

# III

## OTRAS ONTOLOGÍAS Y LOS LÍMITES DEL DIÁLOGO DE SABERES

## 9. Peritaje antropológico y diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías

Yuri Escalante Betancourt  
Investigador independiente

### Introducción: antes del diálogo

La *doxa* del campo jurídico establece que el perito es un experto en una ciencia, arte u oficio que auxilia al juez para esclarecer controversias legales. Por sus conocimientos y especialidad, se considera facultado para esclarecer ciertas razones de verdad por encima del propio juez y del sentido común. De esta manera, al participar en el campo jurídico, el peritaje entra en un juego paradójico y contradictorio. Por un lado, forma parte de un conjunto de pruebas y conocimientos que deben evaluarse. Es decir, en teoría entra en un diálogo de saberes con el juzgador, las partes y otros testimonios. Pero, por otro lado, como sostiene Bourdieu (1987), el derecho positivo en la práctica es un campo jerárquico y dogmático, operado por licenciados y doctos que en los hechos reproducen la exclusión y la dominación al monopolizar la potestad de decir y decidir el derecho. El mismo perito forma parte de esta lógica de saber y poder, ya que sus conocimientos tienen una jerarquía acreditada por las instituciones estatales que excluye la de cualquier particular.

Esta jerarquización del campo jurídico y empoderamiento del perito ha sido interpelada en los últimos veinte años, obligando con ello a la implementación de reformas y adecuaciones legales. Respecto al poder judicial, se aplicó una reforma que contempla la aplicación progresiva de los derechos humanos, una mayor transparencia procesal y juicios orales. En lo que respecta a la función pericial, se han emitido tesis aisladas y protocolos de investigación que contemplan la aplicación de metodologías más exigentes, así como mecanismos de verificación y no contradicción que hagan más confiables los informes, evitando la fabricación de evidencia (García, 2018).

Bajo tales circunstancias, en este ensayo pretendo discutir de qué manera el diálogo manipulado y tergiversado que caracteriza al proceso judicial y a la producción pericial, puede dar paso a un diálogo de saberes más amplio que permita la expresión y comprensión de los saberes sujetos y silenciados. Esto a sabiendas de que las sentencias son dictados de verdad y, las pruebas periciales, representaciones cuya potestad está a cargo del juez y del perito. Es decir, que al predicar el diálogo de saberes no estoy afirmando que estemos creando un derecho emancipatorio o un peritaje descolonizado, pues la batalla se da en el campo del derecho que ha sido útil al colonialismo y al positivismo del derecho, pero sí estrategias que permitan resistirlo y desestabilizarlo al crear discursos e instrumentos que fortalezcan la teoría y la práctica contrahegemónicas.

## Diálogos polifónicos

En principio diré que, por su objeto y método, en muchos sentidos tanto la etnografía como el peritaje sobre pueblos indígenas —al que me referiré en este trabajo— son experiencias dialógicas. Sin embargo, la manera de construir el conocimiento y de exponerlo, es decir, la epistemología y la hermenéutica que traduce esa experiencia, termina siendo colonizada por el saber judicial y académico. Dicho en otras palabras, de manera recurrente el peritaje se subordina a la axiología y las verdades que le impone el campo judicial, así como las teorías de la ciencia normal, entregando un producto que permite reproducir las exclusiones y subordinaciones.

Esto se debe a una falta de reflexividad y conciencia del campo en donde ejerce su saber, de manera que el perito reduce sus interacciones a responder un cuestionario y realizar un trabajo de investigación desde sus propios parámetros escolares. En otro lugar he escrito sobre la urgencia de hacer una revisión a los presupuestos culturalistas y Estado-centristas de la investigación pericial, pues, por lo general, partimos del principio positivista de que nuestra razón de ser es la producción de conocimiento, cuando en realidad también somos actores dentro del campo jurídico y estamos constreñidos por el mismo (Escalante, 2018). Sin embargo, en esta ocasión me concentraré únicamente en mostrar la riqueza dialógica donde incursiona el trabajo pericial y las maneras en que podemos provocar la recuperación de los saberes silenciados.

En primer lugar, trataré de mostrar la riqueza de los contextos dialógicos en donde participa el trabajo pericial y, en segundo lugar, los presupuestos conceptuales con los cuales abordaremos esta complejidad polifónica. Después, discutiré la importancia de asumir, procesar y expresar los diferentes encuentros dialógicos con los sujetos sociales; y, finalmente, con los sujetos jurídicos u operadores del derecho, advirtiendo desde ahora que los diálogos de saberes no son solo conversados o escritos, sino también simbólicos, rituales y performativos.

Si asumimos que el diálogo de saberes no es reproducir mecánicamente conversaciones, sino una oportunidad para modificar nuestros presupuestos epistemológicos, entonces debemos de mostrar de qué manera incorporamos en nuestro saber teorías y saberes nativos y judiciales. Por ejemplo, ¿el perito debe asumir como relevantes solo los derechos humanos y principios constitucionales o también los valores que propone el sujeto investigado?, ¿tienen estatus de evidencia solo lo objetivado por el investigador o también los testimonios míticos, oníricos y revelaciones espirituales?

Este tipo de preguntas, de diálogos y de saberes ocurren en todo momento: en el campo judicial, en el campo etnográfico y en el campo académico. Lo que sucede es que hasta ahora han sido silenciados, marginados y discriminados por la lógica procesal, la teoría del caso y la metodología objetivista; es decir, por la estandarización del saber, la formalización del procedimiento y la canonización del saber científico. En este sentido es que el reto final consiste en poder desacademizar el saber del perito; es decir, que su conocimiento e interpretación de la realidad pueda estar abierto a la incorporación otras formas de conocer, comprender y el explicar lo sociojurídico.

Lo que resulta manifiesto, al plantear la existencia de un diálogo de saberes, es la necesidad de cuestionar la hegemonía epistemológica que prevalece en todo proceso legal, en las ciencias dominantes e, incluso, en la verdad ontológica que predicen los pueblos. Así pues, cuando hablamos de diálogo de saberes en la función pericial, hablamos del deseo de romper los monólogos o diálogos predeterminados que prevalecen en el campo jurídico y sus agentes, incluyendo al perito. Lo anterior implica cuestionar, disputar y fragmentar los saberes únicos y universales para hacerlos diversos y pluriversos.

Dicho esto, considero que el primer plano del peritaje donde se presenta un diálogo de saberes es un plano meramente formal y unidireccional. Este se manifiesta cuando el tribunal solicita un cuestionario de manera oficiosa y el perito contesta conforme a su leal saber y entender, o sea, conforme a su lenguaje y formación académica. Se ha dicho que aquí hay como trasfondo un diálogo entre el derecho y las ciencias sociales, o más temerariamente, entre el Estado y los pueblos, donde el perito es un traductor o intermediario. Este sería el ideal del debido proceso. Pero lo cierto es que la sentencia es una facultad exclusiva del juez, y el peritaje de quien lo elabora, sin que existan formas claras de ejercer control sobre ello, salvo mediante apelación o contraperitajes.

El segundo plano dialógico se desdobra del anterior. En la práctica judicial, en realidad quien elabora los cuestionarios para los peritos son los litigantes. Por ello es que puede haber uno, dos o más formularios que deben ser contestados de manera colegiada. En consecuencia, el diálogo que emprende el perito consiste en deslindarse de las diferentes posturas y conjeturas de las partes. En esta intertextualidad, resulta evidente que el perito no es llamado para hacer descripciones etnográficas o un ensayo teórico, sino para presentar razonamientos y aseveraciones; para polemizar y demostrar. No es un trabajo técnico de traducción, como suele decirse, sino más bien un método de argumentación y demostración.

Un tercer plano de diálogo de saberes se produce no tanto en la etapa de redacción, sino durante las diligencias judiciales y la investigación propiamente dicha. Ocurre, por un lado, al interactuar con el personal de los juzgados y, por el otro, en el trabajo de campo. Estos diálogos, discursivos y performativos, consisten en una interacción o encuentro cara a cara con los agentes estatales y sociales implicados en el litigio y los presupuestos epistemológicos que cada uno maneja. Es una especie de tercera dimensión, en el sentido de que incursionamos en un campo donde los actores (judicial y étnico) pertenecen a culturas diferentes con sus propios códigos y rituales, además de jerarquías y relaciones de poder con los cuales lidiar.

Por último, hay una cuarta dimensión, con esa categoría etérea y trascendental que su nombre evoca, y que podría ser la razón última de toda controversia legal; el “más allá” de lo que las partes pretenden y que, justamente, el perito debe también conocer e integrar. Ese “más allá” de la justicia son los presupuestos últimos, los que están en el derecho subjetivo, por un lado, y en las subjetividades de los actores, por el otro. En esta cuarta dimensión del diálogo es donde está la verdad jurídica, los principios generales del derecho, los mandamientos constitucionales, el acceso a la jurisdicción del Estado y, en resumen, todo lo que constituye aquello que llaman “estado de derecho”. Esta cuarta dimensión está presente también, a su manera, en

las narrativas y representaciones de los pueblos; en el imperativo de los acuerdos de asamblea o en lo sagrado de un mandamiento religioso; en los principios autonómicos de gobierno rotativo y escalafonario; en la reciprocidad con los seres naturales y sobrenaturales; en la normatividad territorial, etcétera.

En estos diálogos hay que tener en cuenta que nuestros interlocutores judiciales y sociales en realidad están evocando y convocando otros diálogos, que les anteceden en un tiempo primordial. Este diálogo lo hace la cultura jurídica con el texto constitucional y sus fuentes autorizadas (jurisprudencia, tesis, criterios...); en el caso de los pueblos indígenas, con sus antepasados y divinidades a través de la tradición oral, textos míticos, invocaciones rituales y mensajes oraculares. Ya hablaremos más de esto en la tercera parte.

Si aceptamos todos estos escenarios y circunstancias, los interlocutores del hipotético diálogo de saberes de un etnoperitaje son pluriversos. El diálogo de saberes no sería entonces en principio dialógico, sino heteroglósico, multinarrativo, pues enfrenta una multiplicidad de mundos epistémicos y discursos legales, de autoridades, profesionales, profanos y sobrenaturales.

Adentrándonos en dichos universos de significado y de discurso, el propósito de este ensayo consiste en problematizar y polemizar con algunas propuestas dialógicas y metodológicas que se han aplicado recientemente en la producción pericial. Considero que, en la mayoría de los casos, la función dialógica planteada por los peritos es muy ingenua, ya que no basta con plantear que existe el diálogo de saberes —hecho innegable según acabamos de ver—, es necesario además que ese diálogo tenga la intención de modificar las epistemologías y las hegemonías de los operadores y agentes del derecho, empezando por las metodologías, representaciones y narraciones que hace el perito.

## Diálogos teóricos

Antes de entrar en los pormenores del diálogo, es necesario evidenciar los referentes conceptuales y epistemológicos que aquí manejo. En principio hay que reconocer que las aproximaciones más contundentes al tema dialógico las han realizado los posestructuralistas y los posmodernos. Los primeros desde un desmantelamiento de los megarratos y las teorías universales, y los segundos desde un cuestionamiento a la autoridad del investigador omnisciente y sus formas de representación unilaterales. Foucault (1976), de manera destacada, planteó como fórmula deconstructiva del saber, retomar y reivindicar la genealogía de los saberes sujetos o sujetados y la insurrección de otras formas de conocimiento: de los saberes de la gente, de las memorias locales y fragmentarias.

A la autoridad universal y globalizante se opusieron también muchos autores de la antropología posmoderna y dialógica, observando que la evocación etnográfica en realidad era una forma autoritaria de representación en donde el nativo no tenía participación (Clifford, 2001). En el extremo de esta corriente se llegaron a plantear y elaborar etnografías que reproducían literalmente los diálogos, dejando fuera toda intención de explicar o interpretar los discursos desde el punto de vista del autor. Pero como bien lo apuntó Tedlock, al final del día, la investigación y redacción de los

diálogos la decidía el etnógrafo, como Platón con sus contrincantes, así que: “Una reproducción de un diálogo ya no es un diálogo, sino una mera representación de un diálogo” (1991: 279).

A pesar de todo, el mismo Tedlock despeja estas angustias de la representación autoritaria para señalar que todo discurso, texto o diálogo es producto de otros diálogos, textos y discursos; que no existe lenguaje sin traducción y representación; que tanto el sabio como la persona “de a pie” hacen referencia a los antepasados, y en ocasiones hablan en nombre de ellos y no por sí mismos; que con Bajtín y la novela todo texto es una heteroglosia, o un coloquio, en donde nos cruzan e intervienen un sin fin de personajes. En este sentido, la textualización (incluida la del perito) debe ser entendida como una autoría plural y dispersa, sin que ello evite al final la asimetría y desigualdad, pues toda traducción nunca deja de ser una traición. El punto clave está en asumir que cualquier narrativa resulta ser una producción colectiva.

Considero que la superación de este dilema de la imposición y representación lo ofrecen, en cierta medida, los aportes más recientes de la perspectiva decolonial y las epistemologías del Sur. En efecto, para liberar al conocimiento de las determinaciones coloniales no solo hay que escuchar y recuperar los saberes oprimidos, sino generar el conocimiento con ellos. Es decir, no basta con hacer diálogos democráticos, investigaciones participativas o generar etnociencia otra vez decidida y dirigida desde la ciencia, el Estado o la consultoría. El conocimiento será decolonial solo en la medida que se construya conjuntamente y resulte útil a los sujetos que involucra. Sin duda, Freire y Fals Borda fueron quienes pusieron las bases para construir epistemologías y pedagogías con el oprimido, partiendo de la filosofía de la emancipación y la liberación propuestas por Leopoldo Zea y Enrique Dussel.

No podemos detenernos aquí en la extensa producción de la perspectiva decolonial, cuyo énfasis radica en recuperar la teoría, epistemología, pensamiento y conocimiento local, despreciado y desperdiciado por la arrogancia cientificista. Lo cierto es que el etnoperitaje encaja perfectamente en esta hipótesis, ya que, como sabemos, la investigación o etnografía judicial a emprender no viene determinada por el investigador, sino que es resultado de un litigio en donde la parte afectada o la autoridad responsable solicita el dictamen.

En su punto ideal, el peritaje tendría que ser un autor colectivo, o producto de un conocimiento plural o fragmentado. Esta posibilidad ya está siendo explorada por algunos pueblos y defensores al elaborar sus propios peritajes o autoperitajes, como veremos más adelante. De cualquier forma, el peritaje participativo o colaborativo no es suficiente para romper la barrera jerárquica del proceso judicial, pues el perito tiene un mandato judicial y es el responsable de elaborar y presentar el estudio. Sin embargo, una investigación desarrollada colectivamente puede ofrecer condiciones para presentar un dictamen que incorpore el diálogo de saberes, en el sentido que lo propone Boaventura de Sousa Santos (2013).

El sociólogo portugués ha ofrecido una teoría para el diálogo de saberes que tiene como premisa la existencia de una ecología de saberes. Saberes que la arrogancia epistemológica de la ciencia ha minusvalorado, pero que mediante la hermenéutica diatópica pueden ser recuperados y dignificados. Para Santos, dicha hermenéutica consiste en encontrar



PERITAJE ANTROPOLÓGICO Y DIÁLOGO DE SABERES.

los puntos de contacto donde exista inteligibilidad recíproca y, así, generar consensos transculturales; tópicos que permitan el diálogo y el entendimiento mediante traducciones entre esos saberes diferenciados.

En una realidad pluriversa donde la investigación pericial implica dialogar con universos de significados diferenciados o incluso confrontados, la hermenéutica dialógica puede ser una alternativa muy productiva. Por ejemplo, como lo ha indicado Héctor Ortiz (2017), si se trata de traducir a la justicia lo que significan los “usos y costumbres”, se podría sostener que los “usos” son prácticas consensadas y las “costumbres” normas inveteradas exigibles, equiparables a los procedimientos y leyes nacionales, respectivamente. En este caso, la hermenéutica diatópica sugerida por Santos es realizable. Sin embargo, leída con detalle, la oferta dialógica que este autor propone en el fondo es una propuesta conciliatoria, empática y en cierta forma multiculturalista, ya que supone que hay puntos de encuentro y de entendimiento por sobre las diferencias.

En una disputa judicial, cuando se ponen en disputa los bienes jurídicos que tienen un interés superior o la categoría de imperativos, como son la libertad, la dignidad, la propiedad o la autonomía, es probable que no existan esos puntos de contacto y es necesario que la justicia se exprese a favor de una u otra parte. Luego entonces, la hermenéutica no sería diatópica, sino distópica, y el peritaje ya no tratará solamente de argumentar, sino de contrargumentar los discursos y alegatos de la contraparte. Dos situaciones típicas para explicar este punto son las siguientes: i) En el derecho electoral mexicano se pueden aceptar todas las posibilidades de elección (mano alzada o voto secreto, general o por barrio, anual o trianual, etcétera), pero la jurisprudencia es clara en que no se puede excluir a ninguna persona de su derecho a participar, ya que prevalece el principio de la autonomía individual como valor universal; ii) En el derecho consuetudinario, la relación con la tierra conlleva un apego sagrado y espiritual, entonces las expropiaciones, concesiones y ocupaciones del territorio son consideradas una agresión a la propiedad comunal, por ello, aquí prevalece un principio colectivo frente al individual. Como vemos, hay valores axiológicos irrefutables que difícilmente pueden ser transculturales, o que al menos las partes no las ven así, y el derecho tiene que ponderarlos conforme a principios de interpretación más amplios.

Al respecto, me parece entonces que la traducción que el perito debe realizar, más que una interpretación gramatical de conceptos, consiste en un deslinde de estos, lo que significa ir más allá de un ejercicio técnico o lingüístico por otro de comprensión, argumentación y, sobre todo, contrargumentación. Se parecería más bien a la “doble traducción” que Walter Mignolo (2016) le atribuye a la comandancia neozapatista. En efecto, el movimiento chiapaneco, de acuerdo con la mayor Ana María, es una lucha alentada conjuntamente por sus muertos y por las montañas que les hablaron para que se levantaran el día de la apertura a la globalización con el Tratado de Libre Comercio: “Empezamos a andar este camino que nos llevó hasta su corazón de ustedes y hoy los trajo a ustedes hasta el corazón nuestro” (en Mignolo, 2016: 258).

En términos de Mignolo, la estrategia de la comandancia zapatista tuvo el propósito de llevar la voz del zapatismo a la sociedad nacional, pero esta voz no se podría completar o sería en vano sin que la sociedad nacional escuchara y respondiera a los reclamos de justicia utilizando los medios y las vías de negociación con el Estado. La

doble traducción consiste en poder transmitir los saberes y sentires de los antiguos y los sobrenaturales para que, a su vez, los saberes de la sociedad nacional y global sean receptivos a esos mensajes. Si la traducción se da en un solo sentido y solo para ser escuchada y no asimilada, poca garantía tenemos de que se produzca un diálogo de saberes y, por consecuencia, de reconocimiento.

Una aportación importante en la teoría y práctica pericial, que busca llevar a fondo el diálogo de saberes, son los peritajes que elaboró Aída Hernández (2017) para la liberación de Nestora Salgado. Su intención consistió no solamente en presentar una posición activista y comprometida con la comandanta del sistema de justicia de Olinalá, Guerrero, sino en realizar una investigación coparticipativa, de autoría compartida —o “coproducción”, como ella la llama— realizando varias entrevistas y mostrando a la involucrada las versiones que estaba trabajando para que incorporara su voz y su sentir. Este es un paso atrevido en la presentación de dictámenes periciales, ya que permite que el control y autoridad de la investigación se democratice y se haga horizontal. Pese a lo anterior, la misma antropóloga reconoce que al momento de presentar su escrito lo tuvo que someter al frío lenguaje judicial —labor inevitable del testigo experto— que debe entrar al juego del lenguaje social y jurídico.

La investigación colaborativa de Aída Hernández, sin duda, marca un precedente importante no tanto en la metodología o técnica de investigación (ya existente), sino en el compromiso de hacer llegar al aparato de justicia la voz silenciada de las autoridades indígenas y las mujeres en resistencia, así como de sus propias subjetividades y maneras de ver el mundo, no siempre presentes en la formalidad del lenguaje argumentativo y demostrativo del *expertise*.

A propósito de captar el punto de vista del otro que termina siendo triturado por el investigador, es en donde el peritaje ha mostrado sus virtudes y, a la vez, sus deficiencias. Quisiera referirme aquí la tesis revisionista de Judy Banks (1997), quien señala que los informes de los testigos expertos en el mundo anglosajón, en efecto, se han limitado a retomar la voz del otro o del nativo —cosa positiva—, pero solo como fuente de información o de interpretación, dándole muy pocas veces la categoría de conocimiento o evidencia en sí misma. Es decir, el discurso reportado en campo sigue siendo dato etnográfico, ya sea objetivo o subjetivo, pero no una manera de producir saber propio o epistemología. Pone como ejemplo de ello el hecho de que la historia oral y la mitología hayan sido incorporadas desde la teoría antropológica como formas de cosmovisión y elementos de la cultura, es decir, como objeto de interpretación, en detrimento de su alcance como prueba y evidencia legítima en sí misma; mientras que desde el reclamo de los pueblos es un saber transmitido de generación en generación.

La quiebra de este utilitarismo del peritaje lo constituyó el polémico caso de Delgamuukw vs. The Queen, en Canadá, en 1997. Este consistió en un reclamo de tierras en donde a falta de documentos oficiales o históricos, los pueblos nativos ofrecieron como títulos o pruebas su palabra basada en la tradición oral. El juez de primera instancia no solo desechó esta pretensión, sino que en la sentencia hizo alarde de mofa, considerando que con dicha argumentación el pueblo demostraba su ignorancia y desprecio del derecho. En días subsecuentes, surgió una lluvia de ataques a estas declaraciones supremacistas. Al pasar el caso a la Suprema Corte y alegarse la legiti-



midad del saber nativo, contra todo pronóstico, el máximo tribunal aceptó y reconoció que la historia oral es un conocimiento ancestral poseído de manera colectiva y que era equiparable a la evidencia que puede conservarse por escrito.

Detallo este caso porque ya se ve la trascendencia de la decisión de la corte canadiense para fundamentar la necesidad de otorgar la categoría de prueba o evidencia, y no solo de información o dato, a lo que por lo general queda consignado en el peritaje como resultado de la aplicación de un método y técnica de investigación. En este nivel internacional existen otros eventos en donde la justicia estatal ha tratado de descartar y minimizar las evidencias que no se apegan al canon de alguna disciplina científica, pero afortunadamente son cada vez más los juicios en donde este criterio ha sido descartado. Viene a colación mencionar la película *Donde sueñan las hormigas verdes*, de Werner Herzog, que reproduce un juicio en el cual el gobierno australiano quiere catalogar al mito de las hormigas como una simple especulación, mientras que el magistrado lo valida citando un caso de la corte africana donde incluso el rumor es testimonio.

También la Corte Interamericana ya ha comenzado a emitir sentencias en las cuales los pueblos no están obligados a presentar documentos oficiales para validar la titularidad de las tierras, sino que la simple posesión ancestral constituye un título originario (*Awás Tigni vs. Nicaragua*; *Yakye Axa vs. Paraguay*; *Moiwana vs. Surinam*). No voy a desarrollar más este tipo de controversias, sino solo a invitar a que, en la producción pericial, reaprendamos y consideremos que no solo los métodos y técnicas de investigación académicos producen epistemología, sino que también hay maneras de mostrar y develar la realidad desde categorías de pensamiento y conocimiento alternativos.

## Diálogos interétnicos

En peritajes que he estado elaborando en los últimos años sobre derechos colectivos de los pueblos que rechazan la imposición de proyectos mineros, energéticos y de infraestructura, se han presentado eventos dentro de la investigación donde los actores sociales apelan a que en las entrevistas no se les reduzca a ser meros informantes o donantes de datos, sino que estas sean valoradas como formas de conocimiento y aportación de evidencia de pleno derecho.

Existen dos posibilidades en este tipo de experiencias que determinan la calidad del diálogo: i) limitarse a cumplir estrictamente el mandato judicial aplicando una metodología a discreción para entregar un reporte en tiempo y forma, sin importar lo que los involucrados estimen o propongan; o bien, ii) atreverse a realizar el peritaje colaborativo y proactivo al que se refiere Aída Hernández. Obviamente puede haber muchas modalidades y matices en la forma de trabajarlos y redactarlos. Pero en esta segunda opción es en la que quiero detenerme, pues es donde se abre una puerta para posibilitar del diálogo de saberes y de evidencias no convencionales a la que conmina Judy Banks.

Es en esta circunstancia donde el perito y los actores con los que trabaja se confrontan con sus respectivas formas de “mostrar” la realidad y donde se ponen a prueba los protocolos de investigación escolar frente a los procedimientos que siguen los pueblos para exponer su saber. Es el momento crucial en el que los diálogos no son

solo discursivos, sino epistemológicos, y donde se producen tensiones sobre cómo develar la versión científica frente a la versión nativa.

En el manual del antropólogo es un deber sagrado hacer trabajo de campo, lo cual incluye recorridos físicos, observación participante y entrevistas de varios géneros que permiten pasar del contexto a una descripción densa. Pues bien, al llegar al lugar de los hechos, esta ruta no siempre se cumple. Si uno asume sinceramente ser colaborativo y no impositivo, al llegar a campo primero nos hacen una recepción/presentación y luego muy seguramente nos inviten a comer, es la manera propia de hacer *rapport* de los pueblos. Luego se convocará a una reunión formal con todas las autoridades, o el público en general, para explicar los objetivos y propósitos de la visita. Pero ya adentrados en la reunión plenaria y explicados los fines de la visita, comienzan a aflorar los alegatos, posiciones y las exigencias de los interesados; es decir, no hay tales conversaciones dirigidas ni entrevistas a profundidad, sino una conversación colectiva, o coloquio, con participaciones espontáneas donde se muestran a bocajarro las temáticas y preguntas que se quieren abordar.

Dicho de otra forma, la manera de entrar y dialogar con los sujetos colectivos tiene que ser negociada y pactada. En ocasiones quien pone y dispone las necesidades de la investigación son los convocados y no el experto. ¿Qué sucede en esta etapa que por lo general se puede llevar todo el día? Que se presentan de inicio las posiciones y contrargumentaciones —valga decir, las conclusiones— que por lo general el investigador quiere dejar hasta el último. Su deseo de generar información general y conocer personajes clave, para luego ir buscando respuestas al formulario del juez o del defensor, se precipitan y comienzan a decantarse en el debate asambleario que, como sabemos, privilegia las participaciones aleatorias y no el orden del día que quisiera imponer el investigador.

En fin, la guía del etnógrafo en campo se pulveriza y la comunidad anfitriona también condiciona sus reglas. Ellos quieren conocernos antes de dejarse conocer: quiénes somos, de dónde venimos, qué requiere del pueblo, etcétera. Aquí hay todo un ejercicio de negociación, e incluso, de tensión entre la autoridad del perito y la autonomía local. Puede uno optar por sacar la investigación con el método que caracteriza a la antropología extractivista, saltándose a las autoridades o, por el contrario, conciliar y dejarse conducir por las maneras de acercarse a la realidad etnológica de acuerdo con sus normas y formas, usanzas y costumbres. En síntesis, el investigador es investigado y el observador es observado antes de permitirle participar de los saberes del conjunto social.

¿Son estos protocolos internos parte del diálogo y confrontación de epistemologías? Por supuesto que sí, pues son ellos quienes tratan de conocer antes de ofrecernos conocimiento, pero al intentar conocernos nos aplican no solo sus métodos de indagación, sino los procedimientos institucionalizados y normados, que a su vez son formas de control y de decisión interna emanadas de un ejercicio de autonomía. Entonces, si la *gnosis* es una facultad universal dirigida por una comunidad epistémica que impone y normaliza sus propias reglas de indagación, como lo ha propuesto Kuhn (2004), luego entonces, también es una forma de producir y establecer conocimiento.

Un aprendizaje muy aleccionador al respecto se presenta cuando el foco del conflicto tiene que ver con el territorio. Como sabemos, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la jurisprudencia internacional consignan que los pueblos mantienen una relación colectiva y espiritual con sus tierras. Por lo tanto, parte indispensable del plan de trabajo en este tipo de peritaje es conocer sus lugares sagrados, su mitología, sus creencias. Sin embargo, si nos ponemos en el lugar del sujeto investigado y alguien se presentara en nuestra casa o comunidad para interrogarnos sobre estos temas tan delicados, tal vez nos parecería algo invasivo, cuando no íntimo u agresivo. Una reacción de protección o sospecha ocurre en estas circunstancias y no siempre se abren las puertas a la primera oportunidad. Aun otorgando el consentimiento para la investigación, se suele prolongar la opción de ingresar en los lugares santos hasta que no quede claro el objetivo de la visita y la calidad del visitante.

Por ejemplo, en el peritaje que hice con Teresa Sierra para echar abajo las concesiones mineras en San Miguel del Progreso, Guerrero, no nos fue posible visitar el cerro sagrado del Tepilzahuac, ya que los habitantes adujeron la posibilidad de lluvia, la falta de tiempo para subir, etcétera. No supe exactamente si fue un impedimento casual o espiritual. Lo interesante del caso es que, a cambio, nos hicieron un mapa donde señalaron los lugares sagrados y monumentos históricos que incluían cerros, panteones, cruces, rumbos geográficos y otras referencias, como cruces que indicaban a los difuntos la ruta que deben seguir desde el norte, o el lugar a donde se llevan los restos de animales que cazan, etcétera. Luego de que nos entregaron el mapa y la ubicación de los puntos geográficos, lo que pudimos descubrir es que nos estaban mostrando un mapa mental y espiritual de sus nociones sobre el territorio.

Pero igualmente podemos consignarlo de otra manera. El mapa y la explicación ¿no constituyen de pleno derecho la sistematización de conocimiento geográfico, topográfico y epistemológico, o en todo caso, cosmográfico? Asumimos que sí, pues no solo estaban ubicando sus lugares importantes de manera espacial, sino explicando y caracterizado la importancia histórica, social y normativa sobre sus normas de uso y acceso. Una cosa que distingue a este peritaje, y otros que he estado presentando en la defensa del territorio, es que ofrece como evidencia central la reproducción de esos mapas mentales. Imágenes que son ilustrativas, pero también demostrativas, de las formas de concebir y referir lo que es el territorio; formas que expresan lógica y racionalización territorial. Como antropólogo, pero también como etnohistoriador, no fue difícil entender que estos mapas son referencias y reminiscencias de la tradición pictórica y glífica de los antiguos tlacuilos, que elaboraron códices antes y durante toda la Colonia como pruebas en los litigios de tierras, tradición legal que prevalece en el estado de Guerrero (Villela y Jiménez, 2003).

Mencionaré otra experiencia de cómo en todo momento estamos dialogando con epistemologías y sabidurías demostrativas al realizar peritajes, pero que no somos plenamente conscientes de sus implicaciones, pues por lo regular las procesamos con nuestras premisas cognitivas que capturan datos y no conocimientos. Con relación al territorio, una constante mesoamericana tiene que ver con la capacidad de agencia y de persona que los pueblos conceden a las preeminencias montuosas. Hay una ex-

tensa bibliografía a cerca de Don Goyo o Volcán Popocatepetl (Glockner, 1996; Maya, 2013) y la veneración que reciben los llamados “señores del temporal”. En el amparo ganado contra el gasoducto del Proyecto Integral Morelos, un argumento central de la defensa fue el temor de los pueblos aledaños a las tremulaciones y explosiones del coloso, ya que el megaproyecto cruza la zona símica de riesgo y temen una reacción ofensiva del conjunto de personalidades o divinidades que se albergan en los cerros.

La denominación de “señores” o personas debe ser resaltada de manera notoria para indicar las características del sujeto, pues las preeminencias montuosas son personas sexuadas, con voluntad, poder y deseos que demandan pagos en reciprocidad, a fin de ofrecer sus dones en agua y otros bienes. Se saben, se viven y se les asume como personas, divinas ciertamente, pero al fin personas, con sus nombres, género, jerarquía, etcétera. Así, Don Goyo es pareja de La Iztaccíhuatl, y La Zoapila de El Tequicistle, que en ocasiones se manifiestan con apariencia humana para pedir fiesta a quienes traspasan sus territorios causándoles espanto y pérdida del alma. En Atlixco, Puebla, en donde realicé el trabajo pericial en conjunto con Isabel García, a unos cuantos metros del trazo del gasoducto se encuentra el cerro de El Chiquihuite, lugar que solo se visita para llevar ofrendas. Por esa razón, sostienen los lugareños, cuando un ingeniero comenzó a construir ahí una casa, él y su personal desaparecieron de la nada, tragados por la tierra.

La certeza de la gente consiste en conocerlos y tratarlos como personas, guardianes de lugares que pueden tomar represalias. ¿De qué manera se hará referencia a ello en un juicio para superar el nivel espiritual del discurso? Ciertamente que puede estar justificada la idea de que son concebidos como dioses, y bajo el principio de la objeción de conciencia, ser irrefutable esta creencia. Pero aquí de lo que se trata es de demostrar que representan seres divinizados con los que se convive e interactúa de manera tangible y objetiva, no ilusoria o subjetiva, ordenándoles y regulándoles el tiempo y el espacio.

Así pues, el discurso religioso no es suficiente. En cambio, si se sostiene que estas expresiones y ritualidades constituyen un aspecto central del sistema de normas y de control del territorio, entonces ya no es un problema teológico, sino axiológico y deontológico; de respeto y obediencia a los mandatos colectivos y, por lo tanto, de que sus oráculos y prescripciones son formas efectivas de conocer e intervenir sobre el mundo fáctico. Esto es indubitable para los nahuas que viven en las faldas del volcán, pero ¿cómo puede ser esto para la justicia y para el resto de la sociedad? En eso consiste el verdadero reto del diálogo: no en platicar y aceptar que hay distintos modos de entender el mundo, sino en asumir que esos distintos modos son un sistema de conocimiento y de regulación para actuar e intervenir en la realidad, y que deben respetarse y reconocerse como algo posible y plausible; que intervenir en sus ámbitos de influencia significa agredir y causar daño a su espacio jurisdiccional y espiritual, por tanto, al derecho colectivo que lo sustenta.

No hay espacio para exponer y problematizar aquí los alcances de estos saberes populares, que muy poco o nada han sido llevados a su ponderación y aceptación en juicio, a no ser como formas de identidad o cosmovisión. Pero no puedo dejar de referirme a las llamadas vulgarmente “prácticas de adivinación y de premonición” que

## PERITAJE ANTROPOLÓGICO Y DIÁLOGO DE SABERES.

se producen durante las ceremonias rituales, que también podríamos llamar “teorías interpretativas” o “verdades reveladas” que tienen el estatus de mandamientos y prescripciones. La antropología las ha catalogado como técnicas de éxtasis y las sigue colocando en el ámbito de lo sobrenatural. Pero ya el perspectivismo ha hecho notar no solo su peso noseológico, sino también objetivo, en las relaciones cotidianas de los humanos con los no humanos. La clave del argumento radica en el imperativo “exigen” y llegamos así otra vez a lo deontológico. Es decir, entramos al mundo de las obligaciones y responsabilidades, de los mandamientos superiores, de los tabús, prohibiciones y castigos que se desencadenan al no cumplir los avisos, mensajes y advertencias de esos que nosotros pensamos que son seres culturales o sobrenaturales, pero que para ellos son naturales y normales (Viveiros, 2010).

Una experiencia *ad hoc* la representa el resolutivo que emitieron los marakames huicholes respecto a las concesiones mineras otorgadas en el corazón de su santuario de Wirikuta en el desierto de San Luis Potosí. Varios antropólogos fuimos convocados a la peregrinación y ceremonia en la ruta sagrada a fin de preparar un peritaje para el amparo que revocará dichos permisos. Sin embargo, en el diálogo que los marakames sostuvieron con sus dioses durante la ceremonia nocturna se determinó que sus propias divinidades eran los que tenían la última palabra pues ¿quién más podía ser el experto en cuestiones sagradas? Por ende, no había necesidad de estudios antropológicos para argumentar la defensa del sitio donde nacieron el Sol y el peyote. Entre los exhortos que recibieron de Tatewari Tutzi o Abuelo Fuego estaba uno muy contundente: “Que nadie interrumpa o distorsione la vibra y el equilibrio del mundo, que mejor estemos apercebidos para que no pase como en aquellas épocas cuando se renovó el universo” (Tatewari, s/f.). Al buen entender, pocas palabras: o respetamos la tierra sagrada o atengámonos a las consecuencias apocalípticas.

La advertencia de los dioses y del pueblo huichol contenida en este mensaje —o peritaje tradicional, como ellos lo llamaron— no solo es de orden cosmológico y ecológico. Se refiere también a los dos temas que vengo tratando en esta sección. Uno referente a que las formas rituales y oraculares que ejercen los pueblos son sistemas de conocimiento e interpretación del mundo, y otro referente a que, si son saberes y fórmulas de acceso a la realidad, se pueden también utilizar como evidencias. Eso fue justamente lo que hicieron los huicholes. Se trata, sin duda, de un acto de rebelión o de insurrección de los saberes sujetados, diría Foucault (1976). Un acto de insubordinación que la ley no contempla, o más bien, silencio.

En su propuesta de defensa participativa, Raymundo Espinosa (Pérez, 2018) ha insistido en que los sujetos no solamente se apropien de la estrategia y gestión del litigio, sino que también deberíamos de promover más las pruebas documentales y periciales de los expertos indígenas, con la presunción de que son justamente eso: expertos y autoridades en ciertas materias. Y que sea el juez, o quien corresponda, quien acepte o rebata su pertinencia y validez. Considero que el peritaje o autoperitaje huichol es un primer intento de la vía que estoy proponiendo, aceptando que el diálogo de saberes es un encuentro y reconocimiento de conocimientos, valga la redundancia, y no un ejercicio de discusión académica o de café.



Descolonizar y desacademizar el trabajo pericial implica, además de desprenderse de las metodologías imperiales, permitir que seamos capturados o utilizados por otros saberes y metodologías, al punto —y dado el caso, cuando un nuevo derecho lo permita— de que esas pruebas y dictámenes no dependan únicamente del saber académico. Por ahora hay que conformarse con tratar de reivindicar dentro del cuerpo del dictamen el afloramiento de formas de conocer y de evidencia nativa. He puesto énfasis en el aspecto espiritual por ser un tema polémico que está contemplado en la norma internacional, pero, en el mismo sentido, no puedo omitir otros recursos de saber, como el ya expresado de los mecanismos de decisión autónomos de gobierno: estructuras e instituciones políticas y de derecho consuetudinario que también acumulan siglos de experiencia y, por lo tanto, de acumulación de conocimiento sobre el uso del poder y del derecho.

Así que también se debe y puede recurrir a la evidencia que generan en sus actos y decisiones los gobiernos autónomos, como son las actas de asamblea, los reglamentos internos, los nombramientos de sus autoridades, la firma de actas de conciliación o resolución de conflictos, las convocatorias, los citatorios, el “recadeo”, la asignación de tierras, el mapeo y otros registros que pocas veces utilizamos al dar cuenta de sus instituciones, pues no es suficiente con describirlas si no fundamentamos su estatus de instituciones que crean y producen *gnosis*.

## Diálogos jurídicos

¿Cómo llevar estas certezas nativas y antropológicas al campo del saber judicial? ¿Cómo hacer plausible, legible, pero sobre todo fiable, el informe pericial? Esa es una de las ansiedades y angustias principales del experto acreditado en un juicio, sobre todo porque en su conciencia epistemológica prevalece la idea de que el conocimiento social es subjetivo y relativo, dispuesto pasivamente para ser interpretado y explicado por el experto.

David Trigger lo expresa de esta manera:

Los mundos diferentes de la discursividad legal y la antropología son evidentes. Para los abogados, sus súplicas son declaraciones que son “afirmaciones” que deben ser demostradas o apoyadas por algo llamado “evidencia”. La dificultad es que la antropología proyecta tales afirmaciones como conclusiones que están ya basadas sobre “interpretaciones” de acción y palabra y la forma en que uno justifica la conclusión es para proveer *material de ejemplos ilustrativos* [las cursivas son mías] (en Toussaint, 2009: 298).

Destaco en cursivas porque, aunque efectivamente son discursos diferentes, también cierto es que no podría ser de otra manera, pero el perito no tiene como objetivo ofrecer datos, descripciones o ilustraciones de acciones o de palabras. Al ser peritos, debemos ofrecer argumentaciones y razonamientos contruados con el actor.

Asumir lo contrario, además de echar por la borda la función pericial, sería justamente reiterar la discriminación y la exclusión desde los saberes dominantes, al pensar que los actores sociales y sus autoridades o sus divinidades solo hacen descripciones y narraciones de los hechos como viles informantes. No. Esas versiones, tan caras al subjetivismo interpretativo, son reflejo de un conocimiento de la realidad, una evidencia de sus mundos, por muy extraños que sean.



La pregunta sigue siendo: ¿cómo haremos una traducción que no sea técnica ni mecánica? ¿Cómo, retomando a Kirsch (2017: 39), “asegurar que los informes sean legibles para tres audiencias distintas, cada una con su propio marco de referencia: los abogados del sistema legal, las comunidades en lucha por sus derechos, y la disciplina antropológica”? Sugerí más arriba que la doble traducción y la función de conector recomendada por Mignolo (2016) era una forma viable de hacerlo.

En conclusión, la falacia del peritaje estaría en ocultar o invisibilizar las instituciones y sistemas que estructuran y reproducen el derecho consuetudinario y los saberes de los pueblos. Esas instituciones y saberes son objetivas porque se han creado y mantenido gracias a un conocimiento ancestral que las respalda, sin que con ello fomentemos su esencialización y ontologización. La tesis que niega la homologación del saber y del poder entre el derecho positivo y el consuetudinario es parte de una diferenciación colonial y de una hegemonía de conocimiento que entroniza a una y desvaloriza a la otra mediante un aparato de Estado judicial. Por eso, como peritos, al ser actores partícipes de ese entramado de sujeción y dominación del saber, tenemos la responsabilidad de comenzar a desmontar y desestabilizar su *imperialización*.

Descolonizar y desacademizar el peritaje obliga, por tanto, a reivindicar al sujeto silenciado y racializado para verlo como un sujeto con las mismas facultades y potencialidades. Los pueblos, dijimos, no solo tienen otros saberes, sino otras instituciones, otras normatividades, otras autoridades de gobierno y otros procesos de control del territorio. El “punto conector” de Mignolo y el “punto de contacto” de Santos, es ese: el espacio jurídico y político, no el de la filosofía o la ontología, donde sí pueden ser el agua y el aceite. Para usar el lenguaje jurídico es necesario equiparar, no igualar; ponderar, no empoderar; armonizar, no asimilar.

Cuando los pueblos nativos canadienses piden que su historia oral sea reconocida como verdad, en igualdad a la historia escrita, debemos intentar fundamentar y probar por qué merece ese estatus de sistema de conocimiento fiable, aunque su soporte no sea escrito. De igual forma, cuando los huicholes sostienen, a través de sus representantes espirituales, que profanar sitios sagrados pone en riesgo la sustentabilidad del mundo, debemos entender que tal afirmación no es producto de un imaginario o de una “falsa conciencia”, como diría el materialismo ortodoxo, sino que se trata de una afirmación comparable y equiparable a técnicas de conocimiento y saber sistematizado que no puede ser despreciada ni cuestionada, a menos que se compruebe que se trata de una improvisación u ocurrencia.

## Referencias bibliográficas

- BANKS, J. 1997. *Taking Culture to Court: Anthropology, expert witnesses an aboriginal sense of place in the interior plateau of British Columbia*. Burnaby: Simon Frazer University.
- BOURDIEU, P. 1987. “La fuerza del derecho”. “Informe Bibliográfico”. *El Nacional*. Suplemento.

- CLIFFORD, J. 2001. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- EXCALANTE Betancourt, Y. 2018. *Megaproyectos y megaperitajes. Teorías y aporías de la antropología litigante*. Estado de México: Ediciones Sediciones.
- FOUCAULT, M. 1976. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira.
- GARCÍA Castillo, Z. 2018. "Límites y problemas de la prueba científica en el sistema de justicia acusatorio en México". *Temas de vanguardia en ciencia forense*. México: El Colegio Nacional, pp. 25-40.
- GLOCKNER, J. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en Popocatépetl y la Iztacihuatl*. México: Grijalbo.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2017. "Activismo legal y talleres penitenciarios". En A. HERNÁNDEZ (coord.). *Resistencias penitenciarias*. México: IWGIA/Hermanas en la Sombra/Libera/Juan Pablos, pp. 51-82.
- KIRSCH, S. 2017. "Dilemas del perito experto: derechos indígenas a la tierra en Surinam y Guyana". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 36-55.
- KUHN, T. 2004. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAYA, A. 2013. "El camino del árbol en las faldas del Popocatépetl". En M. BARTOLOMÉ y A. BARABAS (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. México: INAH, pp. 135-164.
- MIGNOLO, W. 2016. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad*. México: Ediciones Navarra.
- ORTIZ, H. 2017. "De fronteras disciplinarias: diálogos entre la antropología y la criminología". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 20-35.
- PÉREZ Ruiz, M. L. 2018. "El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas de México". Entrevista a R. ESPINOSA. *Cultura y representaciones sociales*, 13 (25): 320-359. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102018000200320&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000200320&lng=es&nrm=iso)
- SANTOS, B. de S. 2013. *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI editores.
- TATEWARI, s/f. "Peritaje tradicional wirrarika". En M. GÓMEZ. *Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- TEDLOCK, D. 1991. "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En C. REYNOSO (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 275-289.
- TOUSSAINT, S. 2009. "Un tiempo y un lugar del centro y más allá de él: antropologías australianas en el proceso de devenir". En G. LINS Ribeiro y A. ESCOBAR (eds.). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: CIESAS/UAM/ Universidad Iberoamericana, pp. 285-300.
- VILLELA, S. y B. JIMÉNEZ. 2003. "Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero". *Revista Relaciones*, XXIV (95): 94-112.
- VIVEIROS de Castro, E. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.