la práctica la soberanía ya no la detenta la voluntad popular de los ciudadanos de un determinado Estado nacional, sino, principalmente, los centros hegemónicos del poder financiero del capitalismo.

No sólo mediante un análisis de la situación actual se puede advertir que la idea dominante de la constitución no guarda correspondencia absoluta con la medida política de la modernidad, basta una somera revisión de la historia occidental para advertir a lo largo de los siglos importantes cambios en las formas de concebir a las constituciones (Fioravanti, 2001). Si a estas consideraciones, conjuntadas a modo de *sociología de las ausencias*,⁴ se suma una crítica poscolonial se puede advertir la invisibilización de constituciones en distintas escalas, tiempos y culturas, que a pesar de articular sus propios derechos y derivar de pactos políticos, aparecen, bajo un *pensamiento abismal*⁵ de índole

⁴ Boaventura de Sousa Santos (2010: 37) ha definido a ésta como “la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes.”

⁵ Esta noción es entendida por la propuesta de las epistemologías del sur como “un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal que ‘el otro lado de la línea’

jurídico, como carentes de éstas por no revestir las formalidades de la tradición occidental hegemónica.

En consecuencia, una noción sobre la constitución o sobre las constituciones pensada desde las epistemologías del sur tendría que tomar en consideración estas limitaciones de las formulaciones del pensamiento jurídico hegemónico. Ahora bien, en esta tarea se ha avanzado bajo la idea del constitucionalismo transformador, a partir principalmente de las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador. Estas dos cartas magnas han traído una serie de innovaciones sustantivas, al grado de marcar una diferencia en la tradición eurocéntrica del constitucionalismo. Entre estas innovaciones se pueden contar su medida plurinacional, la creación de nuevos sujetos de derecho como la naturaleza, la representatividad popular del proceso constituyente, la transgresión del multiculturalismo neoliberal por un apuesta intercultural, entre otras (Clavero, 2008, Gargarella, 2011 y Santos, 2012).

A pesar de estos incuestionables méritos de la idea del constitucionalismo transformador, me parece necesario preguntarse si son suficientes para una comprensión de las constituciones desde las epistemologías del sur. A final de cuentas el constitucionalismo transformador, entendido de esta manera, mantiene varios elementos excluyentes de la

desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. (Santos, 2009: 160)”

modernidad occidental: es Estado-céntrico, está construido alrededor de un saber jurídico profesional que excluye a la mayoría de los ciudadanos de su construcción y aplicación, conserva las características formales de la tradición occidental de una constitución, etcétera. Una formulación sobre la constitución desde las epistemologías del sur, considero, debe ir más allá. Debe repensar, al igual que en otros campos del conocimiento, más radicalmente el derecho y la constitución.

Los planteamientos sobre el derecho de las teorías del pluralismo jurídico aportan una buena base para iniciar esta tarea. Como es conocido, en la década de los ochenta del siglo XX comenzó con mayor fuerza esta corriente de la antropología jurídica a cuestionar la idea naturalizada de que el derecho fuera un atributo exclusivo del Estado, más particularmente del Estado-nación. A partir de esta crítica al “centralismo jurídico” (Griffiths, 1986) se comenzó a estudiar con trabajo empírico y con mayor interés otros derechos practicados por diversos colectivos humanos que no correspondan con el derecho estatal, que desde el sentido común hegemónico regulaba toda la vida social de un Estado-nación.

En el caso de América Latina, y más específicamente en México, el interés se centró en las formas de justicia practicadas en las comunidades indígenas por la propia historia de la región y del país. A pesar de las grandes aportaciones que estas investigaciones realizaron en el campo académico y político a los pueblos y comunidades

indígenas, prosperaron con un problema fundamental en su interior que, desde mi perspectiva, se puede superar con la propuesta de las epistemologías del sur.

En efecto, a pesar de que las investigaciones en el campo de la antropología jurídica en México han mostrado la diversidad de derechos existentes dentro del Estado mexicano y su compleja y a veces paradójica interacción con el derecho estatal, han reproducido la misma debilidad epistemológica que acompaña a la mayoría de las investigaciones de pluralismo jurídico en el mundo, a la hora de intentar delimitar claramente su objeto de estudio. De tal manera que, desde un marco pluralista no se ha logrado definir el derecho, ya no como un fenómeno exclusivo del Estado, sino mucho más amplio y diverso (Tamanaha, 1993).

En el intento de superar este escollo se han producido importantes debates, el más celebre en la antropología jurídica es el del normativismo contra el procesualismo (Sierra y Chenaut, 2002). Se han, también, ideado distintas estrategias para rodear este desafío, que han permitido avanzar en el análisis de estos otros derechos, pero que también han dibujado sus limitaciones.

En el caso de la antropología jurídica mexicana el énfasis se ha enfocado en el conflicto como unidad de análisis. Esta perspectiva combinada con el procesualismo se centra en cómo los actores movilizan el derecho en situaciones concretas y en distintos niveles de justicia. La limitación de esta perspectiva ya ha sido señalada y

consiste en que es en exceso instrumentalista, y por extensión aparece como desconectada de referentes y principios que condicionan y limitan esas decisiones y prácticas (Martínez, 2007).

Así, aunque muchas de estas investigaciones hicieron importantes aportes al conocimiento de las justicias indígenas de México, también dejaron importantes deudas. Justamente en el rodeo a la noción de derecho limitaron a las justicias indígenas a prácticas estratégicas que movilizan según su conveniencia. Este planteamiento si bien muestra la existencia de “otros derechos” no ayuda para articularlos en algunos principios básicos que los doten de coherencia.

Otros autores, por su parte, enfatizaron sobre que las justicias indígenas tienen principios filosóficos y éticos generales que los articulan normativamente y les dan coherencia (López, 2014). A diferencia de la otra perspectiva sobre las justicias indígenas, estos enfoques suelen reivindicar principios que muchas veces parecen atemporales y esenciales, y que también pueden ser cuestionados por las prácticas cotidianas de los actores en las comunidades.⁶

Más allá de estos dos planteamientos ¿Será posible concebir

⁶ María Teresa Sierra (2011) comprendió desde hace varios años este dilema de la antropología jurídica, y retomando la propuesta teórica de Benda-Beckman ha destacado la necesidad de combinar el análisis de las prácticas jurídicas con el estudio de las ideologías de los órdenes jurídicos para dar cuenta de manera más completa de la interlegalidad presentada en las regiones indígenas.

que las justicias indígenas no se tratan únicamente de prácticas estratégicas que usan los actores a su conveniencia o que están regidas por principios normativos atemporales y esencializados? ¿Será posible, por tanto, considerar que las justicias indígenas pueden articularse sobre principios más contingentes y políticos? ¿Será posible afirmar, como ya lo ha sugerido Boaventura de Sousa Santos (2015), que las justicias indígenas tienen sus propias constituciones? Dejando de lado el interés que las luchas indígenas de México puedan tener en que a sus consensos y pactos políticos se les dé el calificativo de constituciones, me parece que para el análisis jurídico propuesto por las epistemologías del sur estas interrogantes tienen total pertinencia. Este desafío, sin embargo, sólo se puede afrontar recurriendo a una *sociología de las emergencias*.⁷

Antes de ir al punto vale la pena aclarar que no intento negar las dos dimensiones ya problematizadas en la literatura sobre las justicias indígenas, ni desechar la necesidad de trabajar con estos dos niveles para la comprensión de las justicias indígenas, sino advertir que, así como pueden expresarse en prácticas estratégicas o en principios normativos generales, existe un nivel intermedio que rearticula y jerarquiza los principios normativos generales en determinadas coyunturas históricas de acuerdo a los pactos y consensos

⁷ Este procedimiento “consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto como es todo es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se van construyendo en el presente a partir de actividades de cuidado (Santos, 2010: 40).”

políticos tomados en las comunidades. Estos pactos políticos dependen claramente de los desafíos que enfrentan, y en consecuencia ordenan y jerarquizan, a su vez, a las prácticas jurídicas.⁸

Por tal motivo, sustento el sentido afirmativo a la interrogante de si ¿se puede considerar que las justicias indígenas cuentan con constituciones? a partir de considerar tres elementos de las constituciones que están presentes en casi todas las etapas de su historia: (I) constituye el pacto político más importante de una colectividad, (II) construye instituciones consecuentes con ese pacto político y (III) cuenta con mecanismos jurídicos y políticos para defender ese pacto.

Ya adelanté los elementos fundamentales del pacto político que tomó la comunidad de San Francisco Cherán en 2011. Establecí que éste se estructuró en dos pilares: un gobierno municipal por “usos y costumbres” y un sistema de seguridad basado en su ronda comunitaria. Las preguntas que seguirían son ¿ha construido

⁸ En el caso de Cherán, por ejemplo, la literatura sobre la historia del siglo XX de la comunidad muestra un pacto político muy distinto al tomado en 2011. En los trabajos académicos previos a esta etapa, los antropólogos e historiadores habían concebido a Cherán como una comunidad donde la fuerza de los caciques, los partidos políticos, las disputas faccionales y el culto a la figura de Lázaro Cárdenas del Río eran la realidad imperante (Castile, 1974; Beals, 1992 y Calderón, 2004). A pesar de esto no se puede hablar de que los principios normativos generales de las justicias indígenas en Cherán fueran necesariamente otros a los vigentes hoy, pero lo que sí se puede decir es que con el movimiento de 2011 se recalibraron y adaptaron a un nuevo pacto político.

instituciones que desarrollen y fortalezcan ese pacto? Y ¿cuenta con mecanismos para proteger ese pacto? Desde mi experiencia de trabajo con ellos puedo responder nuevamente de manera afirmativa.

Durante los meses que duró la insurrección del pueblo, en 2011, hasta la instalación del nuevo gobierno municipal por “usos y costumbres” el 5 de febrero de 2012, los purépechas de Cherán trabajaron a partir de los cuatro barrios que componen su comunidad en un nuevo modelo político basado en sus viejas formas organizativas. De esta manera, se conformaron una serie de comisiones que tuvieron como encargo atender las necesidades que la comunidad requirió ante la ausencia del gobierno municipal que prácticamente fue disuelto a días del inicio del movimiento. Así se llegaron a establecer 16 comisiones, entre las que destacaron la general, la de honor y justicia, la de educación, la de los bosques, la de prensa y propaganda, la de alimentos, etcétera. La lógica que siguió la conformación de estas comisiones fue que su integración dependió de las asambleas de cada uno de los cuatro barrios de Cherán. Por tal motivo, todas las comisiones estuvieron integradas de manera equitativa por integrantes de cada uno de los barrios. Además el trabajo por los integrantes de éstas se realizó de manera honoraria, como parte de un servicio a la comunidad.

Bajó una lógica muy similar, el 5 de febrero de 2012, ya bajo un gobierno reconocido judicialmente, se encargó la representación del municipio

a una serie de concejos, encabezados por el Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), que fueron nombrados equitativamente al interior de las fogatas (la célula de organización de esta estructura) de cada uno de los cuatro barrios de Cherán. Por ejemplo, el CMGC, que suplió la figura del presidente municipal, está integrado por 12 personas. Cada barrio eligió en su asamblea, sin la mediación de un partido político, sin presentar la credencial de elector, en voto público y sin proselitismo, a sus tres representantes que ocuparían el cargo los próximos tres años.

Durante el periodo de la insurrección, en 2011, la comunidad recuperó la vieja figura de la ronda comunitaria e inventó una nueva expresión de justicia, sin precedente alguno en otra comunidad purépecha, que fue conocida por la Comisión de Honor y de Justicia. Mediante la articulación de estas dos instituciones logró construir un sistema de seguridad comunitaria en donde la ronda se encarga de las funciones del orden y seguridad de la comunidad, y la Comisión de Honor y de Justicia de la labor judicial del municipio. Ambas instituciones, al igual que todos los consejos de la nueva estructura municipal de Cherán, están subordinadas a las asambleas de los barrios y a la asamblea general que desde 2011 y hasta la fecha son la autoridad máxima del municipio.

Justamente a las asambleas de barrio les corresponde la función, principal, de defender o alterar el pacto político al que Cherán llegó en 2011. En

2014, por ejemplo, integrantes de los partidos políticos intentaron promover una consulta para regresar al sistema de elección de partidos políticos y de ayuntamiento municipal. Dicha propuesta fue sometida a consideración de las asambleas de barrio y fue rechazada, ratificando de esa forma el pacto de 2011 de regirse por “usos y costumbres”. No obstante, sólo unos meses después, las asambleas de barrio determinaron que la composición original de los consejos que integran la estructura de gobierno municipal de Cherán debía modificarse, para dar mayor peso a dos sectores de la población que fueron determinantes durante la insurrección en 2011. De esta forma, a los consejos existentes se le sumaron desde el 2015 el Consejo de las Mujeres y el Consejo de los Jóvenes.

Recientemente, en 2016, el gobierno de la provincia de Michoacán a la que pertenece Cherán inició una ofensiva para recuperar el control de las policías de todos los municipios. Ante esta situación, el gobierno de la provincia inició una campaña de presión en la que logró vencer la resistencia de municipios y algunas comunidades que durante varios años habían intentado generar esquemas alternativos de seguridad. Cuando intentó hacer lo mismo con el municipio de Cherán, las asambleas de los cuatro barrios deliberaron al respecto y ratificaron el modelo de seguridad comunitaria iniciado en 2011. Por tal motivo, el municipio de Cherán no entró al esquema denominado como “mando único policiaco” y el gobierno provincial no tuvo más remedio que aceptar la decisión de las asambleas.

A partir del caso de Cherán se puede advertir que no sólo para comprender el derecho debe considerarse las distintas escalas (local, nacional, global) en que se presenta, sino que también el análisis de las constituciones requiere de este enfoque multiescalas.

3 ¿QUÉ HACE TRANSFORMADOR AL CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR? **Plurinacionalidad, libre determinación y descolonización**

Aún si se admite la idea que aquí sostengo de considerar que la lucha de Cherán ha logrado conformar una constitución alrededor de la cual se articulan sus prácticas legales e instituciones políticas, no significa necesariamente que ésta tenga un carácter transformador. Por este motivo, conviene recordar el sentido de lo transformador en el género del constitucionalismo que se está analizado.

Como se ha argumentado, la principal potencia del constitucionalismo transformador, emanado de la experiencia boliviana y ecuatoriana, proviene del carácter de las demandas de las luchas indígenas que por su precedencia histórica y su autonomía cultural son capaces de cuestionar desde la raíz al Estado moderno y colonial dominante en América Latina (Santos, 2012). En consecuencia el reconocimiento de la justicia indígena que da sentido a este tipo constitucionalismo:

No se trata del reconocimiento de la diversidad cultural del país o de

un expediente para que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos en su interior, garantizando la paz social que el Estado en ningún caso podría garantizar por falta de recursos materiales y humanos. Se trata, por el contrario, de concebir la justicia indígena como parte importante de un proyecto político de vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa con los vínculos eurocéntricos que han condicionado los procesos de desarrollo en los últimos doscientos años (Santos, 2012: 15).

¿La constitución de Cherán contiene esta potencia del constitucionalismo transformador? Mi respuesta es afirmativa, al menos en un sentido importante. A partir de la reivindicación del derecho a la libre determinación, justamente sustentada en un carácter anterior al Estado mexicano y a una autonomía sostenida, Cherán ha logrado abrir una grieta en la base del Estado mexicano, el municipio, que supera claramente el orden del multiculturalismo neoliberal.

La experiencia de Cherán, al igual que el constitucionalismo transformador en su formulación boliviana y ecuatoriana, se trata de un reconocimiento y planteamiento robusto de pluralismo jurídico y político. No se está ante el modelo oaxaqueño de “usos y costumbres”, que en el mejor de los casos es procedimental en la forma de elección de las autoridades municipales,⁹ sino que la experiencia

Cherán significa una transformación en la estructura, lógica y relaciones del gobierno municipal con reglas, mecanismos, prácticas y lógicas diferentes basadas en sus “usos y costumbres.” Esta misma diferencia se ha abierto con el resto de los niveles de gobierno del Estado mexicano.

Se puede argumentar, sin embargo, que la constitución de Cherán adolece de la dimensión de la plurinacionalidad del constitucionalismo transformador en sus versiones boliviana y ecuatoriana, y que por consecuencia carece del potencial que éste elemento otorga. No obstante, considero que la reivindicación amplia del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas esgrimida en la lucha político-jurídica de Cherán ha funcionado como un equivalente a la demanda de la plurinacionalidad, a tal grado que pueblos y comunidades indígenas de otras regiones de México han seguido sus pasos, como los dos municipios interétnicos de San Luis Acatlán y de Ayutla de los Libres pertenecientes a la provincia de Guerrero o los cuatro nuevos municipios indígenas de Xoxocotla, Hueyapan, Coatetelco y Tetelcingo de la provincia de Morelos.

Además de estos elementos compartidos considero muy importante advertir que la lucha político-jurídica de Cherán coincide con la máxima señalada por Boaventura de Sousa Santos sobre el carácter emancipador

Recondo, 2007) advierten que en términos generales este reconocimiento a los pueblos y comunidades indígenas se tradujo en la continuación del viejo régimen autoritario priista en aquella provincia.

⁹ Los dos textos más importantes sobre las elecciones por “usos y costumbres” en los municipios de Oaxaca (Anaya, 2006 y

del derecho estatal. Pues, como lo advierte el profesor Santos, el derecho (y quizás valga decir que también una constitución) no es en sí mismo emancipador o no, lo es el grupo social o el movimiento que lo impulsa, promueve y defiende (Santos, 2003).

En este punto, la movilización legal en defensa del pacto político de Cherán, y por extensión de su constitución, es otro elemento que me parece la dota de un carácter emancipador. La lucha de Cherán en el campo judicial y político se realizó para salvaguardar el pacto político social al que se llegó con el inicio del movimiento de 2011, pero éste fue producto en un contexto más amplio. El movimiento de Cherán no fue causado sólo por factores locales o que afectaran exclusivamente a una comunidad indígena o una serie de éstas, se produjo en un contexto de problemas generalizados para los indígenas de otras regiones de México y para la población mestiza en general. El despojo de los recursos naturales, la violencia, los estados de excepción, la colusión de la clase gobernante con las bandas del crimen organizado y la crisis de las instituciones electorales fueron parte del contexto nacional en el que emergió la lucha de Cherán (Aragón, 2016), y que en buena medida explican la simpatía y solidaridad de amplios sectores de la sociedad mexicana con su movimiento.

Tomando en consideración este contexto, las batallas legales y políticas emprendidas por Cherán desde 2011 se encuentran enmarcadas del lado de una serie esfuerzos de diferentes colectivos

y sectores sociales que buscan generar transformaciones en las condiciones de injusticia y opresión que actualmente padece la sociedad mexicana en general. De hecho, en estas luchas se articularon de forma solidaria cheranenes con organizaciones indígenas, colectivos artísticos, medios de información, sindicatos, académicos comprometidos, entre otros tantos (Aragón, 2013 y 2015). Por esta razón, una lectura de las luchas y las aportaciones que ha hecho Cherán desde la movilización contra-hegemónica del derecho supera la ecuación étnica y se inscribe como parte de los esfuerzos generales que apelan la construcción de una sociedad más justa.

Un último punto que quiero plantear en este apartado tiene que ver con las dos fortalezas mayores que tiene esta constitución de Cherán y que contrasta directamente con las experiencias sudamericanas. Me refiero, por una parte, al carácter dinámico que mantiene el poder constituyente y al lugar para producir prácticas y principios políticos y legales diferentes a los del derecho estatal.

Como es bien conocido, las constituciones de la primera década del siglo XXI de Bolivia y Ecuador fueron producto de importantes movilizaciones sociales que lograron conquistar el poder en los dos Estados después de varios de años de lucha. La consecuencia más relevante de esos triunfos de las fuerzas progresistas fue justamente la formulación de nuevas constituciones que trataron de condesar sus aspiraciones y demandas en nuevos pactos políticos formalizados a través de constituciones.

Esta sucesión de hechos dotaron de una relevancia y novedad poco vista a estas dos nuevas constituciones. Sin embargo, los primeros resultados de este nuevo proceso no han sido tan favorables como se esperaban. Tanto en Bolivia, como en Ecuador se ha profundizado una ruptura entre los gobiernos y varios de los movimientos sociales que los llevaron al poder. Esta situación ha ocasionado que las viejas inercias vuelvan y los nuevos procesos que parecían abrir las nuevas constituciones se entrapen. A final de cuentas habría que recordar justamente que las constituciones de Bolivia y Ecuador no suponían un punto de culminación en donde por arte de magia con la sola promulgación de las constituciones las realidades sociales se modificaban, sino un punto de partida que abría nuevas posibilidades de transformación (Santos, 2012).

Este inesperado rumbo que han tomado las relaciones entre los gobiernos de ambos países y varios de los movimientos sociales que los llevaron al poder y que alguna manera lograron inscribir sus aspiraciones en la constitución, puede ser interpretada en términos teóricos sobre la siempre compleja relación en el poder constituyente (de carácter transformador y hasta revolucionario) con el poder instituido (de índole generalmente conservadora). En las experiencias sudamericanas a las que me vengo refiriendo, el poder constituyente que trajo esa energía renovadora y transformadora parece haberse cristalizado frente a un poder instituido que por distintas razones contiene las

conquistas obtenidas en el texto constitucional.

Contrario a esta lógica, di algunos ejemplos de cómo la constitución de Cherán presenta una dinámica muy diferente en donde el poder constituyente, permanentemente depositado en las asambleas, cuenta con la suficiente potencia para modificar el proyecto político o para frenar a sus representantes cuando consideren que se están desviando en su función o actuación.

Por otra parte, las experiencias sudamericanas del constitucionalismo transformador se han construido en un espacio (la asamblea constituyente) performado por una lógica y bajo principios del derecho estatal y no de las comunidades. Esta situación ha ocasionado que esta *zona de contacto* favorezca un equilibrio eurocéntrico y colonial.

La constitución de Cherán en cambio mantiene un espacio propio, no por esto ajeno a la legalidad estatal, que le permite desde ahí y con su propia lógica reproducir y reinventar prácticas y principios políticos y jurídicos que después son movilizados en coyunturas de lucha para hibridarse en otros espacios judiciales, legislativos y políticos con derecho estatal e internacional.

Esta lógica de articulación pareciera construir *zonas de contacto* más ventajosas para la constitución de Cherán, en donde no se encapsula o cristaliza su potencial desestabilizador y donde por el contrario va creando fracturas y contradicciones en la

legalidad y constitucionalismo hegemónico en México.

4. ¿PUEDE UNA CONSTITUCIÓN DE ESCALA LOCAL DESAFIAR EL MODELO HEGEMÓNICO DEL ESTADO NACIÓN EN MÉXICO? La ecología de saberes como instrumento transescala

Aun cuando se admita que Cherán estableció una constitución a partir del movimiento de 2011 y que ésta pueda tener contenidos equivalentes a los del constitucionalismo transformador, podría argumentarse, como suele ocurrir desde la *racionalidad indolente* (Santos, 2002), que por su carácter local simplemente resulta irrelevante frente al orden constitucional y político hegemónico en México.

Lo primero que quisiera decir, para comenzar mi argumento, es que en mi experiencia una precondition para que eventualmente una constitución como la de Cherán pueda trascender lo local es un estado de necesidad apremiante que no puede ser resuelto por la legalidad y la política hegemónica. Esta condición vale para la lucha jurídico-política de Cherán, pero también para las múltiples comunidades, colectivos, organizaciones, movimientos sociales de México y del mundo que se le han acercado para aprender de Cherán.

Justamente ante una institucionalidad corrompida y ante la inseguridad fue necesario para los cheranenses buscar nuevas formas instrumentos y aliados para conseguir

restablecer un gobierno legítimo y la seguridad perdida. Cherán caminó, sobre dos piernas, primero recurrió a su pasado y lo adaptó a las necesidades de su presente mediante el pacto político jurídico del que ya hablé, pero también recurrió al uso contra-hegemónico del derecho estatal mediante una alianza con los abogados mestizos del Colectivo Emancipaciones para dar holgura al movimiento y después para afianzar legalmente el nuevo consenso político establecido a partir de 2011.

Así, en septiembre de 2011, durante el periodo de insurrección, Cherán acudió a la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), máximo tribunal del Estado mexicano en materia de derechos políticos, para pedir que le fuera reconocido su derecho a elegir autoridades municipales por un procedimiento basado en “usos y costumbres” y no mediante partidos políticos. Además, solicitó que se le permitiera reconfigurar la estructura de la autoridad municipal fuera del canon del ayuntamiento heredado de la época colonial en todo México, para conformarla de acuerdo a su lógica organizativa y con las autoridades colectivas brevemente descritas en el primer apartado de esta contribución (Aragón, 2013).

Después de ganar ese litigio, Cherán se vio nuevamente en la necesidad de acudir a los tribunales ante la aprobación de una reforma al artículo 3º de la constitución de la provincia de Michoacán. Dicha adecuación, aunque mejoraba el reconocimiento jurídico de los pueblos y comunidades indígenas de

Michoacán, omitía el derecho relacionado al gobierno municipal por “usos y costumbres” que unas semanas atrás había conseguido Cherán en el TEPJF. La lógica política de esa reforma constitucional justamente era la de contener mediante un reconocimiento legal aparentemente bueno, pero claramente enmarcado dentro de los contornos del multiculturalismo neoliberal, el potencial transformador que había conseguido Cherán en relación a toda la estructura del Estado mexicano mediante el fallo obtenido en el TEPJF.

De forma tal, que fue necesario realizar un segundo litigio, resuelto en esta ocasión en 2014 por, el máximo tribunal constitucional del Estado mexicano, el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Los objetivos de este nuevo juicio fueron múltiples. Primero se buscó tener una carta política fuerte mediante la cual se pudiera mantener una relación con mayor visibilidad y de menos desventaja con un nuevo gobierno provincial abiertamente hostil con el proceso de Cherán. En segundo lugar, y al mismo tiempo de la ventaja política, se buscó dar certeza legal al pacto político iniciado en 2011, y por otro lado incrementar el reconocimiento obtenido en la sentencia del TEPJF y por extensión su potencial transformador. Este segundo litigio fue resuelto a favor del municipio purépecha de Cherán y consiguió marcar el primer precedente en México, y quizás en América Latina, en donde se anuló una reforma constitucional por violar el derecho a la consulta previa,

libre e informada de una comunidad indígena.

Más allá de la interposición de los juicios ante los dos máximos tribunales del Estado mexicano y de los precedentes judiciales que han sido fundamentales para otros pueblos y comunidades indígenas, lo que es importante consignar de este recuento es que todo fue posible gracias a una *ecología de saberes*¹⁰ jurídicos en la que la constitución de Cherán y sus prácticas de justicia indígena jugaron un papel central para que hoy Cherán sea reconocido, por primera vez en la historia del Estado mexicano, como un municipio indígena y que otros tantos municipios y comunidades indígenas estén siguiendo sus pasos hacia la libre determinación.¹¹

¹⁰ Para Boaventura de Sousa Santos (2009: 189) “La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto de vista en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento.”

¹¹ En el segundo apartado de este trabajo mencioné el caso de dos municipios de Guerrero y cuatro de Morelos que han intentado seguir los pasos de Cherán. Sin embargo, sería un error pensar que son los únicos, de hecho, el caso de Cherán ha representado un parteaguas en el TEPJF que desde entonces ha venido produciendo una rica jurisprudencia en materia de libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas. Los casos que han generado esta nueva jurisprudencia se extienden

En otros lugares me he ocupado en explicar detenidamente la estrategia legal utilizada en estos dos juicios que son considerados como paradigmáticos en la historia judicial de México; así como en destacar que la formulación de ambos se realizó sobre la hibridación progresista de las prácticas de justicia indígena con conocimiento jurídico profesional o técnico del derecho estatal y del derecho internacional de los derechos humanos de los pueblos indígenas (Aragón, 2013 y 2015).

En el primero de los juicios la *ecología de saberes jurídicos*, por ejemplo, fue necesaria para explicar al TEPJF la existencia de un municipio que se regulaba en la práctica por sus “usos y costumbres”, pero que por los derechos reconocidos en la constitución política de México y principalmente en los tratados internacionales tenía el derecho, además de que el Estado le permitiera elegir a sus autoridades municipales de una forma diferenciada a los principios de representación política fundados en partidos políticos y a que reconociera legalmente una estructura de gobierno de acuerdo también a sus “usos y costumbres”.

En el juicio llevado ante la SCJN fue necesaria esta combinación progresistas de las escala del derecho para argumentar que el Congreso del Estado de Michoacán no había consultado la reforma constitucional

prácticamente por todo el territorio del Estado mexicano y van desde el reconocimiento de autoridades tradicionales de las comunidades indígenas no prevista en las leyes del Estado, hasta el reconocimiento del ejercicio de la autonomía de las comunidades para ejercer y disponer de sus recursos que del presupuesto público les corresponden.

impugnada de acuerdo a los “usos y costumbres” de Cherán (mediante su nueva institucionalidad) y que en consecuencia había violado sus derechos humanos garantizados, tanto en la constitución mexicana, como en los tratados internacionales.

Además de estos dos planteamientos generales, considero pertinente llamar la atención que en estos dos procesos legales se formaron distintas *zonas de contacto*, dependiendo de su desarrollo, que permitieron equilibrios y balances diferentes en la *ecología de saberes jurídicos*. Mientras que en ambos casos el momento de la formulación de la demanda y de la resolución del litigio fue dominado por el conocimiento técnico del derecho estatal, la ejecución de la sentencia (muy claramente en el juicio de 2011) fue definitorio el conocimiento de la justicia indígena para que toda la lucha judicial concluyera lo más favorable posible a lo establecido en la constitución de 2011 de Cherán.

La primera situación no requiere mayor explicación, puesto que el acudir a un tribunal del Estado implica aceptar y asumir de antemano la lógica formal que lo gobierna y por lo tanto sus reglas. En cambio, en la situación de ejecución de la sentencia, particularmente del juicio de 2011, se abrió una etapa relativamente larga en donde se ordenó hacer una consulta a la población de Cherán para saber si, en efecto, la mayoría de la población estaba de acuerdo con el cambio de régimen político. La interpretación que la comunidad dio en la mesa de la

ejecución de la sentencia frente a otras autoridades estatales que estuvieron obligadas a llevar este proceso fue, ante la falta de reglamentación de este derecho a nivel federal y provincial, los criterios establecidos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Saramaka vs. Surinam) en los cuales se disponía que la consulta debía hacerse conforme a los “usos y costumbres” de la comunidad. Una vez posicionado este punto con las autoridades involucradas en la ejecución de la sentencia fue de suma importancia el conocimiento de los cheranenses sobre su justicia indígena para escoger estratégicamente las prácticas que aseguraran una ejecución rápida y segura para la política que se había emprendido y que al final de cuentas buscaba proteger el pacto político establecido meses atrás.

De tal manera que, en lugar de realizar una consulta como en el sistema electoral de partidos políticos con urnas, voto secreto, credenciales de elector, etcétera, se optó por prácticas de justicia indígena y organización política acordes al pacto político de 2011, como una consulta efectuada en asambleas de cada uno de los cuatro barrios, con voto público y a mano alzada, con mecanismos de identificación tradicionales como el pase de lista y el reconocimiento de los vecinos, el nombramiento de una mesa de debates para las asambleas, etcétera.¹²

¹² Es claro que varias de estas formas no son indígenas en un sentido esencial, pero de diferentes experiencias y procesos históricos las comunidades indígenas las han adoptado y modificado para hacerlas compatibles con sus formas de organización.

Un último ejemplo que me gustaría exponer para mostrar cómo la constitución de Cherán es capaz de desafiar el orden jurídico y político dominante del Estado colonial en México, es la iniciativa de reforma al artículo 115 de la constitución de México que presentó el CMGC en abril de 2016 ante el Senado de la República.

Esta labor consistió en una iniciativa legislativa trabajada en varias asambleas por los cheranenses, sus autoridades y sus abogados. La propuesta respondió a la inactividad de los legisladores de la provincia de Michoacán y del propio Estado mexicano para armonizar la constitución a lo dispuesto por los dos máximos tribunales constitucionales en relación a las victorias judiciales de Cherán. Esta iniciativa se construyó en base al pacto político tomado por la comunidad en 2011, al conocimiento técnico del derecho estatal y de los derechos humanos de los pueblos indígenas, con el objetivo de establecer en la constitución del Estado mexicano la existencia de los municipios indígenas; así como sus atribuciones y obligaciones.

Sólo en el día de su presentación cinco de los seis senadores de Michoacán, de todos los partidos políticos, hicieron suya la iniciativa y se les sumaron otros seis senadores de Oaxaca, Guerrero y Chiapas. La discusión de la iniciativa en el Senado está por realizarse en el segundo semestre de 2016, no se sabe cuál será su destino; sin embargo, no puede dejar de llamar la atención que Cherán sea la primera comunidad en presentar una

iniciativa de reforma constitucional ante el senado y que sólo en un día, el último de los trabajos legislativos, haya conseguido el apoyo del 10 % del Senado de los tres principales partidos políticos de México.

5. LOS LÍMITES Y EL POTENCIAL DEL CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR DESDE ABAJO

En relación al constitucionalismo transformador basado en las experiencias sudamericanas, la versión, que puede denominarse desde abajo, que he intentado fundamentar en este artículo a partir de la lucha político-jurídica de Cherán presenta claros límites. El más obvio es que mientras que la primera se ha convertido en el referente general de interpretación del derecho de los Estados de Ecuador y Bolivia, con todo y su vaciamiento y desconstitucionalización, el contexto general en el que se mueve la segunda es mucho más colonial y capitalista. Esto hace que la lucha que se puede dar desde el constitucionalismo transformador desde abajo sea sólo subversiva, es decir, que esté destinada a incrementar las grietas y contradicciones en la constitución del Estado mexicano y en el derecho hegemónico con el fin de que los pueblos y comunidades indígenas puedan apoyarse en ellas en sus luchas por la autonomía.

Otra limitación evidente es la ausencia en la experiencia de Cherán de

un planteamiento robusto de alternativa al desarrollo como sí lo presenta el constitucionalismo transformador de Ecuador y Bolivia. Aunque en Cherán hay iniciativas de una gestión comunitaria de desarrollo, aun no se ha logrado consolidar una propuesta lo suficientemente sólida que pueda anteponerse al modelo neoliberal de desarrollo.

Pero así como este constitucionalismo transformador desde abajo tiene límites, tiene también potencialidades. La primera es el reverso de una limitación. Este tipo de constitucionalismo transformador desde abajo demuestra que no se requiere tener un contexto constitucional ideal en la escala nacional para que los pueblos indígenas puedan ejercer su derecho a la libre determinación y al tiempo transformar las viejas estructuras de los Estados nación coloniales.

En segundo lugar, este constitucionalismo transformador, a diferencias del sudamericano, es impulsado desde abajo por un movimiento social vivo que al tiempo que lucha, construye permanente mediante el poder constituyente depositado permanentemente en sus asambleas un proyecto político anticolonial y transformador frente al sistema constitucional y político hegemónico en México.

El constitucionalismo transformador pensado desde la experiencia de Cherán, en tercer lugar, se mueve en *zonas de contacto* en donde los equilibrios entre el conocimiento del derecho estatal y el derecho internacional frente a la justicia

indígena son menos desventajosos. Como mostré los distintos momentos de los procesos de lucha político-jurídica referidos permitieron balances y equilibrios distintos en los que en muchos casos el papel protagónico en la *ecología de saberes jurídicos* era precisamente el de las justicias indígenas.

Finalmente, este constitucionalismo transformador desde abajo que he presentado constituye un verdadero laboratorio de utopías en el campo del derecho. De ese trabajo real, cotidiano, concreto y práctico que por más de cinco años se ha venido realizando entre cheranenses, abogados mestizos, académicos comprometidos, organizaciones de derechos humanos y todos los actores indígenas o no que han aportado (más o menos) a este proceso y a la construcción de este derecho híbrido, afirmo la posibilidad de construir el nuevo México que necesitamos a partir de la interculturalidad y de la solidaridad entre diversas luchas y conocimientos progresistas.

REFERENCIAS

ANAYA MUÑOZ, Alejandro (2006), Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca. México DF: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdes.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando (2013), “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 7 (2): 37-69.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando (2015), “El derecho después de la insurrección. Cherán y el uso contra-hegemónico del derecho en la Suprema Corte de Justicia de México”, *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7 (2): 71-87.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando (2016), “Otra democracia es posible. Aprendizajes para una democracia radical en México desde la experiencia política de Cherán” Conferencia presentada en la Universidad de Berkeley el 4 de noviembre de 2015 dentro del ciclo “Mexico at the acrossroads”

Beals, Ralph Larson (1992), Cherán: un pueblo de la sierra, Zamora: El Colegio de Michoacán.

CALDERÓN MÓLGORA, Marco Antonio (2004), Historia, procesos políticos y cardenismos, Zamora: El Colegio de Michoacán.

CASTILE, George Pierre (1974), Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional, México DF: Instituto Nacional Indigenista.

CLAVERO, Bartolomé (2008), Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas, México DF: Siglo XXI.

FIORAVANTI, Maurizio (2001) Constitución. De la antigüedad a nuestros días, Madrid: Trotta.

GARGARELLA, Roberto (2011)

“Pensando sobre la reforma constitucional en América latina”, en César Rodríguez Garavito (Coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Buenos Aires: Siglo XXI: 87-108.

GRIFFITHS, John (1986) “What is a legal pluralism?”, *Journal of legal pluralism*, 1: 1-55.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2014) “Normas y principios jurídicos entre los ñuú savi”, *Diarios de campo*, 4-5: 42-47.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Juan Carlos (2007), “La crisis interna de Santiago Amoltepec. Reflexiones sobre la relaciones de poder y la formalidad en el campo jurídico en una localidad oaxaqueña”, en Jorge Hernández- DÍAZ (Coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca, México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Siglo XXI*.

NEGRI, Antonio (2015) *El poder constituyente*, Madrid: Traficantes de sueños.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002) *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa y César Rodríguez Garavito (2007) “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica” en Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez Garavito (Coords.) *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelona: Anthropos: 7-28.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*,

México: Siglo XXI.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva desde una epistemología del sur*, Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2012), “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (Eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito: Abya Yala: 13 -50.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2015) “Para que servem as constituições?” Clase Magistral en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, 10 de abril de 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa, (2003), “Poderá o direito ser emancipatório?” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 62: 3-76.

SIERRA, María Teresa (2011), *Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento*, en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (Coords.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la constitución*, México DF: CIESAS/FLACSO: 385-406.

SIERRA, María Teresa y Victoria Chenaut (2002), “Debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas”, en Esteban Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

TAMANAH, Brian (1993), “The Folly of the 'Social Scientific' Concept of Legal Pluralism”, en: *Journal of law and society*, 20 (2): 192-217.