

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE DERECHO  
SEMINARIO TEORÍA GENERAL DEL ESTADO

**REPLANTEAMIENTO DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA,  
EN EL MARCO DEL PLURALISMO JURÍDICO Y  
LA TEORÍA DEL ESTADO**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN DERECHO

PRESENTA:

JOSE LEONEL FLORES TELLEZ

ASESOR: DR. ÓSCAR CORREAS VAZQUEZ

Ciudad Universitaria, 2008.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



FACULTAD DE DERECHO  
SEMINARIO DE TEORÍA  
GENERAL DEL ESTADO.  
JAL/ 14 AGOSTO DE 2008.  
ASUNTO: Oficio Aprobatorio  
de Tesis.

DR. ISIDRO ÁVILA MARTÍNEZ  
DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN  
ESCOLAR DE LA FACULTAD DE DERECHO  
UNAM.  
P R E S E N T E

El pasante de Derecho JOSÉ LEONEL FLORES TÉLLEZ, con número de cuenta 09820426-7, ha elaborado en este Seminario, bajo la dirección del LIC. OSCAR CORREAS VÁZQUEZ, la tesis titulada:

**"REPLANTEAMIENTO DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL MARCO DEL PLURALISMO JURÍDICO Y LA TEORÍA DEL ESTADO".**

Se autoriza su impresión, con las correcciones hechas al capitulado original, en virtud de que reúne los requisitos reglamentarios.

En consecuencia y cubiertos los requisitos esenciales del Reglamento de Exámenes Profesionales, solicito a usted, tenga a bien autorizar los trámites para la realización de dicho examen.

**Atentamente**  
**"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"**

  
  
**LIC. JESÚS ANLÉN LOPEZ**  
**DIRECTOR DEL SEMINARIO**

*"El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados día a día) de aquel en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caduca la autorización que ahora se le concede para someter su tesis profesional, misma autorización que no podrá otorgarse nuevamente, sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la oportuna iniciación del trámite para la celebración del examen, haya sido impedida por causa grave, todo lo cual calificara la Secretaría General de la Facultad".*

C.c.p. Mtra. Zaudisareth Bobadilla Castillo Secretaria de Exámenes Profesionales de la Facultad de Derecho.  
C.c.p. Alumno.  
C.c.p. Seminario.

A Josefina y Guadalupe, mis padres, por su apoyo incondicional:

Sabiendo que jamás encontraré la forma de agradecer su trabajo y lucha constantes. Deseo expresarles que mis ideales, esfuerzos y logros, han sido también suyos e inspirados en ustedes; y constituyen el legado más grande que pudiera recibir.

A mis hermanas, Guadalupe y Beatriz, por permitirme ser parte de ustedes.

A Teresita, por la comprensión y los estímulos constantes, por el respaldo inagotable y la confianza brindada, por los sueños e ideales compartidos, por las tardes de acompañamiento, en fin, por ser el más bello paralelismo compartido.

A Alberto Macías, Jhonatan Jardines y Juan José Carrillo, mis hermanos, por el oído atento y la palabra generosa, por tener el corazón donde de por sí debe estar: abajo y a la izquierda.

A los compañeros, camaradas y amigos del Colectivo Estudiantil, por su valentía, coraje y compromiso entregados en la defensa de la educación pública y gratuita.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por ser un baluarte imprescindible de la educación pública de nuestro país.

Al Dr. Óscar Correas, mi asesor, por todo su tiempo, ayuda y atención prestadas durante la elaboración de este trabajo.

A los pueblos indígenas, por su ejemplo de lucha; con la esperanza de que algún día este mundo sea uno donde quepan todos los mundos.

...

*Aunque no podemos adivinar el tiempo que será, sí que tenemos, al menos, el derecho de imaginar el que queremos que sea. En 1948 y en 1976, las Naciones Unidas proclamaron extensas listas de derechos humanos; pero la inmensa mayoría de la humanidad no tiene más que el derecho de ver, oír y callar. ¿Qué tal si empezamos a ejercer el jamás proclamado derecho de soñar? ¿Qué tal si deliramos, por un ratito? Vamos a clavar los ojos más allá de la infamia, para adivinar otro mundo posible:*

*el aire estará limpio de todo veneno que no venga de los miedos humanos y de las humanas pasiones;*

...

*la gente trabajará para vivir, en lugar de vivir para trabajar;*

...

*la comida no será una mercancía, ni la comunicación un negocio, porque la comida y la comunicación son derechos humanos;*

...

*la educación no será el privilegio de quienes puedan pagarla;*

...

*la justicia y la libertad, hermanas siamesas condenadas a vivir separadas, volverán a juntarse, bien pegaditas, espalda contra espalda;*

*una mujer, negra, será presidenta de Brasil y otra mujer, negra, será presidenta de los Estados Unidos de América; una mujer india gobernará Guatemala y otra, Perú;*

...

Eduardo Galeano.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	8
<b>1. DEL ESTADO HOMOGÉNEO AL ESTADO PLURAL</b> .....	12
1.1. ¿Qué es el Estado? .....	12
1.1.1. Kelsen y su concepto de Estado .....	13
1.1.2. Marx y su concepto de Estado .....	17
1.1.3. El Estado: fetiche y ficción .....	20
1.2. El Estado-nación como modelo moderno de Estado .....	32
1.2.1. El Estado-nación: notas de su configuración homogénea .....	32
1.2.2. El Estado mexicano y su conformación homogénea .....	48
1.3. Crisis del Estado homogéneo: pertinencia del Estado-plural .....	53
1.3.1. Crisis del Estado-nación .....	54
1.3.2. El Estado-plural .....	59
1.3.3. Reconocimiento de la composición pluricultural del Estado mexicano .....	64
<b>2. EL PLURALISMO JURÍDICO FRENTE AL MONISMO JURÍDICO</b> .....	68
2.1. Planteamiento general .....	69
2.1.1. El monismo jurídico .....	71
2.1.2. El Pluralismo Jurídico .....	76
2.2. ¿Pluralismo Jurídico o Pluralismo Normativo? .....	80
2.2.1. Sistemática de las normas .....	81
2.2.2. Juridicidad de las normas .....	84
2.2.3. Los sistemas normativos indígenas: auténticos sistemas jurídicos .....	93

<b>3. AUTONOMÍA: EXIGENCIA Y REIVINDICACIÓN INDÍGENA</b> .....	100
3.1. De los Acuerdos de San Andrés, a la reforma constitucional en materia indígena: el debate y la lucha por la autonomía .....	100
3.1.1. La rebelión zapatista y los Acuerdos de San Andrés .....	101
3.1.2. La autonomía en los Acuerdos de San Andrés .....	114
3.2. Reforma constitucional en materia indígena: alcances y límites .....	121
<b>4. REPLANTEAMIENTO CONSTITUCIONAL DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL ESTADO MEXICANO</b> .....	145
4.1. Autonomía y soberanía: una aproximación desde la Crítica Jurídica .....	145
4.1.1. Soberanía y poder .....	147
4.1.2. Soberanía, entre la Sociología y el derecho .....	149
4.1.3. La soberanía como discurso o ideología de legitimación del poder .....	152
4.1.4. El debate acerca del sujeto titular de la soberanía .....	154
4.1.5. Soberanía y Pluralismo Jurídico .....	161
4.1.6. Autonomía .....	164
4.2. Autonomía versus soberanía .....	168
4.3. Replanteamiento constitucional de la autonomía indígena .....	173
<b>CONCLUSIONES</b> .....	178
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	187

## INTRODUCCIÓN

La presencia indígena en gran parte de las sociedades latinoamericanas, durante mucho tiempo silenciada e ignorada en los textos constitucionales de los respectivos estados, es una realidad. Particularmente, el Estado mexicano, constituido en el siglo XIX tras lograr su independencia de España, adopta el modelo moderno de Estado-nación; fundamentando su construcción en la homogeneización cultural y la hegemonía política.

Como veremos, el movimiento indígena mexicano, configurado en torno de la revuelta zapatista de 1994, trajo consigo una serie de cuestionamientos hacia los principios que han dado fundamento a la organización política de la modernidad y, sobre todo, una gran polémica sobre el alcance de la demanda puesta en el centro del debate nacional por los propios indígenas: la autonomía.

Así, cuando se habló de autonomía, se vertieron una serie de críticas, ideas y conceptos que tergiversaron, el de por sí confuso significado de la palabra. Se pensó, por ejemplo, en otros tópicos igual de confusos como soberanía, libre determinación o secesión. Sin embargo, como se verá, al margen de consideraciones anticipadas, la autonomía se erigió como la principal exigencia y reivindicación de los indígenas de nuestro país.

No obstante, la vaguedad en la determinación del significado de la autonomía, constituyó el problema de fondo para darle cause dentro de la normatividad positiva nacional. En repetidos momentos, a lo largo del debate que

arrojaría como resultado la reforma constitucional de 2001, la demanda autonómica de los indígenas desato posiciones fincadas en la ausencia total de conocimiento sobre el tema, las cuales acabaron siendo opiniones *a priori* nutridas de prejuicios y de infundados razonamientos.

Lo anterior, permite preguntar e indagar acerca del significado de la demanda indígena. Es decir, ¿cuál es el alcance y contenido de la autonomía? ¿Cómo se relaciona su contenido con los presupuestos del derecho? ¿Puede encontrar la autonomía reclamada por los indígenas, un lugar dentro del sistema jurídico mexicano, sin que ello implique desvirtuar el alcance y contenido de la primera? Estas son algunas de los cuestionamientos que han marcado la dirección de esta investigación.

De esta manera, la hipótesis que sostengo es, precisamente, que el cumplimiento cabal de la demanda indígena requiere de un replanteamiento constitucional de su alcance y contenido, así como del sistema normativo y del pacto nacional, lo cual sólo es viable con la utilización de un paradigma distinto al dominante, a saber: el Pluralismo Jurídico. Es decir, que no habrá una materialización de la autonomía indígena, con los contenidos que los indígenas pretenden, sino a través del pluralismo jurídico como modelo-guía de las investigaciones y de las interpretaciones jurídicas. La explicación de ésta afirmación, en el desarrollo del trabajo, se sustenta fundamentalmente en el empleo de enfoques de la Crítica y Sociología Jurídicas, en el sentido que a éstas disciplinas les da Óscar Correas.

Esta tesis está dividida en cuatro partes que corresponden a los cuatro capítulos que la conforman. En el primer capítulo se analiza de modo somero la crisis del paradigma de la modernidad, esto es, el Estado-nación. Nos ocuparemos, principalmente de tres cuestiones: a) Comenzaremos intentando definir un concepto tan lábil como es el Estado. Para lo cual, hemos recurrido a los aportes de dos autores que a primera vista parecerían incompatibles, Hans Kelsen y Karl Marx. b) A continuación, se llevara cabo un somero análisis de la génesis histórica del Estado-nación, en donde se destacarán las notas principales de su configuración: la homogeneidad cultural y hegemonía política, es decir, la “nación”

y la “soberanía”, respectivamente. c) Finalizaremos con la mención concreta de la crisis en la que se encuentra el paradigma de la modernidad: el Estado-nación homogéneo. Lo cual, en consecuencia, nos lleva a pensar en otra forma de Estado: el Estado-plural. Como ejemplo, pondremos el caso del Estado mexicano.

En el segundo capítulo, traeremos a cuenta la discusión teórico-práctica que la pluralidad cultural de algunas sociedades, como la mexicana, arroja al campo del derecho. Esto es, la observación empírica de una sociedad que se reconoce plural, devela una situación en donde los diversos grupos humanos que la conforman, además de diferenciarse culturalmente, mantienen, producen y reproducen normas de regulación social propias, lo cual nos lleva a pensar en una pluralidad no sólo cultural, sino, además normativa. Por tanto, en este apartado se hablará nada más ni nada menos que del Pluralismo Jurídico. En este sentido, el análisis a lo largo de este capítulo será llevado al plano de la confrontación entre el monismo y el pluralismo jurídicos. Para lo cual, emplearemos a la Teoría del Derecho como eje articulador del análisis. Así, el apartado se compondrá de dos partes. En primer lugar, nos ocuparemos de dar una definición de cada uno de los conceptos traídos a cuenta, esto es, del monismo y el pluralismo jurídicos. En segundo lugar, intentaremos responder al cuestionamiento acerca de la pertinencia de hablar de pluralismo jurídico, o de pluralismo normativo. Para lo cual, hablaremos de las características que definen o intentan definir, por una parte, la sistematicidad de las normas y, por otra parte, su juridicidad; cuyas particularidades nos permitirán hablar de los sistemas normativos indígenas en el mismo plano de los llamados sistemas jurídicos. Es decir, expondremos las razones que nos llevan considerar que las normas indígenas, son tan jurídicas, como cualesquiera otras normas del sistema jurídico mexicano.

En el tercer capítulo, lo dedicaremos a exponer la serie de eventos, a partir de los cuales, surge nuestro interés de desarrollar la temática del presente trabajo y profundizar en su comprensión. Me refiero al levantamiento indígena iniciado el primero de enero de 1994. El cual, por lo que respecta a nuestro tema, fue determinante en el desarrollo del proceso de reforma constitucional de 2001. Así, este capítulo se dividirá en dos partes. En la primera parte hablaremos,

brevemente, de dos momentos claves para el debate y la lucha por la autonomía indígena: el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la suscripción de los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena, también conocidos como Acuerdos de San Andrés, en alusión al municipio donde fueron suscritos. Los cuales, sirvieron de punto de partida para una tardía e inacabada reforma constitucional en materia indígena en 2001. Referir someramente, los acontecimientos que determinarían la modificación del texto constitucional, es el objetivo de este apartado. Asimismo, centraremos nuestra atención, en el análisis de la autonomía reivindicada por los indígenas, la cual constituye el eje temático de los acuerdos alcanzados entre el gobierno federal y el EZLN. La segunda parte la dedicaremos a verter algunos comentarios y críticas, respecto del contenido del texto constitucional producto de la reforma en materia indígena de 2001. Es decir, hablaremos de los alcances y límites de la reforma.

Finalmente, en el cuarto capítulo referiremos, esencialmente, la conclusión que en términos teórico-prácticos arroja el análisis de la demanda indígena. En primer lugar, se intentará dar una definición clara y precisa de dos ideas que parecen contrapuestas: autonomía y soberanía. Así, a partir de los postulados de la Crítica Jurídica, hemos de desarrollar algunas ideas que permitirán su comprensión y entendimiento. En segundo lugar, una vez aclarados los significados de estas dos ideas, destacaremos las diferencias sustanciales, en términos normativos, de las mismas. Finalmente, apuntaremos en líneas generales, las tareas que un replanteamiento constitucional de la autonomía indígena, en el marco del Pluralismo Jurídico, deja pendientes para el derecho, para el movimiento indígena nacional y para los legisladores. Pactar los términos de la autonomía, entre la más importante tarea por definir.

## Capítulo primero

### **DEL ESTADO HOMOGÉNEO AL ESTADO PLURAL**

#### **1.1. ¿Qué es el Estado?**

Los esfuerzos por dar una respuesta a la interrogante planteada han dado lugar al surgimiento de la Teoría General del Estado, bajo la cual suelen englobarse una serie de problemas, que van desde la esencia del Estado, la cual suele determinarse estudiando sus relaciones con la sociedad, la política y el derecho, pasando por los llamados elementos del estado, sus funciones o poderes, hasta llegar a las formas de Estado.

Dar una definición de Estado resultaría muy difícil, dada la multiplicidad de objetos que con el tal termino comúnmente se designan. El término, por ejemplo, es utilizado para designar a la sociedad como tal, incluso se utiliza para hacer referencia al territorio que habita u ocupa determinada sociedad. El vocablo es también empleado para designar un determinado órgano de la sociedad -el gobierno, o los sometidos a este, o el territorio en que estos habitan-.

En este sentido, en un análisis serio acerca del estado no podrían faltar los aportes de dos grandes autores: Hans Kelsen y Karl Marx. Cada uno de estos autores enfatizó algún aspecto particular en su análisis del Estado. Hans Kelsen,

construyó una teoría jurídica del Estado, a tal punto de identificar al Estado con la totalidad del ordenamiento jurídico. Karl Marx efectivamente no plantea una teoría del Estado, sin embargo, nos da elementos que permiten analizar, en sus justos términos, el problema del Estado dentro del universo de las ciencias sociales consideradas como un todo.

Dado que la finalidad de este trabajo no es precisamente llevar a cabo un estudio minucioso de la Teoría General del Estado, valdrá la pena, retomar sólo algunos de los conceptos básicos de la obra de dichos autores, que permitan la comprensión acerca de lo que es el estado.

### **1.1.1. Kelsen y su concepto de Estado**

Kelsen, quien observó detenidamente este problema, considera mucho más sencilla tal situación si el Estado es discutido desde un ángulo visual “puramente jurídico”.

Entonces se le toma en consideración como fenómeno jurídico únicamente, como sujeto de derecho, esto es como persona colectiva. [...] El Estado es la comunidad creada por un orden jurídico nacional (en oposición al internacional). El Estado como persona jurídica es la personificación de dicha comunidad o el orden jurídico nacional que la constituye.<sup>1</sup>

En el desarrollo de su Teoría General del Estado, Kelsen, enfrenta el cuestionamiento, de modo crítico al enfoque sociológico del mismo. A partir de este enfoque, dice, se cree que hay un concepto sociológico del Estado, junto a su concepto jurídico, e inclusive se piensa que aquel tiene prioridad frente a este. Así, el estado, como realidad social, cae bajo la categoría de sociedad, es decir, es una “comunidad” y el derecho queda comprendido en la categoría de norma; es un sistema de normas, un orden normativo. Estado y derecho son, de acuerdo con tal planteamiento, dos objetos diferentes. Sin embargo, para Kelsen, tal dualismo es teóricamente indefendible. El Estado como comunidad jurídica, dice, no es algo

---

<sup>1</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General del Derecho y del Estado*, 2ª ed., trad. Eduardo García Máynez, México, UNAM, 1979, p. 215.

separado de su orden jurídico. La comunidad no es otra cosa que el orden normativo regulador del comportamiento recíproco de los individuos. “El término comunidad sólo designa el hecho de que la conducta recíproca de ciertos individuos se halla regulada por un orden normativo.”<sup>2</sup>

Otro enfoque sociológico del Estado que Kelsen observa, resulta de la suposición de que los individuos que pertenecen a una misma comunidad política se encuentran unidos por una voluntad común o, lo que es lo mismo, por un interés común. Se habla de voluntad colectiva o interés colectivo, y se considera que ello constituye la unidad y, por tanto la realidad social del Estado. Se dice, incluso, que el Estado tiene una “voluntad común”, por encima de la de sus súbditos. Sin embargo, para Kelsen:

El término voluntad colectiva o conciencia colectiva, únicamente puede significar que diversos individuos quieren, sienten o piensan del mismo modo, y están unidos por la representación de este querer, sentir o pensar comunes. [Empero] Afirmar que todos los ciudadanos de un estado, quieren, sienten o piensan permanentemente del mismo modo, es una obvia ficción política. [...] Hacer de la voluntad del Estado una realidad psicológica o sociológica, es hipostasiar una abstracción en una fuerza real, esto es, adscribir a una relación normativa entre individuos un carácter substancial o personal. [Cual si se tratara de la voluntad de un superindividuo, de un ser sobrehumano]<sup>3</sup>

Para Kelsen, lo que se logra con tal planteamiento, es ocultar un propósito ideológico que aparece con mayor claridad cuando la unidad real del Estado es descrita como un “interés colectivo”. Es decir, hacemos “como sí” todos los miembros de una sociedad tuvieran el mismo interés, lo que de hecho no ocurre, pues lo que en realidad ocurre, es que la población de un Estado se halla dividida en varios grupos de interés que, en mayor o menor medida, se contraponen entre sí. La ideología, de una voluntad común y/o un interés estatal colectivo, es empleada para encubrir el inevitable conflicto de intereses presentes en una sociedad.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>3</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General*, ob. cit., p. 220.

Mayor éxito ha tenido la interpretación de la realidad social en términos de “dominación”. Aquí el Estado es definido como una relación en virtud de la cual alguien manda y gobierna y otros obedecen y son gobernados.

Esta teoría tiene presente la relación construida por el hecho de que un individuo expresa la voluntad de que otro se conduzca en cierta forma, expresión que determina al segundo a conducirse en consecuencia.”<sup>4</sup>

En este sentido, cabe preguntar ¿cómo distinguir las relaciones de dominio constitutivas del estado, si tomamos en cuenta que, de hecho, en la vida social, se dan infinidad de relaciones de dominación del mismo tipo? Esto es, ¿cómo distinguir los mandatos emitidos “en nombre del Estado” de otros mandatos? Para Kelsen resulta difícil responder a tales cuestionamientos, a menos que se recurra al orden jurídico constitutivo del estado.

Los mandatos emitidos “en nombre del Estado”, son los que se expiden de acuerdo con un orden ordenamiento cuya validez debe ser supuesta por el sociólogo que pretenda distinguir tales mandatos de aquellos que no son imputables a la comunidad política.<sup>5</sup>

Con lo cual, se quiere decir, que la descripción sociológica del Estado, como fenómeno de dominación, resulta incompleta si solamente se establece el hecho de que ciertos hombres constriñen a otros a observar determinada conducta. La dominación es legítima sólo en el caso de que se realice en concordancia con un orden jurídico cuya validez es presupuesta por los individuos que en ella intervienen. En este sentido, la dominación que desde del punto de vista sociológico, tiene el carácter de Estado, es creación y ejecución del orden jurídico. Sólo como orden o sistema normativo, el Estado puede ser una autoridad capaz de obligar.

El Estado es el orden de la conducta humana que llamamos jurídico, el orden hacia el cual se orientan ciertas acciones del hombre, o la idea a la cual, ciertos individuos ciñen su

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>5</sup> *Ídem*.

comportamiento. [...] No hay un concepto sociológico del estado además del jurídico. [...] Sólo hay un concepto jurídico del Estado: el Estado como orden jurídico centralizado.<sup>6</sup>

Esta identidad del Estado y orden jurídico resulta patente, por el hecho de que, incluso los sociólogos, caracterizan al estado como sociedad “políticamente organizada”. Por tanto es más correcto definir al estado como organización política. Pero, como lo señala el propio Kelsen, toda organización es un orden. El Estado, entonces, es una organización política, porque es un orden que regula, monopolizando, el uso de la fuerza; es una sociedad políticamente organizada, es decir, es una comunidad constituida por un orden coercitivo, y este orden es el derecho.

Se afirma también, dice Kelsen, que el Estado es una organización política, en cuanto tiene, o es, poder. Sin embargo, continua, en cuanto tal poder existe, no es otra cosa que el hecho de la eficacia del orden jurídico, es decir, el hecho de que la representación de las normas jurídicas creadoras de sanciones determina la conducta de los individuos o ejerce sobre ellos una coacción psíquica. En un sentido social, por tanto, el poder solo es posible dentro del marco de un orden normativo regulador de la conducta humana. El poder, en sentido social o político, implica autoridad, es decir, relación de superior a inferior. Dicha relación sólo es posible dentro de una organización social. El poder social es siempre un poder que, en una u otra forma, se halla organizado.

El poder estatal, entonces, es el poder organizado por el derecho positivo, el poder del derecho; es decir, la eficacia del orden normativo. El poder político es la eficacia de un orden coactivo que se reconoce como derecho. Para Kelsen, resulta incorrecto describir al estado como “un poder detrás del derecho”, pues esta frase sugiere la existencia de dos entidades separadas allí donde sólo hay una, a saber, el orden jurídico.<sup>7</sup> Como se observa, Kelsen construyó una teoría jurídica del Estado, que identifica al Estado con la totalidad del ordenamiento jurídico.

---

<sup>6</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General*, ob. cit., p. 224.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 227.

### **1.1.2. Marx y su concepto de Estado**

Veamos ahora a la concepción marxista del Estado. El aporte de Marx a la Teoría del Estado parte de un análisis crítico del modo de producción capitalista, de las relaciones sociales que éste engendra, privilegiando los aspectos económico-políticos en su análisis acerca del Estado. Mucho se ha discutido sobre la vigencia de la teoría marxista para el análisis acerca del Estado; para algunos teóricos, Marx, desarrolló una teoría acabada del Estado, para otros, sólo sentó las bases de una metodología de estudio y otros señalan que en la doctrina marxista no existe como tal una Teoría del Estado. Sin embargo, si bien es cierto que Marx no desarrolló una Teoría General del Estado, en su obra encontramos suficientes elementos para poder entender y desarrollar su concepción acerca del Estado.

Así, para responder al cuestionamiento acerca del Estado, es necesario echar una mirada a la historia de su desarrollo. En este sentido, lo primero que encontramos es que el Estado no existió siempre. Para Marx y Engels, el Estado tiene una historia determinada, no siempre ha existido. Ha habido sociedades en las cuales la forma estatal no ha sido necesaria, y en las cuales se desarrolló una forma diferente de organización social. Por ejemplo, en la comunidad primitiva, los intereses comunes de sus miembros quedaban bajo la custodia de toda la comunidad. En aquella época los vínculos sociales, la comunidad misma, la disciplina y la organización social, se mantenían por la fuerza de la costumbre y la tradición. No existía una categoría especial de personas diferenciadas del resto de la comunidad que se dedicara a gobernar y, por tanto, tampoco existía ningún aparato especial que tuviera como fin ejercer dominio sobre la comunidad.

Por otra parte, la interpretación materialista de la historia demuestra que el Estado, como aparato especial de dominación, surge con la división de la sociedad en clases, una de las cuales está en situación de apropiarse del trabajo ajeno, de explotar a las otras clases. El Estado es precisamente ese aparato que

asegura la dominación de una clase sobre otra. Veamos lo que dice Engels respecto a la relación entre el Estado y las clases sociales:

[...] el estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad [...] Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado: es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren así mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del "orden". Y ese poder nacido de la sociedad, pero que se pone encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado.<sup>8</sup>

Ya antes, en 1843, Marx, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, decía que no es el Estado el que engendra a la sociedad civil, sino, al contrario, es la sociedad civil la que engendra al Estado. Lejos de mantenerse por encima de los intereses de clase, el Estado es la expresión de esos intereses.<sup>9</sup>

De esta manera, Marx llega a la conclusión de que no es el Estado el que condiciona y rige a la sociedad capitalista, sino la sociedad capitalista la que condiciona y rige al Estado. Este fenómeno, y la ilusión que engendra, de presentar al Estado de manera tal que parece que el interés colectivo toma en él una forma independiente o ajena a los intereses particulares, muestra cómo cada clase se empeña por tomar el poder político y disfraza sus intereses de clase con la pretensión de expresar el interés general.<sup>10</sup>

En este orden de ideas, el Estado, de acuerdo con Marx, es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes. En el caso particular de la burguesía, el Estado, dice Marx, es la forma de

---

<sup>8</sup> Engels, Fiederich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, México, Editores unidos, 1962, 4ª reimp., pp. 195-196.

<sup>9</sup> Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968, p. 135.

<sup>10</sup> Enajenación política: "Enajenación es el hecho de que un hombre considere como realidad externa y superior a él, como entidad ajena, aquello que es realmente su propia obra; el fruto de su creación."; Garandy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, 2ª ed., México, Era, 1971, p. 22. Más adelante, volveremos sobre este punto. Por el momento basta decir que, Marx, elabora el concepto de "enajenación del trabajo", el cual, se equipara a este otro concepto de "enajenación política". Además, se verá, como esta idea de "enajenación", puede ser de utilidad para la comprensión y entendimiento del llamado Estado.

organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en el interior como en el exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses.<sup>11</sup>

Engels agregaría:

Como el estado nació de la necesidad de refrendar los antagonismos de clase, pero naciendo también en el seno del conflicto de esas clases, por regla general, es el estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que por medio de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, creando con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida.<sup>12</sup>

A pesar de la impresión que da de estar situado por encima de las clases, de hecho, el Estado, es un aparato al servicio de la clase dominante. Por tanto, no cabe hablar, como lo hacen los ideólogos del capitalismo, del Estado como “órgano de conciliación de clase”, sino del estado como un órgano de dominación de una clase sobre otra.

En síntesis, todo Estado, es un Estado de clase. El carácter del Estado burgués es la forma en que se organiza la burguesía. Tres son las afirmaciones que la teoría marxista formula respecto del Estado. La primera sostiene que el Estado no ha existido siempre, es un producto social. Por tanto, tiene una historia específica. No es un fenómeno social eterno e inmutable, sino, que surge en un momento determinado obedeciendo a necesidades y condiciones específicas y concretas. La segunda describe que su existencia está ligada a la existencia de las clases sociales. Y la tercera se refiere a que el Estado no es una institución neutra por encima de las clases, sino que está al servicio de la clase dominante y contribuye a la reproducción del sistema o modo de producción en que se encuentre, en este caso el capitalista.

---

<sup>11</sup> Marx, Karl y Engels, Fiederich, *La ideología alemana*, trad. Wencesiano Roces, México, Cultura popular, 1974, p. 72.

<sup>12</sup> Engels, Fiederich, *El origen de la familia*, ob. cit., pp. 197-198.

### 1.1.3. El Estado: fetiche y ficción<sup>13</sup>

Corresponde ahora, analizar los puntos medulares del pensamiento de Marx y de Kelsen, respecto del Estado. Lo que interesa destacar, en este apartado, es la compatibilidad, proximidad y complementariedad de la concepción de Kelsen acerca del Estado como ficción, con los conceptos de “enajenación del trabajo” y “fetichismo de la mercancía” de Marx.

Nuestro punto de partida, y de llegada, es el siguiente: el estado es, si cabe decir que es algo, una construcción del pensamiento humano, su producto, como la mercancía es producto del trabajo del hombre; que luego se vuelve contra su propio productor y se le aparece como algo distinto, ajeno de sí, como una “cosa objetiva”, que ha adquirido vida propia y, que ahora, ejerce poder sobre él. Es decir, el Estado es un producto del hombre, que se vuelve contra su mismo productor, para dominarlo.

El Estado es entonces, un poder, una fuerza, que ejerce “alguien” contra los demás, contra quienes lo han creado. Pero ¿quién es ese “alguien” que detenta y ejerce dicho poder? No puede ser, más que otro hombre. Adjudicamos determinada acción producida por alguien al Estado, hacemos como si lo que dijo alguien, no lo dijo él, sino el estado. Lo cual significa, que el Estado es una ficción. ¿Cómo ocurre esto? Kelsen y Marx lo explican.

Marx habla, en los *Manuscritos de 1844*, de “El trabajo enajenado”.<sup>14</sup> He aquí, la idea central:

[...] El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también asimismo y produce al obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general. Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se le enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha

---

<sup>13</sup> En lo referente a este tema, la “fetichización del estado” y el “estado como ficción”, seguiré en lo esencial, la propuesta teórica de Correas, Óscar, *vid.*, “Fetichismo, alienación y teoría del estado”, *Crítica Jurídica*, México, 2000, núm. 17, pp.71-81; “Y la norma fundante se hizo ficción”, *Crítica Jurídica*, México, No. 18, junio de 2001 ([http://www.unibrasil.com.br/arquivos/publicacoes/txt/critica\\_juridica18.pdf](http://www.unibrasil.com.br/arquivos/publicacoes/txt/critica_juridica18.pdf)); y *Kelsen y los marxistas*, México, Ediciones Coyoacán, 2ª ed., 2004.

<sup>14</sup> Karl, Marx, *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968, pp. 71-89.

plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. [...] Hasta tal punto, se convierte la apropiación del objeto en enajenación, que cuantos más objetos produce el obrero menos puede poseer y más cae bajo la férula [poder] de su propio producto, del capital. [...] el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno. [...]<sup>15</sup>

Entonces, enajenación del trabajo quiere decir, objetivación del trabajo, es decir, materialización del producto del trabajo en un objeto, que se enfrenta a su productor como un poder independiente a él. Comportándose, el obrero, hacia el producto de su trabajo, como hacia un objeto ajeno. El poder surge, entonces, de las condiciones del “trabajo enajenado”. Lo cual significa, que el poder tiene como su causa las relaciones de producción y, una vez instaurado, se autolegitima produciendo normas que si son obedecidas, confirman y acrecientan dicho poder.<sup>16</sup> Por eso puede decirse que el derecho engendra poder.

La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla *fuera de él*, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, [que] se enfrenta a él como algo extraño y hostil.<sup>17</sup>

La idea fundamental de todo esto es que: la enajenación del trabajo, del obrero en su producto, no sólo quiere decir que su trabajo se convierta en objeto objetivación del trabajo , sino, además, que ésta existencia del objeto, se halla fuera de su alcance, es independiente y ajena a él. Es decir, el producto del trabajo, se presenta como algo extraño, como un poder independiente del productor. El siguiente texto ayuda a entender esto, es decir, que el poder es producido por el dominado en la práctica misma de producción:

---

<sup>15</sup> Lo mismo sucede en la religión, continua Marx (más adelante veremos la proximidad de esta idea con las propuestas de Kelsen): “Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de si mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto.” *Ibidem*, pp. 75 y 76.

<sup>16</sup> Correas, Óscar, “Fetichismo, alineación y Teoría del Estado”, *Crítica Jurídica*, México, núm. 17, año 2000, p. 75.

<sup>17</sup> Karl, Marx, *Manuscritos*, ob. cit., p. 76.

Hasta aquí, sólo hemos considerado la enajenación del obrero en uno de sus aspectos, el de su *relación con los productos de su trabajo*. Pero la enajenación no se manifiesta solamente en el resultado, sino también en el *acto de la producción*, en la misma *actividad productiva*. ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? [...] si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. [La enajenación se produce en la práctica] Por tanto, mediante el trabajo enajenado, el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de la producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto a su producción y a su producto y la que el mismo mantiene con estos hombres. Al convertir su propia producción en su privación de la realidad, en su castigo, y su propio producto en su pérdida, en un producto que no le pertenece, engendra con ello la dominación de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenar su propia producción, hace que el otro, el extraño, se apropie la actividad ajena.<sup>18</sup>

Por tanto, si produce la dominación del otro sobre el producto y la producción, está produciendo, también, la dominación sobre sí mismo. El poder, dice Marx, surge de la práctica misma. Lo que, de acuerdo con Correas, no impide que se trate de un fenómeno que sucede en la conciencia, generado, por las condiciones de trabajo.

La alienación sería, así, un fenómeno ideológico que tiene su causa en las condiciones materiales de trabajo. Este fenómeno ideológico, como tal discurso, tiene una eficacia especial: la creación del poder en sentido sociológico del capitalista. Poder que bien manejado, engendra el poder, ahora en sentido jurídico; la legitimación necesaria para producir normas reconocidas como derecho, es decir, como obligatorias [...]. El punto de sutura entre las relaciones sociales y la ideología estaría, en este caso particular, en que las condiciones de trabajo muestran a la mirada superficial, que es la del trabajador, un aspecto mentiroso. Muestran como resultado de la producción, a las cosas, siendo que el resultado es la plusvalía.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 77, 78, 84, 85.

<sup>19</sup> Correas, Óscar, "Fetichismo, alineación y teoría del estado", *loc. cit.*, pp. 75 y 76.

Como se ve, de la idea de la alienación o enajenación del trabajo, esbozada en este texto de los *Manuscritos de 1844*, Marx no parece deducir una Teoría del Estado. Sin embargo, con poco que se revise, pone a punto una idea central: el Estado es poder producido por el dominado, que se le presenta como algo ajeno, extraño y hostil, al cual se somete.

Por otra parte, en *El capital*, en el texto “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”,<sup>20</sup> la idea de “enajenación del trabajo”, aparece como “fetichismo de la mercancía”, y tampoco parece que pueda relacionarse con las ideas de Estado y Derecho. De este texto, podemos extraer algunas ideas que nos permitirán entender el concepto de fetichismo y aplicarlo respecto del estado.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. [...] Otro tanto ocurre con el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. [...] en realidad el carácter de valor que representan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas. [...] Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable sino su contenido.<sup>21</sup>

En síntesis, lo que la denuncia marxiana del fetichismo de la mercancía muestra, es que los hombres de la sociedad mercantil son prisioneros de cosas

---

<sup>20</sup> Marx, Karl, *El capital*, 11ª ed., trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1982, t. I, v. 1, pp. 87 y ss.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 88, 89, 91 y 92.

que ya no son simples cosas, sino algo más, que son valores, que se imponen a su conciencia y a su voluntad, por virtud de propiedades que han sido puestas en ellas por los hombres mismos. En eso consiste la fetichización: en la producción de algo que, luego de adquirir mágicamente vida propia, se vuelve contra su productor y se le aparece como un poder independiente de él enajenación .

Los productos del trabajo, vueltas mercancías, parecen tener vida propia que se imponen al hombre, a su productor, como si fueran independientes de él; y por que el trabajador no las comprende, adquieren poder sobre él. Como se ve, para Marx es claro que el poder, en las relaciones mercantiles, es generado por el propio obrero, productor de objetos vueltos mercancías. En este orden de ideas, es que consideramos atinada la aplicación de éste concepto a la Teoría del Estado. Pero ahora como *fetichización de la realidad*. Para referir el poder generado por el dominado, que pone en el estado y al cual se somete.

Por fetichización de la realidad, entiendo, el otorgamiento de un valor en sí mismo a los componentes sociales, lo que implica, de manera simultánea, el ocultamiento del carácter de las relaciones sociales que los mismos implican. Es así, como se le ha otorgado valor al Estado, como cosa en sí, y no gracias al proceso de su construcción y a las relaciones sociales que supone. Pero el estado, no es una cosa en sí misma, sino un producto social que implica determinado modo de producción, o determinada forma de relaciones sociales.

El estado, como cualquier otro fenómeno social, no puede entenderse como una cosa, sino como una relación social, que alcanza su determinación cualitativa por su inclusión en el conjunto de las relaciones sociales. Para entender la parte (en este caso, el estado), es preciso primero comprender la esencia del todo (la sociedad específica en el que existe).<sup>22</sup>

Podemos dar cuenta de la fetichización del Estado, cuando se tiene la percepción de que la forma que ha adoptado, tal y como lo conocemos ahora, es valioso en si mismo, de forma tal, que la sugerencia de modificaciones a ésta, o no se conciben como posibles, o se les combate en cuanto surgen. Se piensa en lo

---

<sup>22</sup> Boaventura de Sousa, Santos, "El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena", en Boaventura de Sousa, Santos y García Villegas, Mauricio (dirs. y coautores), *El calidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio jurídico*, Tomo I, Bogotá, Colciencias-Ediciones UNIANDES, 2000, p. 210.

estados, como si tuviesen valía, más allá de los mismos sujetos que “decidieron” su conformación en el “mito contractualista” que le dio origen. De este modo, el Estado, de ser un producto del hombre, sujeto a las modificaciones de sus hacedores, termina por erigirse en un producto por encima de sus propios productores, bajo cuyo control se encuentran, en lugar de ser ellos quienes controlen su construcción, modificándolo en tanto resulte necesario.

Finalmente, una idea que da pie para aproximar los pensamientos de Marx y Kelsen. En Marx, aparece una similitud del fetichismo de la mercancía y enajenación del trabajo, con el “mundo religioso”.

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente, debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres.<sup>23</sup>

Es decir, en el mundo religioso, ocurre lo mismo que en el mundo mercantil, los productos de la mente y el trabajo humanos, adquieren vida propia y se imponen sobre su productor, adquieren poder sobre él. Marx, sin embargo, no hace la misma comparación respecto del mundo jurídico y del Estado. Quizás porque estaba interesado, principalmente, en otras cosas. Pero, quien sí lo hace y de una forma extraordinaria, es Kelsen.

La visión kelseniana respecto de la religión, es coincidente en todo con la de Marx. En efecto, ambos autores consideran que dios es un producto, una creación, del hombre. En Marx, dios adquiere su poder de los mismos hombres y mientras más pone el hombre en dios, menos deja para él.<sup>24</sup> Lo que interesa destacar de esta idea, es que el hombre es quien crea y da el poder a dios. En Kelsen es lo mismo, pero, agrega que con el estado ocurre algo muy similar:

La vivencia religiosa se cristaliza en torno a la creencia en una autoridad situada por encima del individuo, la cual condiciona su existencia y determina su comportamiento, y

---

<sup>23</sup> Marx, Karl, *El capital*, ob. cit., p. 89.

<sup>24</sup> *Vid.*, nota 17.

ante la cual uno siente ciertas obligaciones a la vez que una total dependencia. [...] En este sentido, dios y el estado sólo existen si y en la medida en que uno cree en ellos, y quedan aniquilados, junto con su inmenso poder que llena la historia universal, cuando el alma humana se libera de esta creencia.<sup>25</sup>

Es decir, como explica Correas, esta vivencia religioso de la que habla Kelsen, a través de la cual se otorga poder a otro, pero, que en realidad no existe ficción, sino que es una creación de quién luego se sujeta a su propia creación, se acaba tan pronto como el alma lo comprende y por tanto acaba con aquello que lo subyuga.<sup>26</sup>

Como se ve, en este fenómeno, al que podemos llamar de “enajenación religiosa”, hay un paralelismo entre el pensamiento de dichos autores: Dios es creación del propio hombre. Pero, Kelsen, contrario Marx, no compara la enajenación religiosa con la del trabajo. Lo hace con el Estado. Para Kelsen, Dios y el Estado, son ficciones, productos del hombre enajenado, que se vuelven contra él para dominarlo.

Pero ¿por qué dice Kelsen que el Estado es una ficción y por tanto producto del hombre alienado, del discurso jurídico diríamos nosotros? ¿Cómo puede suceder que el Estado se revele contra a su creador para dominarlo? Kelsen resuelve estos cuestionamientos, mirándolos como un problema de “imputación”.

Ciertos actos humanos individuales son considerados como acciones del Estado. ¿En que condiciones atribuimos al Estado una acción humana? [...] El juicio por el cual referimos al Estado, como persona invisible, una acción, constituye la imputación, al propio Estado, de un acto humano. El problema del Estado es un problema de imputación. El Estado es, por decirlo así, un punto común sobre el cual diversos actos humanos son proyectados, un punto común de imputación de diferentes acciones humanas. [...] Sin embargo, no todo individuo es capaz de realizar un acto estatal, y sólo algunas acciones de los capaces de realizarlas valen como actos del Estado. [...] ¿Cuál es el criterio en que tal imputación se basa? [...] El análisis revela que imputamos al Estado una acción humana cuando corresponde en una forma específica a un orden jurídico supuesto de antemano. La imputación de una acción humana al Estado sólo es posible cuando dicha acción se halla

---

<sup>25</sup> Kelsen, Hans, “Dios y el estado”, en Correas, Óscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2ª ed., México, CEIICH/UNAM-Ediciones Coyoacán, p. 265.

<sup>26</sup> Correas, Óscar, “Fetichismo, alineación y teoría del estado”, *loc. cit.*, p. 77.

[sic.] determinada en forma específica por un orden normativo, el jurídico. [...] No solamente son actos del Estado las acciones humanas por las que el orden jurídico se ejecuta, sino también aquellas por las cuales es creado. [...] <sup>27</sup>

Lo cual quiere decir, resumidamente, que atribuimos, “imputamos”, ciertos actos, desplegados por determinadas personas, a un “ente ficticio” llamado “Estado”. El objetivo de Kelsen, es denunciar la idea del Estado como una “cosa” que existe como existen los elementos del mundo que él denomina de la naturaleza. Idea que se devela como el supremo fetichismo, comparable al fetichismo de la mercancía denunciado por Marx. Es decir, para Kelsen, el Estado es una ficción por virtud de la cual fingimos que hay alguien precisamente el Estado que actúa a través de la conducta de un individuo al que llamamos “funcionario” u “órgano” de la comunidad jurídica. <sup>28</sup>

Pero, como se ve, es sólo por virtud de un acto mental, de un discurso, como dice Correas, que expresamos que determinada acción, desplegada por alguien, sea acción del Estado. Lo cual devela la ficción: el Estado no existe fuera de los hombres, cuya acción “vemos” como del Estado. Se trata, simplemente, de conductas de unos hombres que por virtud del discurso jurídico, las consideramos distintas a las de otros, como del Estado. Con lo cual, hemos creado al Estado, hemos constituido la ficción y le hemos otorgado poder sobre nosotros.

[...] a través de un acto mental de *imputación* o *atribución*, hemos puesto ciertas conductas de ciertos hombres aparte de las nuestras, y les hemos adjudicado poder sobre nosotros al “reconocer” –fingir, en eso consiste la *Grundnorm*– en ellos a la “autoridad” a la que, si bien hemos creado nosotros mismos, ahora le entregamos poder sobre nosotros. Es así, como el estado es ideología. <sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General*, ob. cit., pp. 227 y 228.

<sup>28</sup> Órgano de una comunidad es aquel individuo que ejerce una función que puede ser atribuida a la comunidad, función, pues, de la que se dice que la comunidad, pensada como una persona, la ejerce a través del individuo que actúa como su órgano. Hay en esto una ficción puesto que no es la comunidad, sino un individuo humano el que ejerce la función.” Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, 14ª ed., trad. Roberto, J. Vernengo, México, Porrúa, 2005, p. 161.

<sup>29</sup> Correas, Óscar, *Kelsen y los marxistas*, ob. cit., pp. 207 y 208.

Es en este punto, donde vuelve a aparecer el paralelismo del pensamiento de Kelsen respecto del Estado, con las ideas del “trabajo enajenado” y “fetichismo de la mercancía” de Marx. Es el hombre quien ejerce poder sobre el mismo hombre. Veámoslo más de cerca.

Veamos ahora cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto de trabajo enajenado. Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece entonces? ¿A otro ser que no sea yo? ¿Qué ser es ese? ¿Los dioses? [¿El estado?] No, el ser *ajeno* a quien pertenece el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla [*sic*] el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenece a *otro hombre que no sea el obrero*. [...] Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el hombre.<sup>30</sup>

Como se ve, el efecto producido por este discurso consigue hacer aparecer al Estado como algo ajeno de los hombres y puesto por encima de ellos, como quien posee por sí vida propia. Lo que llamamos Estado, dice Kelsen, no es más que la personificación del orden jurídico. Es decir, atribuimos, “imputamos”, a un ente ficticio, nombrado Estado, ser el sujeto de ciertas acciones que producen ciertos individuos, a quienes, precisamente por realizar esas acciones, les llamamos “funcionarios”. El Estado es, por tanto, una prueba de imputación.

El mejor acceso a esta idea, dice Correas, es a través de la pregunta ¿cómo reconocemos una acción estatal? Más que la pregunta ¿qué es el estado? Y, la propuesta de Kelsen es que sabemos que la acción de un individuo es atribuible al Estado por que ese individuo estaba obligado a realizar ese acto en obediencia a una norma jurídica.<sup>31</sup> Entonces, una vez que sepamos cómo se reconoce el acto estatal, sabremos qué es el Estado.

---

<sup>30</sup> Marx, Karl, *Manuscritos*, ob. cit., pp. 83y 84.

<sup>31</sup> “[...] la pregunta por el estado es la pregunta de cómo sabemos que lo que cierto individuo hace es acción del estado. [...] no hay que preguntar qué es el estado, sino cómo lo reconocemos.” Correas, Óscar, *Kelsen y los marxistas*, ob. cit., pp. 215 y 216.

La pregunta de si determinada conducta, en especial, un acto determinado, una determinada función es un conducta estatal, un acto estatal o una función estatal, es decir, si es el estado el que realiza un acto [...] no es una pregunta dirigida a verificar la existencia de un hecho, como si se tratara de la pregunta de si determinado hombre ha realizado determinada acción. Si la pregunta tuviera ese sentido, jamás podría recibir respuesta afirmativa. Puesto que de hecho, nunca es el estado, sino sólo siempre un hombre determinado, el que actúa [...] Sólo cuando el estado [...] es representado como una realidad diferente del hombre, como una suerte de superhombre, es decir, cuando la construcción auxiliar de la personificación ha sido hipostasiada, puede la pregunta por la existencia de un acto estatal [...] tener el sentido de una pregunta dirigida a averiguar la existencia de un hecho [...] Pero como el estado, como persona activa, no es una realidad, sino una construcción auxiliar del pensamiento jurídico, la pregunta de si una función es una función estatal, no esta dirigida a verificar la existencia de un hecho. Si se la formula y responde con ese sentido, estará equivocadamente planteada y erróneamente contestada. Por su sentido sólo puede estar correctamente formulada si se pregunta si y bajo qué condiciones la función desempeñada por determinado hombre puede ser atribuida al estado.<sup>32</sup>

Es decir, sólo a través de una norma u orden normativo, podemos reconocer una acción humana como del Estado.

Comparemos finalmente, todo esto, con la teoría de la norma fundante – *Grundnorm*– para advertir la extraordinaria congruencia del pensamiento de Kelsen: la norma fundante de todo orden jurídico es una ficción, como ficción es lo que funda, el estado.<sup>33</sup> Veamos.

Simplificando mucho las cosas, partiremos de la pregunta sobre cómo podemos reconocer las normas válidas de un sistema normativo. Kelsen tiene la respuesta: las normas son tales si cumplen dos condiciones: que sean producidas conforme con otras normas “superiores” y que las mismas tengan un cierto grado de efectividad, es decir, que “el comportamiento humano que ella regula se le adecue en lo hechos, por lo menos hasta cierto grado”.<sup>34</sup> Dejaremos para después

---

<sup>32</sup> Kelsen, Hans, *Teoría Pura*, ob. cit., p. 295.

<sup>33</sup> Esta conclusión ha sido extraída de Correas, Óscar, “Y la norma fundante se hizo ficción”, *Crítica Jurídica*, México, No. 18, junio de 2001 ([http://www.unibrasil.com.br/arquivos/publicacoes/txt/critica\\_juridica18.pdf](http://www.unibrasil.com.br/arquivos/publicacoes/txt/critica_juridica18.pdf)).

<sup>34</sup> Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, ob. cit., p.

esta segunda condición, la eficacia de las normas. Interesa, por el momento, la primera condición, la de su producción.

En efecto, una norma es válida si ha sido producida conforme con otra norma, “superior”, y esta a su vez por otra, y así sucesivamente, hasta llegar a una norma, de la que dependen todas las demás, que es llamada Constitución. Pero, nótese, que de esta última norma, ya no se cuestiona su validez. Entonces ¿por qué hay que obedecerla? Sobre esta cuestión, Kelsen responde: porque por encima de la constitución hay otra norma, que llama fundante. Y esa norma tiene que ser supuesta, porque de otro modo sería imposible saber cuando una norma es válida o no. Por tanto, sólo, a través de una norma presupuesta, que da validez a la constitución, es que podemos hablar de la validez de las normas producidas conforme con esta.

Hasta aquí, la norma fundante que da validez a la constitución, aparece como una hipótesis, es decir, es supuesta o presupuesta, “dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya competencia tendría que basarse en una norma superior”.<sup>35</sup> Al final de su vida, Kelsen daría un giro definitivo a su teoría de la norma fundante, diciendo que esta norma que da validez a la constitución y legitima a los gobiernos que logran ampararse en ella, no es más que una ficción.

Quien quiera entender la esencia de la norma fundamental debe, ante todo, tomar conciencia del hecho de que esta se refiere ‘directamente’ [...] a una constitución determinada, que ha tomado la forma de ‘ley concreta’ [...] a través de la costumbre o del estatuto legal. [...] La norma fundamental no es, por consiguiente, el producto de una libre creación. Debe tener en cuenta determinados hechos que existen en la realidad natural y remitirse a los ‘hechos’ [...] que crean y aplican las normas conforme a la constitución [...] se debe entonces tener en mente que la norma fundamental, en el sentido de la filosofía ‘como si’ de Vaihinger, no es una hipótesis –como yo mismo la he concebido ocasionalmente–, sino, por el contrario, una ficción, que es distinta de una hipótesis, por cuanto que la ficción está o debe estar acompañada de la conciencia, que no se ajusta a la realidad.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. ...

<sup>36</sup> Kelsen, Hans, “*Die Funktion der Verfassung*”, en *Forum*, XI, 1964, cuaderno 132, pp. 583-586; citado por Frosini, Vittorio, “Kelsen y las interpretaciones de soberanía” (trad. Antonio Ruiz de la Cueva y Carlos Alarcón Cabrera), en *Revista española de derecho constitucional*, Madrid, España, año 11, núm. 31, enero-

Que el Estado sea una ficción, fue algo que, en realidad, Kelsen siempre sostuvo, como vimos en *Dios y el estado* y en su *Teoría del Estado y del Derecho*, entre otros escritos. Pero, lo que no había dicho, es que la norma que lo funda, en tanto orden normativo, fuese también una ficción. Con lo cual, cerró la pinza de su teoría: la norma fundante es una ficción, como es ficción lo que funda, es decir, el Estado. Equiparando así, dos ficciones, la norma fundante y el Estado.

[...] Una norma fundamental es una norma ficticia, que presupone un acto de voluntad ficticio que establece esa norma. Es la ficción de que debe ser lo que una autoridad quiere. No puede haber una norma puramente pensada, es decir, normas que son el sentido actos de voluntad, sino que son el sentido de actos de pensamiento. Lo que se piensa con la norma fundamental es la ficción de una voluntad que no existe.<sup>37</sup>

Es decir, explica Correas:

Esta prescripción, que brota, no de la inteligencia, sino de la voluntad, dice que hay una autoridad que quiere, pero que en realidad no hay tal autoridad y por tanto no hay quien “quiera”. Por eso es una *ficción*. Se trata de una autoridad que no existe ni existió nunca.<sup>38</sup>

Entonces, si el Estado es una ficción ¿qué es lo que se finge?

Una ficción, [...] no existe más que en un discurso. Como tal, es una *realidad*, que existe como existe cualquier discurso. Pero, como en la literatura, lo  *fingido*, no existe. Es producto de la fantasía. Existe la ficción pero no lo fingido. ¿Y qué es lo fingido aquí? Lo fingido es que hay una autoridad que dio autoridad al ejército vencedor, en el caso de México de 1917. Esta ficción por otra parte, no es inútil, sino que tiene una formidable eficacia política: hacer creer que todo lo que provenga, o se consiga hacer creer que proviene, de la constitución, debe ser obedecido.<sup>39</sup>

---

abril 1991, p. 68.

<sup>37</sup> Mesa redonda en la que intervino Kelsen en 1963, tomado de Schmill, Ulises, “La pureza del método en la teoría kelseniana”, en Schmill, Ulises y Vernengo, Roberto, *Pureza metódica y racionalidad en la teoría del derecho*, México, UNAM, 1984, p. 36; citado por Correas, Óscar, “Y la norma fundante se hizo ficción”, *Crítica Jurídica*, México, No. 18, 2001... p.

<sup>38</sup> Correas, Óscar, “Y la norma fundante se hizo ficción”, *loc. cit.*, p.

<sup>39</sup> Correas, Óscar, *Kelsen y los marxistas*, ob. cit., p. 373.

En este sentido, podemos decir, que la Teoría del Estado de Kelsen es del todo compatible con los conceptos de “alienación” y “fetichismo” de Marx. Kelsen advierte la similitud de las ideas de dios y el estado: ambos, han sido creados por el hombre, pero luego se le aparecen a éste como algo distinto de sí, como una cosa “objetiva”, que tiene poder sobre él. El Estado, como producto del discurso ficcional, es el producto de quienes se someten a él, fetichizándolo. El poder del Estado es generado por los súbditos, tal como el poder del capitalista es producto del obrero que trabaja en condiciones de alienación.

## **1.2. El Estado-nación como modelo moderno de Estado**

En la comprensión del origen histórico del llamado Estado-nación, esta la comprensión de algunos de sus rasgos distintivos, como la homogeneidad cultural y la hegemonía política, que devinieron en elementos centrales en la conformación del moderno Estado. Por tanto, en este apartado, nos ocuparemos, en un primer momento, en presentar un somero análisis del proceso de construcción y legitimación del Estado-nación, a la luz de una interpretación histórica de las circunstancias ideológicas, políticas y económicas en el que surge. Es decir, pondremos a punto algunas notas de dos ideas que apuntalaron y justificaron su unidad cultural y política: nación y soberanía. Finalizaremos con la mención concreta del Estado-nación mexicano, de algunos elementos que resultaron de utilidad para su conformación homogénea.

### **1.2.1. El Estado-nación: notas de su configuración homogénea**

Sucede, que el Estado no existió siempre, no es un dato dado en el orden de las cosas. Por el contrario, estamos frente a un epifenómeno que aparece como consecuencia de la evolución de las ideas políticas, hasta llegar a lo que se conoce como “pensamiento moderno” o “modernidad”.

La modernidad, [cabe decir] es la combinación de una realidad social particular y de una particular *Weltanschauung* o visión del mundo, que ha reemplazado, e incluso enterrado, a

otro par que, precisamente para indicar que tan superado está, ahora llamamos el *Ancien Régime*, el antiguo régimen.<sup>40</sup>

La historia de la modernidad, en términos de la historia de las ideas o de la filosofía política, la podemos resumir de la siguiente manera: durante el siglo XIX surgieron tres grandes ideologías políticas: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo.<sup>41</sup> La Revolución Francesa, marca la entrada del liberalismo al escenario político del mundo moderno, que acabaría erigiéndose, como la estrategia o ideología política, que serviría para enfrentar los nuevos tópicos surgidos de la Revolución: la “normalidad del cambio” y la “soberanía popular”.

Antes de la Revolución francesa la *Weltanschauung* de la economía mundo capitalista, como de otros sistemas históricos, era la normalidad de la estabilidad política. La soberanía residía en el gobernante, y el derecho de gobernar derivaba de algún conjunto de reglas acerca de la adquisición del poder, generalmente por herencia [...] El cambio político era la excepción y debía justificarse en forma excepcional; cuando ocurría, no se pensaba que estableciera un precedente para futuros cambios.<sup>42</sup>

El cataclismo desencadenado por la Revolución Francesa –un cataclismo que se sintió en Europa entera y más allá– transformó la visión de la época. El pueblo había pasado a ser el soberano. Además, el cambio –el cambio de todo tipo, incluyendo el cambio político– había pasado a ser “normal”. Es decir, la Revolución francesa trajo la inquietud de insistir en que no se podía hablar de la soberanía como una mera cuestión de autoridad y poder. Era preciso preguntar ¿quién era soberano? ¿Quién ejerce ese poder?

La nueva respuesta que empezó a ser ampliamente aceptada era: “el pueblo”. Sin embargo, sugerir que existe un ente llamado “pueblo” que es capaz de ejercer poder soberano, tuvo sus implicaciones para los que ejercían el poder

---

<sup>40</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996, p. 77.

<sup>41</sup> Cada una estas corrientes ideológicas se ubica en oposición algo. Para los conservadores ese algo era la Revolución francesa. Para los liberales, el conservadurismo y el *Antiguo Régimen* que los conservadores pretendían mantener. Los socialistas, era el liberalismo, lo que rechazaban. *Ibidem*, pp. 79, 80, 97, 98, 151.

<sup>42</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., p. 96.

*de facto*.<sup>43</sup> El resultado ha sido la gran agitación política de los siglos XIX y XX en torno de la cuestión de cómo interpretar, y domar, el ejercicio de la soberanía del pueblo. La historia de esa doma es la historia del liberalismo: su invención, su ascenso triunfal como ideología dominante en la “economía mundo capitalista” sobre las dos ideologías rivales (el conservadurismo, por un lado, y el socialismo, por el otro).<sup>44</sup>

Cada una de estas ideologías, vistas como programas políticos para conducirse con la modernidad, necesitaba de un sujeto o actor político. En la terminología del pensamiento moderno, esto ha sido tratado como la cuestión de la soberanía.<sup>45</sup> En este sentido, como se ha venido diciendo, la Revolución francesa planteó una postura clara: contra la soberanía del monarca absoluto, se proclamó la soberanía del pueblo. Sin embargo, decir que el pueblo es soberano, no es decir nada preciso, puesto que todavía hay que decir quién es el pueblo y por que medio puede ejercer ese poder.

Este nuevo discurso de la soberanía del pueblo es uno de los grandes dilemas de la modernidad, ya que, aun cuando pudo haber acuerdo sobre el hecho de que el pueblo era soberano, no hubo, sin embargo, acuerdo sobre quién era “el pueblo”, puesto que, ninguna de las tres ideologías ha tenido una posición clara sobre este punto. Lo que ofrecían no era la respuesta a la pregunta sobre ¿quién es el sujeto histórico apropiado? Sino simplemente, tres puntos de partida en la indagación de quién encarna la soberanía popular: El individuo libre, para los liberales; los llamados grupos tradicionales, para los conservadores y, para los socialistas, todos los miembros de la sociedad.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> “La idea de soberanía, es una ideología y no un concepto teórico. Sirve, no para entender algo, sino para excluir a otros del *hecho*, y del *derecho*, de producir normas. [...] Soberanía quiere decir en última instancia, no el derecho sino el *hecho* de que alguien impone normas a ciertos individuos y en cierto territorio. [...] la soberanía, el *hecho* de imponer normas, se convierte por un artilugio ideológico incomparable, en el *derecho* a imponerlas. [...]”Correas, Óscar, “Teoría del derecho y mundo indígena”, en Correas, Óscar, (coord.), *Derecho Indígena mexicano*, t. I., México, CEIICH/UNAM-CONACYT-Ediciones Coyoacán, p. 134.

<sup>44</sup> Vid. Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., particularmente la segunda parte del libro: “La construcción y el triunfo de la ideología liberal”, pp. 75-110.

<sup>45</sup> La soberanía, en su noción más tradicional, implica el poder de un estado. Es decir, el poder que se ejerce en un determinado espacio y sobre ciertos individuos. Más adelante, analizaremos con detenimiento el significado de esta ambigua y polisémica palabra, por el momento, bastara con decir que se trata de una ideología de legitimación de quien detenta el poder *de facto*.

<sup>46</sup> Wallerstein, Immanuel, ob. cit., pp. 81 a 84.

No obstante, desde la Revolución Francesa, se nos ha venido diciendo, y hemos venido escuchando, que el pueblo, como “sujeto”, tiene como su “objeto” primario al Estado. Es dentro del Estado donde el pueblo ejerce su voluntad, es decir, su soberanía. Pero, también nos han dicho que el pueblo forma una “sociedad”. Es decir, ahora sociedad y voluntad popular resultan ser idénticas. El viraje del gobernante al pueblo, como sede de la soberanía teórica, había planteado la cuestión de si algún Estado en particular reflejaba la voluntad del pueblo.

Como se ve, la génesis del Estado-nación coincide, en importante medida, con el surgimiento del liberalismo como opción ideológica significativa de la época moderna. El liberalismo, pasó a ser la principal justificación del fortalecimiento del llamado Estado. Los liberales predicaban que el progreso era deseable e inevitable y que la mejor manera de obtenerlo sería instituir un proceso de reforma en todo el sistema histórico, utilizando la autoridad de los estados como palanca política básica. Entonces, enfrentados a las impetuosas demandas del proletariado del siglo XIX, los liberales ofrecieron un programa de reformas de tres puntos. Es decir, la estrategia liberal, para domeñar a las “clases peligrosas” y permitir su participación política, se tradujo en tres objetivos políticos principales: el sufragio, el estado de bienestar y la identidad nacional.

La solución que el liberalismo podía ofrecer a ese peligro para el orden social [que representaban las luchas de los trabajadores de la época], y por lo tanto para el desarrollo social racional, era hacer concesiones a las clases trabajadoras: cierta participación en el poder político y alguna participación en la plusvalía. [...] El objetivo liberal de aumentar la participación política de las clases trabajadoras apuntaba al sufragio universal. El objetivo liberal de permitir la participación de los trabajadores en la plusvalía apuntaba hacia el estado de bienestar.<sup>47</sup>

Sin embargo, ni el sufragio, ni el estado de bienestar y ni siquiera los dos juntos habrían sido suficientes para domeñar a las “clases peligrosas” (que no eran otras que las clases desposeídas a las que se refiere Marx). Fue necesario,

---

<sup>47</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., pp. 99y 103.

entonces, adherir un tercer objetivo fundamental, que aseguró que esas clases no examinaran de cerca el alcance de las concesiones del sufragio y del estado de bienestar. Ese tercer objetivo fue la construcción de la “identidad nacional”. Es decir, la estrategia liberal consistió en tomar a todos los que estaban dentro de las fronteras de un Estado –antes “súbditos” del rey soberano, ahora “pueblo” soberano–, y convertirlos en “ciudadanos” identificados con su “Estado”.<sup>48</sup> Surge, así, el Estado-nación. Sin embargo, como apuntaría Villoro:

El siglo que termina [y este que inicia] ha visto la lenta descomposición del pensamiento moderno. [...] Dos ideas forman parte de la modernidad; ambas derivan del concepto de una razón universal y única, igual en todos los hombres y en toda época. El Estado-nación es la primera. El Estado-nación es una construcción racional; el mundo entero es, para el pensamiento moderno, un escenario donde se enfrentan Estados soberanos. El progreso hacia una cultura racional es la segunda idea. Porque sólo hay una cultura conforme a la razón: la occidental [...] las demás tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior [...]<sup>49</sup>

Por tanto, se requiere, es necesaria, una nueva visión. La nueva visión requerida, implica ver el mundo como, no como una palestra de lucha entre estados, sino, como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. Y, en vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas. Así, entre las ideas de la modernidad que están en crisis, hay una que particularmente nos incumbe: la crisis de los estados nacionales.

Hablar de Estado-nación es hablar de nación, y hablar de nación remite a pueblo o etnia, todos conceptos de difuso raigambre que hacen difícil su comprensión, pero que aquí no tocaremos más que tangencialmente. Como se ve, una razón que vuelve tediosa la reflexión, es la ambigüedad de la palabra “nación”. Por tanto, lo mejor será, intentar precisar el significado de esta.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 137. Aunque, vale decir, que no se trata de una cuestión territorial lisa y llana, o de fronteras, sino, del ámbito territorial de validez de las normas de un sistema jurídico, según la Teoría del Derecho generalmente aceptada, con Kelsen como su mejor exponente.

<sup>49</sup> Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998, p. 9.

Para empezar, vale decir, que la idea de “nación”, no siempre estuvo ligada a la de Estado. Cabe preguntar, entonces, ¿cuáles eran los signos que permitían identificar a la nación con el Estado? Pero, antes, ¿Qué es nación? Para Villoro, en toda asociación humana a la que se pretenda aplicar un concepto tal lábil, deben estar presentes cuatro condiciones: 1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio.<sup>50</sup> Estas cuatro condiciones, permiten identificar una nación. Sin embargo, según el mismo autor, el mayor énfasis puesto en uno u otro, permite distinguir dos clases de naciones: “históricas” y “proyectadas”.

[...] la nación histórica funda su identidad en su origen y transcurso en el tiempo, la proyectada la construye mediante una decisión voluntaria. En aquella de la historia nace el proyecto nacional; en ésta, del proyecto nacional se origina la interpretación de la historia.<sup>51</sup>

Es decir, en las naciones históricas, el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, los que miden la pertenencia a ella. En cambio, en las naciones proyectadas, la pertenencia a la nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia futuro. La nación proyectada puede rechazar los precedentes históricos de una nación e intentar construir sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva, debe, entonces, reconstruir el pasado para volverlo conforme a su proyecto. Como veremos a continuación, el modelo moderno de Estado, corresponde al segundo tipo, es una nación “proyectada”.

---

<sup>50</sup> La “comunidad de cultura”, por una parte, se refiere, a una forma de vida compartida, o común, que se expresa en la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, la obediencia a ciertas reglas de comportamiento. Pero también se manifiesta en una esfera objetivada: lengua común, ritos y creencias religiosas; instituciones sociales, reglas consensadas que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo. “Una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura”. La “conciencia de pertenencia”, tiene que ver con la “identidad cultural”. Es decir, permanecer o pertenecer a una nación implica cierto grado de identificación con la forma de vida común. “Una nación, es, pues, una entidad con la que se auto-identifican un conjunto de personas...”. En cuanto al “proyecto común”, lo que se quiere decir es que una nación es continuidad en el tiempo, ello implica elegir fines y valores que den sentido a la acción colectiva. Entonces, nación es un asunto de la voluntad de “un grupo humano que decide perdurar como comunidad”. Finalmente, si la nación es una continuidad en el tiempo, también lo es en el espacio. Sus parámetros de referencia son, un origen, un proyecto y un lugar en la Tierra. La unidad de la nación se concibe como una “continuidad en el tiempo referida a un espacio”. *Ibidem*, pp. 14, 15 y 16.

<sup>51</sup> Villoro, Luis. *Estado plural*, ob. cit. p.16.

Entonces, nuevamente la pregunta, ¿cuáles fueron los signos que permitieron identificar nación con Estado? No los hay. La nación ha sido una mera construcción.<sup>52</sup> Pero, no una construcción absurda y proyectada sobre el vacío, sino una construcción que delimitó algunos difusos y amorfos elementos que, en muchos casos, tuvieron una verificación más o menos objetiva, constituida entre otras cosas, por la lengua, un mismo origen etnográfico, así como un territorio e historia comunes. Sin embargo, lo cierto es que ninguno de estos elementos “objetivos” por separado, ni aún todos juntos, ha sido suficiente para encontrar una nación.

La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas [...] la nación moderna es, pues, un resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en igual sentido [...] es un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia.<sup>53</sup>

Durante todo el siglo XIX la importancia de la cuestión nacional en la política, se intensificó. La característica de la época fue la dramática “fabricación de naciones”, pues pocos estados –por no decir que ninguno– cumplían el supuesto de fundarse agrupando en su seno a una sola nación.<sup>54</sup> Pese a esto, la transformación de naciones, en estados-naciones, fue vista como deseable, al menos para la ideología política en boga, el liberalismo, cuyo programa no consistía en transformar naciones en estados, sino, estados en naciones.<sup>55</sup>

Hubo que crear, entonces, imaginadas naciones, por las que los individuos que no tenían desarrollados vínculos de unión y pertenecía, los desarrollasen, “el Estado no sólo creaba la nación sino que necesitaba crear la nación”.<sup>56</sup> Hubo que forjar, una “identidad nacional”. Fue así como se estableció, a su vez, el fuerte e inherente vínculo: Estado-nación.

---

<sup>52</sup> Sobre esta afirmación, *vid.* Hobsbawn, Eric, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, 1992; Andersen, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1993; Renan, Ernest, “¿Qué es una nación?”, en Álvaro Fernández Bravo (comp., trad.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

<sup>53</sup> Renan, Ernest, *ob. cit.*, pp. 57 y 64.

<sup>54</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del capitalismo 1848-1875*, García Fluixá, (trad.), Barcelona, Labor, 1987, p. 65.

<sup>55</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, *ob. cit.*, p. 136.

<sup>56</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del imperio 1875-1914*, Juan Faci Lacaste (trad.), Barcelona, Labor, 1989, p. 149.

Así, en la actualidad, nos es difícil pensar en la nación sin vincularla políticamente con algo a lo que hemos llamado Estado. Estamos acostumbrados a verlo así, por la concepción moderna que tenemos de los estados nacionales. Esto es, la identificación del Estado con la nación, a cada nación un Estado soberano, para cada Estado una nación unificada. Sin embargo, tal identidad, nunca ha correspondido con la realidad; mucho menos en nuestros días. Para lograrla, hubo que homogeneizar a la sociedad, es decir, imponer uniformidad cultural o, lo que es lo mismo, imponer una nación. ¿Cómo? A través de todas las esferas de la vida social en las que el Estado podía intervenir.

Los estados del siglo XIX confiaron la responsabilidad de promover ese sentimiento de identidad nacional principalmente a dos instituciones las escuelas y el ejército. [...] el sistema educativo y las fuerzas armadas. [...] en todos los países del núcleo la educación elemental pasó a ser obligatoria, y en muchos ocurrió lo mismo con el servicio militar. Las escuelas y los ejércitos enseñaban la lengua, los deberes cívicos y la lealtad nacionalista.<sup>57</sup>

Como se ve, la homogeneización de la sociedad, fue llevada cabo, sobre todo, en el nivel educativo. Puesto que, una educación uniforme, es el mejor instrumento de homogeneización social. Así, el Estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo. La escuela proporcionaba un fuerte potencial uniformador de la población en distintos sentidos, por un lado, propiciaba la comunicación entre gobernados y autoridades y, por otro lado, era un buen medio para hacer no sólo súbditos, sino también “buenos ciudadanos”. Un sistema educativo organizado y supervisado por el Estado exigía otra característica uniformadora: una lengua nacional de instrucción.

Es decir, la homogeneización cultural, exigía, antes que otra cosa, la adopción de una lengua, “unidad lingüística”, lo cual se logró exigiendo que todas las actividades estatales se llevaran a cabo en una misma lengua. Así, la educación, los tribunales de justicia y la burocracia, hicieron de la lengua oficial un medio para la enseñanza y para la burocracia; erigiéndolo, como el requisito principal de nacionalidad, produciendo en el trayecto “al menos para determinados

---

<sup>57</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., p. 154.

objetivos, ciudadanos homogeneizados desde el punto de vista lingüístico y administrativo.<sup>58</sup> Al imponerse una lengua, se imponía también una cultura y una nacionalidad.<sup>59</sup>

Son muchos los casos en que una nación (habida cuenta de los problemas para definir esta) precede a su constitución o conformación como Estado, o bien una vez constituido, se opone a él.<sup>60</sup> En las sociedades latinoamericanas, por ejemplo, la conciencia de pertenencia a una nación específica precedió a su establecimiento como Estado. La nación se formó en la mente de un grupo de criollos, antes de pretender constituir un Estado soberano. A la nación, en este estadio previo a su constitución como Estado Villoro la llama “protonación”. Sin embargo, no en todos los casos la conciencia de pertenencia a una nación conduce a la reivindicación de constituir un Estado. Puede desembocar igualmente en una lucha por alguna forma de autonomía dentro del estado, que garantice el desarrollo de la propia cultura, como más adelante analizaremos.

Como se observa, la homogenización de la sociedad no consistió en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino, en la acción de una clase dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida a los demás. Los nuevos estados nacionales, se forman a partir del programa decidido por un sector social que se propone la transformación del antiguo régimen para formar una sociedad homogénea. El Estado-nación surge, entonces, de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos que coexisten en un territorio.

Por tanto, los primeros estados no coinciden con naciones, ejercen su autoridad sólo sobre una comunidad limitada a un pequeño territorio. Pero aún, más tarde, cuando una misma autoridad política y militar se extiende sobre varias ciudades y comarcas, sometiendo sociedades diversas a su dominio, tampoco coincide esa estructura de dominio con la comunidad de cultura. Como se ve, el

---

<sup>58</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del imperio*, ob. cit., pp. 151 y 157.

<sup>59</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del capitalismo*, ob., cit., p. 141-145.

<sup>60</sup> Pueden observarse varias formas de relación entre estados y naciones. Por ejemplo, existen estados con una multiplicidad de nacionalidades en su interior (España, Rusia, Canadá, la India); estados con una nacionalidad dominante y otras minoritarias (México, China); o, a la inversa, naciones divididas en varios estados (kurdos, armenios), o naciones sin estado, porque han sido invadidos y despojados del mismo (palestinos).

Estado-nación es un invento de la modernidad. Posiblemente, durante muchos siglos, las agrupaciones humanas no tuvieron necesidad de un sistema de autoridad permanente.

Por otra parte, en la tarea de creación de la “identidad nacional”, además, hubo necesidad de enfatizar en otro elemento crucial: el racismo.<sup>61</sup> Este elemento, sirvió para justificar el dominio de la raza, o grupo, que detenta el poder, sobre el resto de la población. El racismo une a la raza que se considera superior; la une dentro del Estado a expensas de las minorías, etnias o pueblos culturalmente diferenciados. Constituyéndose, así, un nacionalismo racista políticamente integrador. Este nacionalismo de Estado, sin embargo, devino en un arma de dos filos. A la vez que unificaba a una parte de la población, excluía a otra(s) que no se identificaban o no querían pertenecer a la nación identificada con el Estado. Lo cual contribuyó, en el mejor de los casos, a definir las identidades descartadas de la nacionalidad oficial; en el peor y muy frecuentemente, redujo a la segregación, a aquellos grupos que, por la razón que fuera, oponían resistencia a la lengua y la ideología oficiales.<sup>62</sup> El racismo, “también une a la nación frente al resto del mundo”.<sup>63</sup> A la unidad interna corresponde la exclusión del extraño. Es decir, el nacionalismo como principio político, tiene que establecer una frontera clara con lo que se encuentra fuera de la nación. Caracterizándose, fundamentalmente, por dos aspectos: uno, integración de toda diversidad en el interior y dos, exclusión de ésta en el exterior. La pugna con el extraño, invita a singularizarnos frente a él.

Hay que descubrir en nosotros algo que nos distinga y nos haga superiores. En todo nacionalismo hay una tendencia a identificar la nación con algo que ella *tiene* y los demás no poseen. Es una propiedad que nos distingue de los otros. Puede ser una propiedad natural: un territorio sagrado [...] O bien, simplemente la cualidad de ser los únicos hombres; nosotros somos los verdaderos hombres, o los civilizados; los demás son bárbaros o salvajes.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., p. 137.

<sup>62</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del imperio*, ob. cit., p. 151-152.

<sup>63</sup> Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, ob. cit., p. 137.

<sup>64</sup> Villoro, Luis, ob. cit., p. 36.

Como se ve, el moderno Estado-nación, logra su consolidación con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. A partir de entonces, la nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquélla. En términos del contractualismo en boga, la sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímolos, asociaciones, culturas diversas, sino como una suma de individuos que convienen en hacer suya la voluntad general. Lo cual, se logra imponiendo la homogeneidad cultural, en una sociedad heterogénea. Ante esta nueva situación, todos los individuos se uniforman, nadie tiene derecho a ser diferente. El moderno estado-nación, impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo conforman. El Estado debe hacer a un lado la multiplicidad de comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo. A la unidad del Estado, debe corresponder la unidad de una sola nación. Es menester, por tanto, construir, pese a las diversidades, un conglomerado homogéneo.

Debemos tomar en cuenta, además, que la homogenización de la sociedad, no obedece a un plan arbitrario. Se impone, también, como una necesidad del mercado, del desarrollo de la economía capitalista. Decir que el Estado-nación ha sido construido por la lógica del capital sería una afirmación determinista. Sin embargo, tras el análisis de las características que este adquirió y del contexto en el que se originó, sería también ingenuo dejar de ver las claras e importantes influencias que el sistema económico tuvo al interior y al exterior de los estados, sobre todo cuando se observa la fuerte simbiosis y la excelente funcionalidad que la final conformación del Estado-nación ofreció al sistema capitalista liberal.

Obsérvese que, desde el inicio del capitalismo, las burguesías urbanas buscaron aliarse con la corona para reducir los privilegios de la nobleza y suprimir las prerrogativas regionales que ponían trabas a la libre circulación de mercancías y al establecimiento de políticas económicas uniformes.<sup>65</sup> Es decir, el capitalismo requería, de un mercado unificado, que permitiera saltar las barreras que impiden la circulación de capital y mercancías. El mercado, a su vez, requería de ciertas condiciones para desarrollarse y expandirse. Requería, la uniformidad en los

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 27.

pesos y medidas, la generalización de una moneda única, la abolición de impuestos, la uniformidad de reglas de propiedad y de intercambio. En todo esto, al menos una lengua común y un fuerte sentimiento nacional, desarrollado hacia “lo propio”, que redujera disidencias respecto del Estado, eran evidentes. Aunado a ello, se encontraba la estabilidad que producía un solo ente como hacedor de leyes y administrador de justicia.<sup>66</sup> En suma, para desarrollarse, el mercado requería de condiciones de estabilidad y homogeneidad. Y, precisamente, el Estado era el ente que contenía la capacidad institucional para solventar estas demandas.

Pero, ¿qué se quiere decir con eso de que el sistema moderno es capitalista? Un sistema es capitalista si “la dinámica primaria de la actividad social es la acumulación interminable de capital (...)”. Por supuesto, no todos pueden dedicarse a tal acumulación interminable de capital. De hecho, sólo unos cuantos lo logran. Pero, además, un sistema es capitalista “si los que se dedican a esa actividad tienden a prevalecer a mediano plazo sobre los que siguen otras dinámicas”. Y á su vez, la acumulación interminable de capital “requiere (de) una creciente mercantilización de todo” y de que “las mercancías estén ligadas en las llamadas cadenas de mercancías (...)”<sup>67</sup>. Así, una economía capitalista presenta una tendencia continua en esta dirección, cosa que el moderno sistema mundial efectivamente hace.

En este sentido, se ha debatido ampliamente acerca de la relación existente entre los estados individuales y los capitalistas. Los argumentos varían, entre los que destacan el grado en que los capitalistas manipulan a los estados para servir a sus intereses de clase (individuales o colectivos), y los que destacan la medida en que los estados son actores autónomos, que se relacionan con los capitalistas como un grupo de interés entre varios otros. También ha habido debates sobre el grado en que los capitalistas pueden escapar del control de la maquinaria estatal, y muchos sostienen que, su capacidad de hacerlo, ha aumentado en forma

---

<sup>66</sup> Hobsbawn, Eric, *La era del imperio*, ob. cit., pp. 156 y 157.

<sup>67</sup> Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, México, UNAM-Siglo XXI, 2001, pp. 67-68.

considerable en las últimas décadas, con el surgimiento de las empresas transnacionales y la llamada globalización.

Asimismo, el debate también se ha dado, sobre la relación de los llamados estados soberanos entre sí. Las posiciones varían entre los que destacan la soberanía efectiva de los distintos estados, y los que se muestran cínicos acerca de la capacidad de los llamados estados débiles para resistir a las presiones de los estados fuertes. Este debate, empero, con frecuencia se mantiene separado del debate sobre la relación de los estados individuales con los capitalistas, como si se estuviera hablando de dos cuestiones diferentes. Sin embargo, debido a la peculiar estructura del moderno sistema mundial que, como se explico, es una economía-mundo capitalista, parece difícil examinar estos aspectos sin verlos conjuntamente.

Por lo demás, aunque hoy está de moda hablar de la globalización como un fenómeno que se inició como máximo en la década de 1970, para Wallerstein, “las cadenas de mercancías transnacionales abundaron desde el surgimiento mismo del sistema, y las globales desde la segunda mitad del siglo XIX”.<sup>68</sup> Sin embargo, el crecimiento dinámico de la “economía-mundo” capitalista en los últimos quinientos años ha sido extraordinariamente impresionante. La principal afirmación de los economistas es que ese crecimiento económico, aunado a logros tecnológicos (estamos deslumbramos por las máquinas cada vez más notables y otras formas de conocimiento aplicado que han aparecido), son resultado de la actividad empresarial capitalista, y que, ahora que las últimas barreras que quedan a la acumulación interminable de capital están siendo eliminadas, el mundo irá de una gloria a otra, de riqueza a más riqueza. Los economistas y sus colaboradores pintan un cuadro color de rosa del futuro, a condición de que se acepten sus fórmulas, y otro, muy sombrío, si tales formulas son rechazadas u obstaculizadas.

Pero, a decir de Wallerstein:

[...] hasta los economistas neoclásicos admitirán que los últimos quinientos años no han sido en realidad años de ilimitado flujo libre de los factores de producción [...]

---

<sup>68</sup> *Ídem.*

Aparentemente es hoy, y ni siquiera todavía hoy, que estamos viendo un flujo verdaderamente libre.<sup>69</sup>

Si esto es así, debemos preguntarnos cómo es que los empresarios capitalistas han podido tener tanto éxito, ya que personas de prácticamente todas las posiciones políticas e intelectuales parecen estar de acuerdo en que efectivamente los empresarios capitalistas, como grupo, han tenido un gran éxito en estos últimos siglos, en términos de su capacidad de acumular capital. Para explicar esta aparente anomalía debemos mirar una parte de la historia, la historia política y social. Y es aquí donde entran los estados.

El sistema político de estados soberanos tiene un grado de poder que responde perfectamente a las necesidades de los empresarios capitalistas. Pero ¿por qué sostenemos tal afirmación? ¿Qué es lo que necesitan aquellos cuyo objetivo es la acumulación interminable de capital para alcanzar dicho objetivo? ¿Acaso el mercado libre no es suficiente para tal propósito? O ¿será que realmente les iría mejor en un mundo en el que no existiera autoridad política alguna? Nótese que ningún capitalista o apologista del capitalismo ha planteado en algún momento esta cuestión, por el contrario, insisten en tener como mínimo, al llamado “estado-sereno” o “guardia nocturno”.

¿Qué hace un sereno? Su función es mantener alejados a los intrusos que quieran robarse algo, y la cumple estando allí. Es así como llegamos a lo básico, la reconocida demanda universal de seguridad de la propiedad. Porque no tendría sentido acumular capital sin la seguridad de poder conservarlo. De tal manera que los capitalistas son muy cuidadosos en este aspecto. Han logrado transferir el papel de proveedor de seguridad, a los estados.

Pero, ¿qué otros servicios necesitan los capitalistas del estado? El principal servicio que requieren es protección contra el mercado libre.

El mercado libre es enemigo mortal de la acumulación de capital. El mercado libre hipotético [...] un mercado con múltiples compradores y vendedores [...] sería por supuesto un desastre desde el punto de vista capitalista. ¿Quién podría hacer dinero en él? [...]

---

<sup>69</sup> Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo*, ob. cit. p. 69.

Sabemos que no es así como funciona, pero eso se debe a que el mercado que realmente existe no es en absoluto libre.<sup>70</sup>

Evidentemente, cualquier productor determinado podrá aumentar sus ganancias en la medida en que monopolice el mercado. Pero, el mercado libre tiende a socavar los monopolios. Si una actividad es ventajosa y las actividades monopolizadas por definición lo son, entonces, los empresarios que puedan entrarán al mercado, reduciendo así el precio al que se vende determinado artículo. Pero, sólo si pueden. Las limitaciones a esa entrada, las impone el mismo mercado; se llaman “eficiencia”. Si el que entra puede igualar la eficiencia de los productores existentes, el mercado le da la bienvenida. Las limitaciones realmente significativas a la entrada, son obra del Estado, o mejor, de los estados.<sup>71</sup>

Los estados, por tanto, cuentan con mecanismos que transforman las transacciones económicas. El Estado puede crear monopolios o prohibir monopolios. Las prohibiciones son importantes para los empresarios capitalistas, pero parecen ir en contra de buena parte de su retórica, por lo que, hay cierta vacilación política acerca de su utilización. La creación de monopolios es un poco menos visible pero probablemente lo más importante.

Si el mercado, supuestamente, beneficia al más eficiente, y la eficiencia tiene que ver con la reducción de costos en la producción, entonces, el Estado puede asumir parte de esos costos. Y, de hecho lo hace, cada vez que subsidia en cualquier forma al empresario, está absorbiendo parte de sus costos. Pero, lo que es más importante, puede hacerlo para varios empresarios al mismo tiempo de diversas maneras. El Estado puede, por ejemplo, construir infraestructura, así, determinados empresarios no tendrán que cargar con esos costos. Además, ser un empresario en un Estado fuerte tiene una ventaja especial, de la que no disfrutan los empresarios de otros estados. Los estados fuertes pueden impedir que otros estados otorguen ventajas monopólicas contrarias a determinados empresarios. El planteamiento es muy sencillo. “El verdadero lucro, el tipo de

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>71</sup> Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo*, ob. cit. p. 74. .

ganancias que permite la acumulación interminable de capital en serio sólo es posible con monopolios relativos, por el tiempo que duren.”<sup>72</sup>

Desde luego, la seguridad y el monopolio no son las únicas ventajas que los capitalistas pueden obtener del Estado. La otra gran ventaja es el mantenimiento del orden. Orden dentro del Estado significa ante todo orden contra la insurgencia de las clases desfavorecidas. Esto es algo más que la función policial contra el robo; es el papel del Estado para reducir la eficacia de la lucha de clase de los trabajadores. Lo cual se llevo a cabo, a través de una combinación de fuerza, engaño y concesiones –sufragio, estado de bienestar e identidad nacional–.

En suma una economía-mundo capitalista requiere una estructura en la que hay estados que confluyen en un sistema interestatal. Esos estados desempeñan papeles cruciales para el mantenimiento de los capitalistas: la asunción de parte de los costos de producción, garantizar la creación de monopolios para aumentar las tasas de beneficio a los capitalistas monopsonistas, además de los esfuerzos, tanto para restringir la capacidad de las clases trabajadoras de defender sus intereses, como por suavizar el descontento mediante redistribuciones parciales de plusvalor.

En la actualidad, la hostilidad al estado esta de moda, y se va extendiendo. ¿No deberían, los capitalistas, alegrarse por este fenómeno? Parece dudoso que lo hagan. Los capitalistas dependen de la intervención de los estados, en tal multitud de formas, que cualquier debilitamiento real de la autoridad estatal sería desastroso para ellos. El sistema ha llegado a un punto de bifurcación. Hay muchos indicios de ello. La fuerza de los estados esta declinando, pero no debido al aumento de la fuerza de las empresas transnacionales, como suele afirmarse, sino debido a la disminución de la legitimidad concedida a los estados por sus ciudadanos, como resultado de haber perdido la esperanza en el reformismo liberal y la fe en las perspectivas de mejoramiento gradual. El Estado, sin embargo, es todavía importante, sobre todo para los capitalistas.

En síntesis, la configuración homogénea del Estado que lo identifica con una nación, a cada nación un Estado soberano, para cada estado una nación

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 76.

unificada, es una invención del pensamiento moderno. De ésta manera, el moderno Estado-nación, impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo conforman, es decir, el Estado-nación surge de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos que coexisten en un territorio. Por tanto, el Estado-nación es resultado del interés y dominio políticos del grupo hegemónico –la clase capitalista– sobre los demás. Para ejercer el poder se precisa, tanto de homogeneidad cultural, como de hegemonía política. De esta manera, se arriba a la concepción moderna de Estado: para cada Estado una nación unificada, un solo marco cultural, una sola ley y una sola estructura de poder.

### **1.2.2. El Estado mexicano y su conformación homogénea**

Desde los comienzos de la nueva España, algunos criollos (descendientes de españoles), empiezan a albergar un sentimiento de su especificidad frente a la península. Pero, es a mediados del siglo XVIII cuando ese sentimiento se convierte, poco a poco, en conciencia de una nueva nacionalidad. Antes de concebir siquiera la independencia, un grupo de criollos ilustrados comienzan a pensar en términos de una nación, cuyos intereses y manera de ver la vida difieren de los de España. Comienza a dibujarse un proyecto que Villoro llama “protonación”. Ésta no se identifica con ninguna de las naciones históricas anteriores. Difiere de Castilla, con la que se quiere en plan de igualdad, pero también de las naciones indígenas. Sólo puede ser una identidad inédita, vislumbrada para el futuro, que tendrá que revisar su propia historia, en función de su proyecto.

Así, quienes más tarde llegan a reivindicar la nueva nación, son los criollos y mestizos “letrados”, desplazados, por los europeos, de los puestos importantes, pero, incapaces, a la vez, de identificarse con los pueblos indios. En un principio sólo reivindican para la Nueva España, el estatuto de una nación súbdita del rey, y no de un Estado soberano. Alegan la existencia de una constitución originaria, por la que las colonias de América, dejarían de serlo y pasarían a ser naciones bajo la

común sumisión a un Estado monárquico. Ese intento se radicaliza más tarde. Surge entonces, el proyecto del Estado-nación soberano, bajo la influencia de las ideas de las revoluciones democráticas en curso.<sup>73</sup>

El nuevo Estado-nación se proclama primero en Apatzingán, y luego, en 1824, en la primera constitución del México Independiente. La soberanía recae en el pueblo, entendido como el conjunto de individuos iguales en derechos; no hay criollos, ni castas, ni indios, todos son ciudadanos. En realidad la constitución del nuevo Estado mexicano es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política de la nueva nación. “El indígena, el indio, resulta que ahora no existe jurídicamente”.<sup>74</sup>

En general, la construcción de los estados modernos en América Latina, se hizo siguiendo el modelo usual de los estados europeos. Así, la intelectualidad de los nuevos estados, tras la etapa independentista, estaba dividida en dos posturas, casi encontradas en todo; menos en la necesidad de forjar una identidad nacional. Por un lado estaban los liberales, partidarios del progreso y la modernidad; por el otro, estaban los conservadores, identificados con la herencia colonial española. Esta tensión, que llenó de contradicciones la etapa de construcción nacional en México (y en toda Latinoamérica), al final abdicó ante la ruta modernizadora. Triunfando, en el siglo XIX, la concepción del Estado-nación homogéneo, propio de la ideología liberal.

Así, en medio de los intentos de construcción nacional, bullía la realidad polarizada de una población cuya mayoría era analfabeta, estaba profundamente desintegrada y, por si fuera poco, su constitución era diversa étnicamente, en grado casi imposible de ignorar. La población indígena, no era por su puesto, parte de las capas que tomaban las decisiones. Los pueblos indígenas fueron vistos, en este entramado, como un obstáculo para la modernización de la sociedad, debido a su “atraso” evidente. Seguían teniendo el mote de “tradicionales”, con todo acento peyorativo que la expresión pueda tener, por contraposición al “cambio”

---

<sup>73</sup> Villoro, Luis, *Estado plural*, ob. cit., p. 41.

<sup>74</sup> Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, p. 38.

que representaba la modernidad. Nadie parecía recordar los tres siglos de explotación colonial a los que fueron sometidos.

Los dos siglos de vida independiente pueden verse, desde entonces, bajo una luz: la contraposición de dos corrientes que responden a ideas distintas de nación. Por un lado, la construcción del Estado-nación moderno, concebido por el grupo fundador; por el otro, la resistencia de las comunidades que no encajaban en ese proyecto. La nueva nación no tenía antecedentes históricos. Había que construirla a partir del Estado.

Si la concepción de una “protonación”, en la conciencia de un grupo, había precedido a la constitución del estado independiente, ahora es el estado el que debe forjar la nación proyectada. [...] <sup>75</sup>

Ese proyecto se precisa en el programa liberal. Comprende, en lo jurídico la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los individuos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo del capitalismo. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley.<sup>76</sup> De esta manera, la república liberal termina con las sociedades reales, asestando un golpe mortal a las comunidades indígenas, que durante el período colonial habían subsistido en su diversidad. Los liberales, fanáticos de la propiedad privada, en la que veían (al igual que los neoliberales de hoy) la fuente de todo progreso económico, terminaron aniquilándolas.<sup>77</sup> No obstante, las comunidades indígenas, con sus órdenes políticos y jurídicos, siguieron teniendo una existencia de hecho, al margen y en los márgenes del sistema constitucional.

El federalismo, quizás, representó una variante de ese proyecto. Pero, la federación que se instaura no correspondió a la diversidad real de los pueblos que integran a la nación. El federalismo instaurado, no respondió ni atendió la

---

<sup>75</sup> Villoro, Luis. ob. cit., nota 54, p.42.

<sup>76</sup> *Ídem.*

<sup>77</sup> Donal J. Fraser, “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872”, en García Martínez , Bernardo (comp.), *Los pueblos indios y las comunidades*, México, 1991, pp. 219-256; Chávez, Jorge, “La Ley Lerdo: legalización del colonialismo interno”, en *México Indígena*, núm. 27, 1989, pp. 10-13.

diversidad cultural. Las fronteras de los estados federados fueron, muy a menudo, el producto de intereses políticos locales o intentan dar solución a conflictos de poder circunstanciales. El federalismo, dice Villoro, “es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, sino por individuos iguales entre sí.”<sup>78</sup>

No obstante, en el caso mexicano, donde se estableció pronto un sistema republicano federal, la cuestión indígena, no hubo de quedar, tan discretamente fuera de la agenda constituyente. Para un federalismo que ya tenía modelo –el norteamericano–, no dejó de plantearse la posibilidad del establecimiento, no sólo territorial, sino también cultural, de una forma que ofrecía cabida a las poblaciones indígenas, ahora en el orden constitucional.

En el congreso constituyente de mediados del siglo XIX, se pone en cuestión un federalismo meramente territorial: un federalismo basado en la “ilusión funesta” de suponer una “población homogénea” cuando existen “pueblos” con “tradiciones de un origen diverso y de una nacionalidad independiente” y con “diversidad de idiomas”, de donde surge la alternativa de “una nueva combinación local basada sobre las exigencias de la naturaleza”. Así se expone:

¿Queréis formar una división territorial estable con lo elementos que posee la nación? Elevad a los indígenas a la esfera de ciudadanos, dadles una intervención directa en los negocios públicos, pero condensad dividiéndolos por idiomas; de otro modo no distribuirá vuestra soberanía sino dos millones de hombres y seis de esclavos [...] se juzga que los pueblos descontentos no conocen sus intereses [sigue sin considerárseles, a los indígenas, «hombres libres», pues aun se les guarda consideración colonial prácticamente de esclavos].<sup>79</sup>

El modelo no se supera. La propuesta, evidentemente, no prosperó. Se funda, jurídicamente, el Estado constitucional con su nación ficticia, con la abstracción definitiva del indígena. Para el ordenamiento general, el indígena, no

---

<sup>78</sup> Villoro, Luis, *Estado Plural*, ob. cit., p. 42.

<sup>79</sup> “Discurso del diputado Ignacio Ramírez en sesión de 6 de julio de 1856,” Zarco, Francisco, *Crónica del congreso extraordinario constituyente (1856-1857)*, México, 1957, pp. 231-236, citado por Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena*, ob. cit., p. 39.

existe. En este contexto, es de esperar que el camino para construir la nación fuera el de la “integración nacional” a través de la “asimilación cultural”.

En el siglo XX, el tema se vislumbró como una preocupación y estandarte de los gobiernos emanados de la “revolución”, que se tradujo en el desarrollo y adopción de políticas integracionistas, cuyo fin primordial era apresurar la integración de los indígenas, que permanecían fieles a sus orígenes, a la cultura nacional. El asimilacionismo tomó forma a través del “indigenismo”, es decir, la implantación de políticas públicas que, en muchos casos, contribuyeron a la “desaparición de indios en cuanto indios”.<sup>80</sup> Es decir, hubo que auspiciar la unidad nacional a través de la homogeneización y la invención de la cultura nacional.<sup>81</sup>

Como se ve, la “identidad nacional” se había fincado en la exclusión indígena, obedeciendo al convencimiento de que lo mejor que podía sucederles a los indígenas, era dejar de lado su inherente atraso e incorporarse al desarrollo nacional, mediante la integración a las formas económicas, políticas y sociales que les traerían el progreso. Pero, aún y con este esfuerzo integrador, asimilacionista, la situación de los pueblos indígenas en México, durante casi todo el siglo XX, no cambió sustancialmente. Es así como, a partir de la década de la de cada de 1970, se observa un proceso que los antropólogos dieron en llamar “renacimiento étnico”,<sup>82</sup> en el que surgen y levantan la voz múltiples organizaciones indígenas y campesinas –para entonces la mayor parte de la población indígena seguía siendo campesina–, que conduce al rechazo de la idea dominante de “cultura nacional” y a reconsiderar el rol de los pueblos originarios en los procesos nacionales. Los pueblos indígenas no podían invisibilizarse más.

En este contexto, en el año de 1992 se produce, por primera vez, el reconocimiento, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de la conformación pluricultural del estado mexicano, sustentada en los pueblos indígenas.<sup>83</sup> Hacia 1994, el 1º de enero, día en que entraba en vigor el Tratado de

---

<sup>80</sup> Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, Colegio de México, 2001, p. 88 y ss.

<sup>81</sup> En ningún otro rubro de la política indigenista se puso mayor énfasis, para la unificación social y cultural, que el educativo. Cfr. Aguirre Beltrán, *et al.*, *La política indigenista en México*, México, INI-SEP. 1981, t. II., p. 93 y ss.

<sup>82</sup> Stavenhagen, Rodolfo, *ob. cit.*, p. 89.

<sup>83</sup> No obstante, los indígenas seguían siendo incompatibles con el liberalismo. En el año de 1992, fueron

Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), en el sureste mexicano, un grupo de mexicanos, en su mayoría indígenas, autonombrado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, declararían la guerra al gobierno mexicano, y con ello, el tema indígena volvía a la agenda política nacional.

### **1.3. Crisis del Estado homogéneo: pertinencia del Estado-plural**

Hoy en día, a principios del siglo XXI, muchos son los signos que permiten hablar de una crisis profunda del modelo moderno de Estado. Vemos con gran escepticismo, su capacidad para hacer frente a problemas, tanto internos, como externos. Es decir, si por la llamada globalización, los estados nacionales han visto reducidos considerablemente sus poderes, las nuevas-viejas reivindicaciones de los pueblos y/o nacionalidades que lo componen, han puesto en jaque, por una parte, su capacidad de mantener la hegemonía política y, por otra parte, han hecho trizas el esfuerzo de homogeneización cultural.

De las diversas manifestaciones de la crisis del Estado –políticas, económicas y sociales–, interesa destacar, particularmente una, que tiene que ver con su conformación homogénea. Nos referimos al tópico “nación”; a través del cual, se forja el modelo moderno de Estado: a cada nación un Estado, para cada Estado una nación.

Como se dijo antes, la nación, no es más que una construcción del pensamiento y, como tal, contrasta con la realidad. En el caso del Estado-nación mexicano, se habla de la nación mexicana, como “única e indivisible”. Pero, en realidad, en el mismo territorio mexicano, existen y coexisten una diversidad de pueblos o naciones. Una de las cuales, podemos decir, es la dominante, la impuesta por el grupo hegemónico, pero no la única.

La crisis del Estado-nación, de la concepción homogénea que de este se tiene, habida cuenta de la existencia real de otras nacionalidades o pueblos, hace

---

reformados dos artículos de la Constitución Política, el 4º y el 27. En el 4º, se reconocía la composición pluricultural del estado mexicano, sustentada en sus pueblos indígenas. En el 27 se abría paso a la eliminación de la propiedad ejidal y comunal de la tierra. Es decir, ante una reforma, la del 4º, se presentaba una suerte de contrarreforma, la del 27. Cuestiones que serán abordadas, someramente, en el apartado 1.3.3., de este trabajo.

pertinente dejar de lado esta idea, y tratarla en sus justos términos. Esto es, que imaginada nación mexicana no existe. Existe, por el contrario, una multiplicidad de naciones, llamados “pueblos indígenas”. Por tanto, lo pertinente de todo este asunto, es hablar no del Estado-nación, sino, de un Estado-plural mexicano. Es decir, de aceptar de una vez por todas, la composición pluricultural del Estado mexicano, sustentada en los pueblos o naciones originarias de estas tierras: los indígenas. Tratar estas cuestiones, de la crisis del Estado-nación y, por tanto, de la pertinencia del Estado-plural, es el objetivo en este apartado.

### **1.3.1. Crisis del Estado-nación**

Como se verá, un proceso que entra en crisis en los últimos años es, sin duda, el que la burguesía moderna impulsó para la construcción del Estado moderno. Del cual se ha servido para su finalidad principal: la acumulación interminable de capital. Muchos son los signos de esta crisis de lo estatal, tanto en el ámbito interno, como en el externo. Empecemos con el ámbito externo.

En las últimas décadas, hemos presenciado una radical transformación de las relaciones entre los estados nacionales y la economía mundial. Eso es lo que nos lleva a hablar de “globalización”. Se nos ha dicho, por ejemplo, que ante los grandes desafíos que conciernen a todo el planeta, los estados nacionales no pueden restringirse a acciones aisladas, deben tomar en cuenta, en mayor o menor medida, decisiones compartidas. Sin embargo, para que ese concierto de decisiones fuese libre y equitativo, tendría que resultar de la decisión “soberana” e “independiente” de los estados nacionales y en situación de igualdad. No obstante, las tendencias actuales apuntan en otro sentido. No son resultado de la libre decisión de los estados-nación, sino de la imposición sobre ellos de nuevos poderes mundiales. En realidad es uno y el mismo poder, el capital, pero, ahora mundial.

Es un poder sin fronteras, sin un Estado que lo regule, pero, ¿es que algún día lo hizo realmente? Un nuevo poder del que depende la suerte de gran parte del mundo.

La realidad del poder mundial escapa en gran medida a los Estados. La globalización implica la emergencia de nuevos poderes que trascienden las estructuras estatales.<sup>84</sup>

Es decir, lo que la llamada “globalización” devela, es una pérdida de “autonomía o “soberanía” en las decisiones de las autoridades estatales. No obstante, para algunos, el aumento de vigor de las fuerzas mercantiles mundiales, es un aspecto preponderante.

El fenómeno de la globalización efectivamente restringe la libertad de movimientos de los gobiernos nacionales. Sin embargo, la fuerza disciplinante de la competencia internacional que subyace a por lo menos gran parte del proceso podría tener efectos benéficos considerables en el curso futuro de la política pública de los países de la región. Así, cuando se habla de “pérdida de autonomía” es preciso tener cuidado de investigar si no se trata más bien de una benéfica “reducción del nivel de arbitrariedad” con que a veces se aplica la política pública.<sup>85</sup>

En esta referencia se encuentra, lo que Wallerstein llama la “línea oficial”. El mercado es “disciplinador”. Lo que disciplina, son las tendencias perversas de todos de tomar decisiones sociales con base en cualquier cosa que no sea la maximización de los beneficios. Si los estados toman decisiones sociales en esa forma están siendo arbitrarios. Por tanto, los estados intentan no ser “arbitrarios” sí lo que está en juego son los intereses capitalistas.

Pero, aunque la fuerza de los estados esta declinando, no es debido al aumento de la fuerza de las empresas transnacionales, como suele afirmarse, sino debido a la disminución de la legitimidad concedida a los estados por sus ciudadanos, como resultado de haber perdido fe en las perspectivas de mejoramiento gradual, que el liberalismo les había prometido.

---

<sup>84</sup> Boutros Boutros-Ghali (ex secretario general de Naciones Unidas), citado por Villoro, Luis, *Estado plural*, ob., cit., p. 49.

<sup>85</sup> Lerda, Juan Carlos, *Globalization and the Loss of Autonomy by the Fiscal, Banking and Monetary Authorities*, CEPAL Review 58, abril de 1966, pp. 76-77, citado por Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo*, ob. cit., p. 84.

[...] los estados, por primera vez en quinientos años van cayendo en picada en términos de su soberanía interna y externa. Esto no se debe a una transformación de las estructuras económicas mundiales sino a una transformación de la geocultura, y ante todo, a la pérdida de esperanza de las masas populares en el reformismo liberal [...]<sup>86</sup>

En este sentido, cabe mencionar, que el Estado moderno, se fue construyendo como la institución que debía detentar el “monopolio exclusivo de la violencia legítima” dentro de la sociedad. Al mismo tiempo, junto a esta función de depositario único de la violencia legalmente permitida, le fue también encomendada la tarea de atender los problemas atinentes al “interés general”, es decir, de todos los miembros de una cierta sociedad. Con lo cual, se le hacía responsable de la educación y de la salud públicas, así como de las condiciones de seguridad social general. Pero, si durante mucho tiempo, el Estado moderno capitalista, fue capaz de cumplir con éxito estas diversas tareas y funciones, en los últimos años se observa, en cambio, una crisis profunda de la propia “estatalidad” en cuanto tal; crisis que se manifiesta, tanto en la incapacidad de continuar cumpliendo con estas funciones tradicionales, de contención y regulación de la violencia social generalizada y de provisión de servicios de salud y educación públicas, cuanto en la deslegitimación creciente y múltiple del consenso social, del que otrora gozaron estas mismas instituciones estatales.<sup>87</sup>

Al asumir estas dimensiones de la crisis actual del Estado, debemos señalar el modo en que estas funciones habituales del Estado se desarticulan. Al deteriorarse, por ejemplo, el monopolio de la violencia legítima, se abren las puertas a múltiples estallidos y manifestaciones de diversa índole, de una nueva violencia social generalizada en todo el tejido social, que en ausencia de los frenos estatales antes existentes, termina con la “paz social” y con la tranquilidad relativa conquistada en el pasado, para reinstaurar una cada vez más evidente y difundida

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>87</sup> Además, junto a esta crisis, que podemos llamar “interna”, que cada estado nacional vive en todos estos sentidos, avanza también, de manera paralela y complementaria, una crisis de todo el sistema interestatal mundial, que se manifiesta, por ejemplo, en la pérdida de credibilidad creciente de instituciones como la Organización de las Naciones Unidas –ONU–, organización, cada vez menos independiente y neutral, si es que alguna vez lo fue, y cada vez más sometida a las decisiones y a las políticas de las zonas centrales del “sistema-mudo”.

“lucha de todos contra todos”. Crímenes, asaltos, ajustes de cuentas, mafias, grupos criminales organizados (dedicados al tráfico de armas o de drogas, lo mismo que de mujeres, niños u órganos humanos), corrupción y complicidad de los gobiernos; son algunos de los síntomas de esta retracción y crisis de lo estatal en este rubro.

Además, al entrar en crisis el Estado moderno capitalista, mucho de lo que hasta hace muy poco era público, comienza a “privatizarse”. Desencadenándose con ello un proceso de graves consecuencias sociales. Las funciones que habitualmente eran cumplidas por los estados, empiezan ahora a ser suministrados por agentes privados. Pero, claro esta, sólo mediante el pago de esos servicios y dentro de la lógica de rentabilidad y ganancia. Lo cual representa una pérdida terrible para todas las poblaciones del planeta, pues lo que fue el fruto de las difíciles y prolongadas luchas de los trabajadores y de movimientos sociales durante los últimos doscientos años, en las que mediante huelgas, revoluciones y rebeliones se fueron ganando estos servicios públicos que el Estado suministraba a sus habitantes, se pierde ahora súbitamente, al transformarlos, de la noche a la mañana, en servicios privados.

En el caso mexicano, esta crisis de lo estatal se refleja, por ejemplo, en la seguridad social, la cual se privatiza cada vez más, llegando a modificar, como parte de este proceso de “privatización”, el régimen de jubilaciones y pensiones de los trabajadores. Otro ejemplo, la educación pública. Mientras se fomenta el crecimiento de la educación privada, se aumentan injustamente las cuotas en las universidades públicas, como se intentó en la UNAM en 1999, desatando la huelga estudiantil más larga en toda la historia de las universidades mexicanas del siglo XX. Y lo que sucede con la educación pública, acontece también con la salud pública. Pues también ésta es privatizada de manera acelerada (aumenta el sistema de hospitales privados y se incrementa la venta de seguros de gastos mayores, enviando directamente a la muerte a todos aquellos que no tienen los ingresos para costear se estos servicios de salud).

Otra manifestación de esta crisis del Estado, que particularmente nos interesa destacar, se refiere al hecho de haber sido constituido como el

representante y garante principal de una categoría social que sólo ha existido en la modernidad capitalista: la nación. Así, al entrar en crisis el Estado, entra también en crisis la llamada “identidad nacional” y, con ello, la pretendida “unidad nacional” que el Estado encarna, representa y defiende, haciendo renacer todo tipo de localismos, particularismos y regionalismos diversos. Es decir, se presenta un resurgimiento de las entidades, grupos o elementos menores que habían sido subsumidos, reprimidos y hasta marginados por esas unidades nacionales, que en algunos casos ha llegado hasta la desintegración de naciones, y en otros, a procesos bárbaros e irracionales, como las llamadas “limpiezas étnicas” que hemos presenciado en los últimos treinta años. Lo cual quiere decir, que con la crisis del Estado, queda también en entredicho el carácter nacional de muchos estados, los que quizá en un futuro cercano dejarán de existir en cuanto tales.

Presenciamos, pues, el despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos o naciones reales que constituyen a los estados-nación, y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada.

Asistimos al desmembramiento de estados y a la formación de naciones nuevas, pequeñas en unos casos como en el este de Europa ; [...] al establecimiento de territorios autónomos como en España , o bien a la reivindicación de autonomía dentro de un estado plural, como es el caso de los pueblos indígenas de América, desde Canadá hasta Bolivia.<sup>88</sup>

Como se ve, tanto más allá de sus fronteras como en su interior, el Estado moderno soberano y homogéneo esta en entredicho. La solución a esta profunda crisis del Estado, no es, la desaparición del Estado. Si la crisis es profunda, la solución estaría en una profunda reforma del Estado. Sólo con un cambio en la concepción del Estado moderno, podrá éste hacer frente a los nuevos retos que se le presentan, sólo entonces, podrá cumplir con las funciones que le corresponden. Hemos entrado en tiempos revueltos. Vemos como la fuerza de los estados esta declinando, no debido al aumento de la fuerza de las empresas transnacionales, como suele afirmarse, sino debido a la disminución de la

---

<sup>88</sup> Villoro, Luis, *Estado plural*, ob. cit., p. 51.

legitimidad concedida a los estados por sus ciudadanos que, aunada a la renovada lucha reivindicatoria por autonomía, de los pueblos o naciones originarios que lo componen, ponen en jaque la capacidad de los estados de mantener un orden homogéneo en la sociedad.

El desenlace es incierto. No podemos estar seguros del tipo de Estado que reemplace a este que tenemos, ni del tipo de sistema histórico que sustituya a este en que nos encontramos. Lo que podemos saber con certeza es que el muy peculiar sistema en que vivimos, y en el que los estados han desempeñado un papel crucial apoyando el proceso de acumulación interminable de capital, ya no puede continuar funcionando. No me atrevo a trazar con detalle la figura del nuevo Estado que reemplazaría a un Estado homogéneo en crisis. Sólo me arriesgare en traer a cuenta algunas ideas que podrían orientar su construcción.

### **1.3.2. El Estado-plural**

Históricamente, la diversidad cultural ha sido una constante en todos los conglomerados sociales. Cosmovisiones distintas, arrojan modos distintos de observar y concebir el mundo, de vivir y convivir en él, de resolver conflictos, etcétera. La diversidad cultural, a pesar de ser un tema que traspasa la los estados latinoamericanos desde su misma conformación, no ha merecido una reflexión teórica, ni análisis hasta, prácticamente las últimas dos décadas del siglo pasado.

En el discurso social, siempre se reconoció la herencia indígena de la sociedad o cultura nacional, pero, en la práctica se subordinó a los indígenas a formas específicas de explotación, discriminación y segregación. Por tanto, de lo que se trata ahora, es de aceptar, de una vez por todas, una realidad: la pluralidad cultural. Es decir, frente al Estado-nación homogéneo se abre ahora la posibilidad de un Estado-plural que se adecue a la realidad social, constituida por la multiplicidad de etnias, culturas, comunidades, pueblos. Un Estado, que no se limite a la constatación de una evidencia de hecho, la de la multiculturalidad, sino

que también y sobre todo, mire a una consecuencia de derecho, la del alcance constituyente de la diversidad de culturas.

En este punto, cabe destacar la postura de Clavero, quien pone énfasis en la “cultura” y la considera como un primer derecho del individuo, el cual, dice:

[...] habrá de ser el derecho suyo y de la comunidad a la propia cultura, a la cultura concreta en la que nos hacemos seres humanos. [...] El derecho a la cultura propia, es un primer derecho constituyente, esto es, un derecho del individuo a ejercer su propia libertad. [...] Resulta tal derecho cultural un derecho primordial. Es derecho al derecho, derecho subjetivo a derecho objetivo, [...] derecho del individuo al derecho de la comunidad. [...] el derecho constituyente, aquel que determina al comunidad primaria.<sup>89</sup>

En este sentido, si hablamos de un tal derecho, derecho a la cultura, como derecho de alcance constituyente, estaríamos hablando de la clave para la propia existencia de un derecho de las agrupaciones humanas, pueblos o naciones, con crédito a derechos constitutivos propios. Así, este derecho a la cultura, no sólo interesa, o debe interesar, a los grupos que en realidad se definen por no identificarse con la cultura hegemónica, la que el Estado dice representar, y en cuyo interior se localizan. También interesa al resto, a las propias nacionalidades ya constituidas, la de los estados mismos. Importa, sobre todo, a la legitimidad del Estado. Si hoy pueden merecerla, es precisamente, en la medida en que estos, los estados, reconocen, respetan y garantizan derechos humanos, los de la humanidad asentada dentro de sus fronteras. Y, entre esos derechos, figura el

---

<sup>89</sup> “Si queremos contemplar el momento actual del derecho a la cultura, como principio constituyente, no es en las constituciones de los estados donde debemos acudir en primer término. Puesto que, existe un orden superior que, precisamente contempla los derechos humanos por encima de aquellos que reconocen los estados. Ahí, es donde debiera comparecer el derecho a la cultura como derecho constituyente, un derecho humano teóricamente primario. Miremos al orden positivo de derechos humanos, al que esta en vigor y desarrollo en el orden internacional desde 1948, por virtud de la Declaración Universal y de todo su desenvolvimiento normativo por parte de Naciones Unidas. No miremos a teorías, sino a normas [...]”. Clavero, Bartolomé, ob. cit., p. 53.

A partir de la elaboración de distintos instrumentos jurídicos internacionales, que superan la Declaración Universal de Derecho Humanos de Naciones Unidas, y que alcanzan su máxima expresión en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT–, se produce un salto hacia la conformación de un verdadero “estado pluralista”, con el cual no se pretendería otra cosa, mas que la democratización del estado y la sociedad, partiendo de la existencia de la pluralidad de pueblos, naciones o culturas, y por ende, de la existencia irrefutable de pluralismo jurídico; “Instrumentos internacionales de derechos humanos: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst_sp.htm)

derecho a la cultura que representa el Estado mismo y también a la(s) que no representa. Es decir, si realmente se toman en serio los derechos humanos, el Estado ha de reconocer y garantizar, no sólo los de aquellos que comulguen o se identifiquen con su cultura, sino también, los de quienes cuenten con cultura distinta, sea preexistente o sobrevenida a la constitución del este. Con lo cual, estoy dando por entendido que el Estado puede tener una identidad cultural, tenerla legítimamente en la medida en que procede al reconocimiento de otras culturas.

[...] Una cosa es la identidad de la identidad de los estados [...] como nacionalidades culturales en el seno de un pluralidad de culturas que se reconocen, respetan y amparan mutuamente; otra muy distinta resulta la ecuación cerrada entre Estados y Naciones que, como acostumbra, no sólo se desentienden de la multiculturalidad, sino que tienden consiguientemente a adoptar posiciones y emprender acciones lesivas e incluso agresivas de cara a otras culturas tanto internas como externas. [...]

En este sentido, podemos decir que uno de los desafíos que la diversidad cultural plantea al Estado moderno es, precisamente, la admisión de la existencia en un mismo ámbito territorial, de modos diversos de organización política, jurídica y social. La discusión, por lo demás, ha girado entorno de cómo han de ser calificados los diversos grupos humanos que conforman un Estado. Se habla, de estados constituidos por pueblos o por minorías. Entonces, se llega a identificar “pueblos” con “naciones”, es decir, agrupaciones humanas con cultura e identidad propia, un proyecto histórico y una relación con un territorio. En cambio, por “minorías” se entiende, a cualquier grupo étnico, religioso o lingüístico, que no pretenda constituirse en una entidad nacional.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Villoro Luis, ob. cit., p. 56. Sin embargo, cabe señalar que, minoría, es una expresión que proviene de tiempos coloniales, para significar dominio y sujeción. Resulta, así, un concepto sin el sentido estadístico de población cuantitativamente menor, pero, no es de excluir que guarde la significación colonial de cualitativamente inferior. Implica la circunstancia de no ocupar, en determinado estado, una aposición dominante que se presume de mayoría. Es decir, minoría, no es exactamente un grupo minoritario en términos estadísticos o cuantitativos, sino, sectores humanos muy mayoritarios, que el colonialismo había tenido por inferiores, cualitativamente hablando. Ya que, las llamadas minorías, pueden ser mayoría –cuantitativamente–, y encontrarse en una posición de inferioridad respecto del resto de la sociedad.

¿Controversia semántica? No. Política. Porque, según el derecho internacional vigente, los “pueblos” tienen derecho a la libre determinación, no así las “minorías”. Entonces, mientras que los personeros del Estado-nación homogeneizante, insisten en retener el término “minoría” para todo problema étnico, los grupo que luchan por su autonomía reivindican su carácter de “pueblo”.<sup>91</sup> Por tanto, de la reivindicación de una u otra categoría, dependerá el alcance de los proyectos políticos de los diversos grupos que componen una sociedad. Los pueblos, podrían ejercer su derecho a la libre determinación escindiéndose del Estado que los domina para constituir nuevos estados, o bien, reclamando “autonomía”, sin dejar de formar parte del mismo. Con lo cual, la ecuación Estado-nación dejaría de tener sentido, dando paso a la de Estado-plural.<sup>92</sup> Esta última ha sido la elección de los pueblos indígenas de América.

Se trata de regímenes autonómicos, en los que cada pueblo determinaría todo o referente a sus formas de vida, a su cultura, a sus costumbres, al uso de su territorio y recursos naturales presentes y, sobre todo, a la manera de dirimir sus conflictos. Estatutos de autonomía negociados o pactados con el Estado, en los cuales, se establecerían el alcance de las competencias de los entes autónomos.

Está claro, entonces, y esto ha sido remarcado en el desarrollo de este trabajo, que la comunidad política de la modernidad, muchas de las veces, no

---

<sup>91</sup> Hacia 1960, en las Naciones Unidas se adopta una postura por la descolonización. De este año es la «Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales», que rompe así, con sus mismas bases coloniales, es decir, “la sujeción de los pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjera”, Y ahora se proclama este otro derecho, “derecho de los pueblos a la libre determinación”, que pretende poner fin al “colonialismo externo”. Sin embargo, para el caso de la continuidad colonial en estados ya independientes, el colonialismo interno, queda categóricamente excluido: “Todo intento de quebrantar parcial o totalmente la unidad nacional y la integridad de un Estado o un país o su independencia política es incompatible”. Son expresiones de los artículos: 1º, para la definición del colonialismo, 2º, para el derecho de autodeterminación, y 6º, para la salvedad estatal, de esta Declaración, adoptada en la Resolución 1514 (XV), de la Asamblea General, el 14 de diciembre de 1960, conocida como “Carta de la Descolonización”: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/c\\_coloni\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/c_coloni_sp.htm)

<sup>92</sup> La cuestión es lábil. Por el momento, en le mismo seno de Naciones Unidas la cuestión de los pueblos indígenas viene destacándose estridentemente. A estas alturas (2006), existe y se debate un proyecto de «Declaración de derechos de los pueblos indígenas»: “Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Tal ha sido la discriminación, que existe esta necesidad de declararse específicamente un derecho humano ya reconocido para todo pueblo desde 1960. Pero, hay más. El proyecto no prevé que dicho derecho pueda ejercitarse en la dirección de formarse un estado independiente. Las previsiones del proyecto van en otra línea, la de unas autonomías de los pueblos indígenas con el reconocimiento y garantía del orden internacional. Faltaba más.

coincide con la comunidad cultural real. Por lo que, la crisis del paradigma de la modernidad, el Estado-nación, deja lugar a la multiplicidad de naciones al interior de las fronteras del mismo Estado. Son estas situaciones, las que obligan a replantear si el marco de los derechos contemplados por las constituciones de nuestros estados, los derechos individuales son idóneos para enfrentar este tipo de situaciones.

De lo que se trata, es de discutir cuál es la legitimidad de los estados, en donde la dimensión multiétnica y pluricultural es ya incuestionable. Y si los derechos individuales pueden dar respuesta a las reivindicaciones de los grupos con identidades y tradiciones culturales diversas. En todo caso, un Estado-plural supone tanto el derecho a la igualdad, como el derecho a la diferencia. Pero, igualdad, no es uniformidad. Igualdad, es la capacidad de todos los individuos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean.<sup>93</sup> Esto es, en lugar de buscar la homogeneidad, se deberá respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. El Estado pasaría, entonces, de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales participarían en el poder.

La vía hacia un estado plural es una forma de la lucha por la democracia participativa en todos los ámbitos sociales. [...] El fin de una democracia participativa sería el tránsito del estado homogéneo a una forma nueva de estado respetuosos de su diversidad. [...] .Pero el estado plural no nacería de un repentina destrucción de la forma de estado actual, sino de un lento proceso de reforma de las instituciones existentes.

Finalmente, cabe mencionar, que a partir de los años 80, y con mayor auge en los 90, del siglo anterior, en diversos estados de América Latina, se han producido reformas constitucionales relevantes que incorporan en el texto de las constituciones respectivas, un reconocimiento de la diversidad cultural.<sup>94</sup> Normas que dan cuenta de la existencia de pueblos indígenas y que avalan el criterio de

---

<sup>93</sup> Villoro, Luis, *Estado Plural*, ob. cit., p. 58.

<sup>94</sup> *Vid.*, Cabedo Mallol, ...

respeto a sus formas de organización político-jurídica, social y cultural. Todo ello, en el marco de un proceso que ha transitado el camino de la asimilación-integración, para llegar, finalmente, al desafío de la construcción del Estado-plural.

Sin embargo, si bien es cierto que en su mayoría se declara, o reconoce, un Estado pluriétnico o pluricultural, también es cierto que se deja redimido a la legislación secundaria la regulación y operatividad de lo contenido en las normas constitucionales en forma de garantías. Éste es un rasgo que no puede ignorarse, porque se corre el riesgo de adherir declaraciones de principios, cuando fácticamente los problemas se mantienen insolubles, debido a una realidad aparentemente inalterable.

### **1.3.3. Reconocimiento de la composición pluricultural del Estado mexicano**

Durante los siglos XIX y XX, en México, se logro construir, o imponer, una “identidad cultural” o cultura nacional”: la mestiza. En mayor o menor medida se forjo una unidad del Estado. La política indigenista del Estado mexicano, adoptada durante gran parte del siglo XX, orientó su práctica a construir una nación homogénea, para lo cual la integración del indígena era un requerimiento. No obstante, después del esfuerzo sostenido por asimilar a los indígenas, un factor definitorio de la sociedad mexicana sigue siendo su composición multiétnica o pluricultural.

A pesar de que el Estado mexicano ha tenido desde su fundación una composición pluriétnica o pluricultural, durante mucho tiempo sus reglas constitucionales no reflejaron esta realidad, ni tampoco existía una doctrina jurídica que atendiera y contemplara esta situación.<sup>95</sup> Ésta, es una cuestión reconocida, por primera vez, en el año de 1992. El resto fue silencio, un largo silencio de constituciones que representaban el único derecho de este rango, con un alcance efectivo: la exclusión. Quedo excluido, no sólo el acceso indígena al

---

<sup>95</sup> Me refiero a la pluralidad cultural y normativa, develada por la existencia de diversas agrupaciones humanas, con sus respectivos sistemas normativos, en el mismo espacio o territorio mexicano. Es decir, la serie de ordenamientos jurídicos, de los indígenas, que se mantuvieron coexistiendo, de hecho, junto con un orden jurídico que se dice general y único, el del estado mexicano. Fenómeno normativo que trataremos con mayor detenimiento en el segundo capítulo de este trabajo.

mundo constitucional, sino también, lo que no tiene por qué ser lo mismo y es en todo caso más primario, el reconocimiento de la existencia del derecho indígena.

La Constitución Federal mexicana de 1917,<sup>96</sup> surgida de un proceso revolucionario, es muy conocida por el impulso social que trae a la historia del constitucionalismo en general, no así, por su silencio sobre la cuestión que nos interesa: la indígena. No obstante, representa el intento de superar, desde el ámbito constitucional, discriminaciones y exclusiones a la clase trabajadora y a los campesinos, siendo pionera en este aspecto. Eran novedades importantes, expresadas concretamente, en los textos originales de los artículos 27, sobre derecho a la tierra, y 123, sobre derecho del trabajo.

Pero, aunque la Constitución de 1917 reconoció la existencia de derechos sociales, no contempló a los pueblos indígenas. El indígena, en cuanto tal, fue constitucionalmente ignorado. Sin embargo, esto no significaba que se le ignorase por ello del todo. Lo impedía, sobre todo, una participación indígena en la revolución, aunque no en la constitución. Finalmente, el indígena quedaría contemplado, aunque sin nombrarlo expresamente, en el artículo 27, aquel que recogía la demanda de Zapata, "Tierra y Libertad", y que versaba, precisamente, sobre el derecho a la tierra. Lo hacía porque, junto a propiedad privada, condicionada expresamente a interés social, admitía y promovía la propiedad comunal de la tierra, persiguiendo su formación o reconstitución frente a toda tendencia privatizadora anterior.<sup>97</sup> Contemplándose de este modo, a la población indígena, a unos indígenas tenidos por trabajadores rurales, por campesinos y, por ello, merecedores también de promoción y protección.

Un reconocimiento directo, de pueblos y comunidades indígenas, no lo hubo, parecía como si en cuanto tales no existieran. No es, sino, hasta principios de los años noventa del siglo pasado, cuando se comenzó a discutir formalmente la posibilidad de reconocer, a nivel constitucional, la composición pluricultural de la sociedad mexicana. En este sentido, son significativas la firma y ratificación, en 1989 y 1990, respectivamente, por parte del Estado mexicano, del Convenio 169

---

<sup>96</sup> Vid., Carpizo, Jorge, *La constitución mexicana de 1917*, México, 1969.

<sup>97</sup> Estrada, Rosa, "La política de restitución de tierras a las comunidades indígenas en México", en *Derechos contemporáneos de los pueblos indios. Justicia y derechos étnicos en México*. México, 1992, pp. 103-110.

de la Organización Internacional del Trabajo. Lo cual plantea, la necesidad de una reforma a la constitución, para adecuar el texto constitucional a este instrumento internacional. Misma que se efectúa en 1992, con la adición de un primer párrafo al artículo 4º constitucional.

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.<sup>98</sup>

He aquí, por primera vez, en la historia del constitucionalismo mexicano, el reconocimiento de la composición pluricultural del Estado mexicano, “sustentada en sus pueblos indígenas”. Con lo cual, también por primera vez, se hacía una referencia a la existencia de los pueblos indígenas, reconociéndoles derechos culturales, pero, sin señalar los principios, normas o instituciones, para hacer efectivos estos derechos. Con esta reforma, se establecía que “en los juicios y procedimientos agrarios” en los que los pueblos indígenas sean parte, “se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”. Es decir, se reconocía una suerte de derecho indígena, “prácticas y costumbres jurídicas”, pero únicamente en “los juicios y procedimientos agrarios” y en los términos que estableciera la ley. Sin embargo, a la reforma constitucional no le siguió ley reglamentaria alguna, según sus propios términos.

Como se ve, esta fue la opción que el gobierno mexicano, en ese entonces, decidió para reducir una demanda histórica, a un pronunciamiento de principios, sin profundizar en la discusión, ni trastocar en lo fundamental, el cuerpo de la constitución. Como se ve, el problema de operatividad de esta declaración, sin voluntad política suficiente para llevar a cabo una reforma más amplia a la misma norma constitucional y la remisión expresa a la «ley» para cualquier desenvolvimiento futuro, hicieron que esta opción resultara insuficiente.

---

<sup>98</sup> Artículo 2º, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos...

Cabe mencionar, que la reforma constitucional en la cual se reconoce la composición pluricultural del Estado mexicano, no llegó sola. Estuvo acompañada de la reforma al artículo 27 del mismo texto constitucional, aquel que versaba sobre el derecho a la tierra. A este respecto, interesa destacar, particularmente, lo siguiente. Los apartados correspondientes del primitivo artículo 27, contenían un fuerte espíritu comunitario, sin embargo, las modificaciones introducidas tuvieron como objetivo, y lo han conseguido, ante todo, abrir campo a una dinámica de privatización y mercantilización de comunidades y ejidos. Es decir, respondieron al espíritu adverso. Con ello, no sólo no se aborda la reforma más integral que la cuestión indígena requería, sino además, se propicia un debilitamiento de sus comunidades. Muy al contrario de lo que ocurre con la reforma al artículo cuarto, a ésta otra reforma, del capítulo agrario, le siguió inmediatamente, a las pocas semanas, la ley reglamentaria que confirmó la tendencia y le imprimió impulso.<sup>99</sup>

Éste es el conjunto de reformas constitucionales que, por esas fechas y las actuales, interesan a nuestra cuestión: el derecho indígena. Entonces, cabe preguntar, ¿a qué respondió un reconocimiento constitucional de la pluriculturalidad de la nación mexicana, sin un desarrollo inmediato y con tal contradicción? Considero que esta interrogante, tiene respuesta en cuestiones no jurídicas, en las que aquí no entró, en las que no estimo necesario, ni oportuno entrar. No obstante, será en 1994, entre aprietos políticos y premuras sociales, cuando se vislumbraría un nuevo impulso que tiene que ver con nuestro tema, de cuya surte nos ocuparemos y trataremos más adelante.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Vid., Téllez, Luis (comp.), *Nueva legislación de tierras, bosques y aguas*, México, 1993.

<sup>100</sup> Vid., Capítulo Tercero de este trabajo.

## Capítulo segundo

### **EL PLURALISMO JURÍDICO FRENTE AL MONISMO JURÍDICO**

Que un Estado sea plural significa, como se dijo antes, que los diversos grupos humanos que lo conforman, además de diferenciarse culturalmente, mantienen, producen y reproducen normas o pautas de regulación social propias, lo que nos lleva a pensar en una forma de pluralidad, no sólo cultural, sino también normativa. Máxime, si tomamos en cuenta la existencia de diversos grupos humanos, con distintas y distantes formas de ver el mundo, como es el caso de los pueblos indígenas de América Latina, que sobrevivieron a la conquista y colonización de Europa.

Los estudiosos críticos del derecho, para quienes no es posible seguir sosteniendo que sólo el orden que proviene del Estado sea considerado como válido, o jurídico, han denominado a este fenómeno, precisamente, como “Pluralismo Jurídico”. Con lo cual se da cuenta, de la coexistencia de dos o mas sistemas normativos en un mismo territorio. Respecto del mismo, la Teoría General del Derecho (en adelante TGD) ¿tiene algo que decir?

## 2.1. Planteamiento general

De entrada podemos definir al pluralismo jurídico como la “coexistencia de dos o más sistemas normativos en un mismo territorio.”<sup>101</sup> Éste es el caso de los sistemas normativos de los pueblos indígenas de América Latina, en general, y de México, en particular. Sin embargo, de la anterior definición se advierten dos cosas. Por una parte se habla de pluralismo jurídico. Y, por otra parte, se le define como la coexistencia de varios sistemas normativos. En consecuencia, cabe preguntarnos acerca de esta diferencia, ¿acaso hay sistemas de normas que podrían ser, o no, jurídicos? ¿Qué hace jurídico a un sistema normativo? Por el momento, supondremos que no hay sistemas jurídicos, sino solamente, sistemas normativos, refiriéndonos a ambos de manera indistinta, dejando para después la pregunta sobre la juridicidad de los sistemas normativos.

En los años recientes, muchos analistas de la realidad jurídica latinoamericana están utilizando en sus investigaciones empíricas, y en sus teorizaciones, el argumento del pluralismo jurídico. En países como México, pero no sólo, el hecho de que determinados grupos asumen sus propios sistemas de regulación, ha hecho indagar a distintos investigadores sobre la existencia de diversos órdenes jurídicos que se confrontan, o suplen el orden estatal, o coexisten con él, concibiendo a estas situaciones como un fenómeno de pluralismo normativo o jurídico; cuyo análisis nos remite a la controversia “monismo-pluralismo”, ó, desde un lenguaje mas remozado: “Derecho estatal-Derecho(s) alternativo(s)”<sup>102</sup>. En este debate, nos dice Correas, algunos “sociopolitólogos”, creen que la teoría positivista del derecho, ofrece elementos

---

<sup>101</sup> Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, México, Fontamara, 2003, p. 11.

<sup>102</sup> “Por ‘derecho alternativo’ entenderemos aquí un sistema normativo cuyas normas obligan a producir conductas que, conforme con el sistema hegemónico, constituyen delito, o formas menores de faltas. Según esto, un sistema es ‘alternativo’ respecto de otro dominante, cuando la efectividad de sus normas, es decir, las conductas que motiva, son prohibidas en el sistema dominante [...]. ‘Derecho alternativo’ significa, por tanto, la existencia de un fenómeno de pluralidad jurídica no siendo necesariamente verdadero lo inverso: no todo fenómeno de pluralismo jurídico constituye derecho alternativo.” Para Correas, “[...] en un caso de pluralismo normativo [o jurídico], los sistemas son alternativos cuando algunas de las normas que componen a uno de ellos ordenan conductas contradictorias con las ordenadas por el otro. [Es decir] hablamos de normas de un sistema que hacen obligatorias ciertas conductas que, conforme con ese otro sistema, son prohibidas.” Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico*, ob. cit., pp. 37, 38 y 53.

para explicar y comprender el fenómeno jurídico desde una perspectiva monista monismo jurídico—, y tal como funciona (se reproduce) en el Estado moderno.

[...] creen que los positivistas sostienen que las normas producidas por los órganos estatales hegemónicos deben aplicarse por sobre cualesquiera otras normas producidas por la 'sociedad civil' u otros grupos sociales, como sería el caso de las comunidades indígenas [...] Confunden así a los teóricos positivistas del derecho con los funcionarios públicos [del Estado] Confunden la teoría del derecho con la ideología con que se educa a los juristas [No obstante] Lo que el positivismo ha producido es una teoría para reconocer las normas válidas que esos funcionarios producen, reconocen y aplican.<sup>103</sup>

Sin embargo, como se podrá dar cuenta, lo que la teoría jurídica contemporánea ha producido es una serie de elementos que permiten sostener que la validez de las normas de un sistema, está condicionada por la eficacia de las mismas, y lo mismo para la validez de los sistemas en su conjunto. De tal manera, si las normas de un sistema dado, supóngase, las normas del derecho indígena, son eficaces, también son válidas.

No se nos escapa que como en toda argumentación de cualquier aspecto del Derecho, nos enfrentamos desde el comienzo con ciertas dificultades en el lenguaje. Debemos advertir, entonces, que, a veces, el término "pluralismo jurídico" es utilizado con una finalidad distinta al enfoque que nos interesa examinar. Nos referimos a aquella acepción que cree posible reconocer subsistemas en un mismo ordenamiento jurídico, formados incluso con principios distintos y hasta opuestos a éste, pero que son 'permitidos' por la actividad estatal, cuando no 'delegaciones' de la misma norma jurídica. Por ejemplo, si consideramos que el Estado es el ente que detenta, en última instancia, la coacción incondicionada, ¿no habrá otros organismos con análogo poder? La respuesta es "sí", pues en realidad se da en otros grupos y en otras instancias que no son el Estado, por ejemplo: la Iglesia, las organizaciones o asociaciones civiles, etcétera. En estas situaciones, sería procedente, entonces, la teoría de la pluralidad normativa, es decir, sistemas normativos que surgen al lado

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 19.

ó dentro del Estado. Sin embargo, los casos referidos integran en forma expresa el mismo ordenamiento jurídico. En el derecho positivo mexicano, por ejemplo, el artículo 25 del Código Civil Federal, dice que tales organizaciones o asociaciones, son “personas morales”, y, a partir de allí, toda la producción normativa en el seno de esos grupos (ya como *entes*), no es sino autorización estatal.

No nos interesa aquí ese abordaje, puesto que *no implica poner en cuestión la aspiración monopólica del Estado moderno en la producción del derecho*, que es una hipótesis, propia de la teoría ‘monista’, para la cual “en el Estado moderno todo derecho es creado ó permitido por él.”<sup>104</sup> Ésta concepción monista de la producción jurídica, no es otra cosa que el desprendimiento de una característica, que la llamada Teoría General del Estado ha otorgado a lo que la misma define como Estado, que implica la concentración monocéntrica del poder público radicada en él soberanía . Es decir, la centralización del poder, tuvo su expresión en el monopolio de la producción jurídica por parte del Estado.

En este sentido, nos parece que, para comprender mejor el argumento del pluralismo jurídico, es conveniente comenzar por explicar su antítesis, es decir, el argumento del monismo jurídico, que exalta la pretensión estatal en la creación de un único derecho.

### **2.1.1. El monismo jurídico**

La concepción monista del derecho es aquella que se refiere a la monopolización de la producción jurídica por parte del Estado. Es decir, según esta concepción, únicamente se considera derecho al sistema u orden jurídico que proviene de aquel ente que denominamos Estado, no pudiendo, por tanto, existir otros sistemas jurídicos en un mismo territorio. De esta manera resulta que el Estado, a través de sus órganos –funcionarios–, es el único que puede crear un ordenamiento jurídico. Por tanto, ninguna norma sería reconocida como derecho,

---

<sup>104</sup> Jellinek, George., *Teoría General del Estado*, trad. Fernando de los Ríos, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 398

ni estudiada como tal, sino aquella expedida por el Estado a través de sus órganos. Para Raquel Irigoyen

La doctrina jurídica instituida con el llamado “derecho moderno”, establece un modelo de configuración estatal que supone el monopolio estatal de la violencia y la producción jurídica. Es lo que se llama el “monismo jurídico”, esto es, que a un Estado le corresponde un solo derecho o sistema jurídico y viceversa.<sup>105</sup>

Dentro de este concepto, como se observa, no puede haber varios derechos o sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico. Tal monopolización de la producción jurídica y del uso de la fuerza, como característica propia las normas que se dicen jurídicas, por parte del Estado, se sitúa, como se ha mostrado, en un momento histórico determinado: el surgimiento del Estado moderno, acentuándose con la conformación de los estados-nación de corte liberal. Y así como en términos de población hubo de crearse una sola cultura, la “nacional”, en términos jurídicos hubo de establecerse un solo Derecho.

Para Norberto Bobbio, la “teoría estatalista del Derecho” es el producto histórico de la formación de los estados que surgieron de la disolución de la sociedad feudal.<sup>106</sup> De acuerdo con esta interpretación, tal sociedad fue pluralista, es decir, formada por diversos grupos humanos con características culturales propias y, por lo que interesa a nuestro tema, con varios ordenamientos jurídicos, que se oponían o que se integraban, como los de la iglesia, el imperio y los feudos. Como reseña Cabedo Mallol:

La centralización del Estado, del poder, tenía como objetivo suprimir el poder de los señores feudales los fundos constituían auténticos ordenamientos jurídicos y de la iglesia y el imperio.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Irigoyen Fajardo, Raquel, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Guatemala, Fundación Mirna Mack, 1999, <http://www.alertanet.org/>.

<sup>106</sup> Bobbio, Norberto, *Teoría General del Derecho*, 2ª ed., trad. Jorge Guerrero R., Colombia, Temis, 2002, pp. 8, 9 y 10.

<sup>107</sup> Cabedo Mallol, Vicente, *Constitucionalismo y derecho indígena en América latina*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia-Colección Amadis, 2004, p. 13.

Así, el Estado moderno se fue formando a través de la eliminación y absorción, por la “sociedad nacional”, de los diversos ordenamientos jurídicos, a través de un proceso que podríamos llamar de “monopolización de la producción normativa”.

La formación del Estado moderno, entonces, corre paralela a la formación de un poder coactivo cada vez mas *centralizado* (si por poder entendemos la capacidad que tienen ciertos grupos sociales para promulgar normas de conductas válidas para todos los miembros de la comunidad, y de hacerlas respetar aún con el recurso de la fuerza –el llamado poder coactivo–), lo que tuvo como consecuencia la eliminación de todo centro de producción jurídica que no fuera el mismo Estado. La concentración del poder coactivo, se tradujo en el monopolio de la producción jurídica detentado por los funcionarios del Estado, es decir, el monismo jurídico.

En efecto, la tendencia a identificar el derecho con el “derecho estatal”, que todavía hoy existe, es la consecuencia histórica del proceso de concentración de poder normativo y coactivo que caracterizó el surgimiento del Estado-nación moderno. Obsérvese cómo, el fortalecimiento y consolidación del Estado moderno, implica el no-reconocimiento de cualquier otro sistema jurídico en el mismo espacio donde el derecho estatal impone su existencia. Ésta “exclusividad de la validez de un sistema normativo”, en un espacio geográfico delimitado, Kelsen la llamo: “soberanía”. De tal manera que, “presupuesto el orden jurídico estatal como soberano, el hombre no puede hallarse sometido jurídicamente sino a un solo orden: el orden estatal”.<sup>108</sup> En este sentido, el Estado soberano, se erige como única fuente de legislación y de justicia, con total intolerancia a la competencia de otros sistemas normativos.

Así, al consolidarse el denominado Estado moderno, como consecuencia de la extensión de su fuerza y predominio –hegemonía– sobre las comunidades en que se dividía la sociedad (para lograr centralidad, el Estado tuvo que combatir, como ahora, cualquier tipo de pluralidad subyacente en la base social), se tuvo la

---

<sup>108</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General del Estado*, trad. Luis Legaz Legamba, México, CEICH-UNAM-Ediciones Coyoacán, 2004, pp. 134 a 137.

ilusión de haber unificado la producción de normas y con ello el ordenamiento jurídico. El monismo jurídico, por lo demás, tuvo como pretensión eliminar las oposiciones y expresiones diferenciadas del derecho, reduciéndolas a una unidad creada y representada por el Estado. De modo que el razonamiento fuese más o menos el siguiente: allí donde hay una norma jurídica, es porque a través de sus diferentes expresiones y funciones, el aparato del Estado la ha creado. Lo jurídico se reduce, a partir de este paradigma, a las normas puestas por la actividad estatal.

El Estado moderno, desde esta perspectiva, no consiente otros lugares de producción jurídica. Únicamente hay lugar para un sólo derecho, el derecho estatal. Y el derecho es uno por que se confunde con el Estado; y en un medio social dado, sólo puede existir un Estado. Sin embargo, si esto último es así, si es cierto lo que Kelsen dejó dicho, que Derecho y Estado son lo mismo, entonces, esto abre la posibilidad de poder hablar, frente a las expresiones prácticas de pluralismo jurídico (la coexistencia de dos o más sistemas normativos u ordenes jurídicos en un mismo territorio), de dos o mas estados, de una multiplicidad de estados, uno de los cuales es hegemónico con respecto de los otros.<sup>109</sup>

Así, en el plano teórico, corresponderá al positivismo jurídico del siglo XIX expresar aquella teoría de la “exclusividad estatal” en la creación del derecho.

El positivismo jurídico va a privilegiar la ley escrita en detrimento de la costumbre. De este modo el derecho es concebido como el sistema de normas escritas emanadas por el estado [en realidad por los órganos o funcionarios estatales autorizados para ello].<sup>110</sup>

Además, con tales consideraciones se ha llegado a decir que los ordenamientos son jurídicos, porque el Estado les da ese carácter, al constituirlos o al reconocerlos, y si tal reconocimiento no se produjera, habría que considerar como antijurídicas a las normas que integran dichos sistemas, no sólo en relación con el Estado, sino antijurídicas en sí y de por sí; pues no hay, en este caso, más

---

<sup>109</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit., p. 39.

<sup>110</sup> Cabedo Mallol, Vicente, ob. cit., p. 14

ordenamientos auténticamente jurídicos que los de los distintos estados; todos los demás serían como pertenecientes a aquél, ordenes integrantes de su sistema.

Como se observa, nuestra época ha puesto en crisis el modelo monista del derecho y la homogeneidad del Estado; la diversidad ha invadido, además de otros medios como el cultural, el medio jurídico. La crisis del monismo jurídico queda confirmada por la proliferación de espacios autónomos fácticos, que desarrollan normatividades que gozan de eficacia y que son aplicadas por autoridades elegidas y reconocidas para tales efectos. Obsérvese cómo a diferencia del período que transcurre de los siglos XVI y XIX en que la construcción y conformación de los grandes estados se corresponde con el monismo jurídico, en las sociedades de hoy, existen innumerables centros generadores de derecho, e innumerables focos autónomos que se enfrentan con el centro propiamente estatal.<sup>111</sup> En este sentido, debemos admitir, como hipótesis fundamental, la idea de que no tenemos, de que no hay, razón para seguir sosteniendo la idea de que, en un territorio dado, hay un único derecho o sistema jurídico, que sería el estatal. Por el contrario, hay una pluralidad de derechos, esto es, un *pluralismo jurídico*.

Las llamadas sociedades modernas están reguladas por una pluralidad, no por una unidad, de ordenamientos jurídicos, lo cual nos lleva a pensar en una forma de pluralidad normativa que se enfrenta con el argumento del monopolio de la producción jurídica por parte del Estado, o monismo jurídico. Por tanto, a continuación veremos algunos comentarios en torno del argumento del pluralismo jurídico, a modo de aportar ciertos criterios, que no creemos definitivos, ni determinantes, pero que nos pueden ayudar a profundizar su estudio a la vez que contribuir a este fértil debate.

---

<sup>111</sup> Como ejemplos podemos citar a las diversas comunidades indígenas de México, la Policía Comunitaria en Guerrero, así como las Juntas de Buen Gobierno y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en Chiapas. Para un estudio particular, véase: Ortega González, Zósimo, *El camino verdadero de la otra nación: Xuman Li'*, Tesis de maestría en Derecho, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlan-Posgrado, UNAM, 2006; Almeyra, Guillermo, "Las Juntas de Buen Gobierno zapatistas y la autonomía", *Memoria*, México, núm., 176, octubre de 2003, pp. 6 – 9; Anaya Muño, Alejandro, "Constitucionalidad, Municipios Autónomos y Juntas de Buen Gobierno en Chiapas", *loc. cit.*, pp. 22 -25, entre otros.

### 2.1.2. El Pluralismo Jurídico

En términos generales, el pluralismo jurídico implica la aceptación de que varios órdenes o sistemas jurídicos pueden convivir o coexistir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas. El pluralismo jurídico surge, entonces, como respuesta a la aspiración monopolista y centralizadora del Estado. En este sentido, podemos decir, que los distintos sistemas normativos indígenas, nos ponen ante un fenómeno de pluralismo jurídico, sobre todo, si tomamos en cuenta que las normas pertenecientes a sus sistemas conviven con las normas “estatales”, las producidas por los funcionarios del Estado, cuyo sistema normativo podríamos calificar de hegemónico.<sup>112</sup> Es aquí donde aparece con claridad la noción de pluralismo jurídico, es decir, que más de un sistema jurídico coexiste y opera en una misma “unidad sociopolítica”, paralelamente al derecho producido por el Estado.<sup>113</sup>

Obsérvese cómo, la existencia simultánea de distintos sistemas normativos en una sociedad determinada, regulando una situación de manera diversa, es decir, del pluralismo jurídico, parece ser una afirmación contraria al principio de exclusividad en la producción del derecho por el Estado, postulado por los ideólogos del positivismo. Pero, más que una afirmación, constituye un hecho difícilmente refutable. En este sentido, la afirmación central del pluralismo jurídico, se puede resumir como el cuestionamiento a la centralidad del Estado en la producción del derecho.

Será en el campo de la Sociología Jurídica, como dice Cabedo Mallol, donde se muestran las primeras reacciones “contra la identificación entre Estado y

---

<sup>112</sup> “Un sistema normativo es hegemónico respecto de otro, cuando puede observarse que, en los casos de alternabilidad de normas, las suyas tienen mayor efectividad que las del sistema hegemónico o subalterno. [...] Y ‘alternabilidad de normas’ quiere decir que alguna o algunas normas de un sistema obligan a conductas que son prohibidas por el otro. [...] Esto nos permitiría pensar en el discurso jurídico estatal como discurso hegemónico sobre otros similares, y no en una ‘pirámide’ jurídica que parecería dar la idea de que el derecho es único y se identifica con el estado [Entonces] los sistemas coexistentes, como los indígenas, están ‘incluidos’ en ese sistema que ahora podemos ver, como no único, sino sólo como hegemónico. [Por tanto] tendríamos que decir que el estado mismo es hegemónico sobre otras formas que le disputan su eficacia”; Correa, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit. pp. 37, 52 y 53.

<sup>113</sup> Santos, Boaventura de Souza, *La globalización del derecho*, Bogotá, ILSA, 2002, p. 24.

Derecho, constatando la existencia de fenómenos de pluralismo jurídico en la sociedad al margen del Estado.” El mismo objeto de estudio de la disciplina, que se ocupa de la interrelación entre el derecho y la sociedad, indujo al reconocimiento de otras esferas jurídicas frente al Estado. Con lo cual, el concepto de “fuentes” del derecho se amplía y la producción jurídica excede la actividad estatal.<sup>114</sup> Llegándose a concebir la existencia de lo jurídico como diverso o plural.

Po otra parte, a la *Teoría Crítica del Derecho* o *Crítica Jurídica*, tampoco le ha sido indiferente el argumento del pluralismo jurídico, encontrado sus bases en la crítica al positivismo jurídico. Ésta concepción crítica del derecho es la seguida por Correas en sus ensayos. Para el autor, el derecho son normas y algo más que normas. En este sentido, lo que a la Crítica Jurídica va a interesar, no son las normas, sino precisamente, lo otro de las normas, que llama “sentido ideológico del derecho o ideología jurídica”. “El objetivo de esta disciplina, no son las normas, sino la “ideología jurídica” que con su uso se reproduce.”<sup>115</sup>

Revisar el modo, en que el pluralismo se muestra en estas teorías, sociología y crítica jurídicas, es importante en el desarrollo que venimos haciendo, pues, los trabajos sobre pluralismo jurídico que mayoritariamente presenta este autor, tienen que ver más con el abordaje crítico y sociológico del derecho que con la teoría del derecho contemporánea, aún cuando es innegable la influencia de ésta.<sup>116</sup> En este orden de ideas, Correas, llega a establecer una relación conceptual de la Teoría del Derecho con el Pluralismo Jurídico. Para el autor, el obstáculo para el reconocimiento del pluralismo jurídico, no lo representa la Teoría del Derecho, sino más las exigencias de hegemonía del Estado moderno.

---

<sup>114</sup> Cabedo Mallol, Vicente, ob. cit., p. 15.

<sup>115</sup> Por “ideología jurídica”, entenderemos “[...] los discursos, no del derecho mismo, sino, ‘acerca’ del derecho; los discursos que se refieren a los sistemas normativos, que tienen al derecho como lenguaje objeto. Existe como se sabe una ideología jurídica dominante [...] la que se transmite en las facultades de derecho [...] algunos de los motivos fundamentales de esta ideología [son]: 1] Es derecho de un país el constituido por las normas dictadas por los ‘órganos’ del estado, establecidos por la constitución. 2] Es ‘constitución’ un cuerpo normativo que [...] ha sido producto de un poder constituyente [...] 3] El estado es ‘soberano’ con lo cual se quiere decir que solamente los funcionarios designados para ello por la constitución, pueden establecer las normas del país;” Correas, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica: ensayo sociosemiológico*, 2ª ed., México, CIICH/UNAM-Ediciones Coyoacán, 2005, pp. 57 y 58.

<sup>116</sup> “La TGD es buena, precisamente porque en su núcleo fundamental, en el pensamiento de Hans Kelsen por ejemplo, existen las bases más firmes para la crítica del derecho [...] desde sus propios postulados, se arriba a conclusiones que dejan sin sustento ideológico al estado moderno. Por eso es buena teoría: porque contiene los elementos de su propia transformación.” *Ibidem*, p. 91.

La Teoría General del Derecho no puede ir más allá de proporcionar conceptos para el reconocimiento del derecho. Estos conceptos son: norma, validez eficacia, norma fundante, sistema jurídico entre otros. Con ellos es posible reconocer la existencia de normas pertenecientes a distintos sistemas que pretenden tener la misma porción del planeta como ámbito territorial de validez o la misma población como ámbito personal de validez. Esto es todo: el reconocimiento del llamado pluralismo jurídico.<sup>117</sup>

Como hemos dicho, el modelo moderno de Estado, el Estado-nación, ha entrado en crisis; con ello su modelo jurídico, el monismo jurídico. La crisis del monismo jurídico, queda confirmada por la proliferación de espacios autónomos fácticos, en donde se desarrollan normatividades que gozan de eficacia y que son aplicadas por autoridades elegidas y reconocidas para tales efectos. Es aquí donde aparece el pluralismo jurídico como propuesta teórica, presentándose como una alternativa frente al vacío que deja aquél. La verificación en los hechos, de una pluralidad normativa, destacada por la atomización de la unidad y de la centralidad del fenómeno jurídico, no hace más que confirmar, la crisis en que ha caído el modelo jurídico tradicional, o monismo jurídico, para dar lugar al pluralismo jurídico, como alternativa teórica para el tratamiento del fenómeno normativo.

Es decir, la coexistencia de dos o más sistemas normativos en un mismo territorio o espacio geopolítico, ha abierto el debate en torno de cuál debe ser la respuesta y tratamiento que el Estado, en tanto orden normativo hegemónico, debe dar a este fenómeno normativo. El *quid* del asunto se encuentra en la conveniencia, o no, del “reconocimiento”, por el sistema normativo hegemónico –el Estado–, de los demás sistemas normativos que coexisten a su lado. Veamos algunas opiniones.

Hoekema, distingue dos tipos de pluralismo jurídico: social y formal; siendo la diferencia, entre ambos modelos, el reconocimiento de este fenómeno normativo por parte del derecho oficial –sistema normativo hegemónico–. El llamado “pluralismo jurídico social”, se distingue por no contar con el

---

<sup>117</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit., p. 24.

reconocimiento del Estado. En cambio, si la coexistencia de los diversos sistemas jurídicos, es reconocida por el Estado, se esta frente a un caso de “pluralismo jurídico formal”, el cual, de acuerdo con el autor, puede ser de tipo unitario o de tipo igualitario. En el primer caso –pluralismo jurídico formal unitario–, el Estado se reserva la facultad de determinar la legitimidad y el ámbito de los sistemas de derecho reconocidos. En el segundo caso –pluralismo jurídico formal igualitario–, el Estado no se reserva ninguna facultad para determinar la legitimidad y ámbito de los sistemas normativos; reconoce, en cambio, no sólo la validez de las normas de los sistemas reconocidos, sino, además, su “fuente”. Esto es, “una comunidad, diferenciada pero constitutiva de la sociedad entera y, por tanto, con derecho a que su derecho sea reconocido, por los demás, como parte del orden legal estatal.”<sup>118</sup>

Como se observa, en las variantes del “pluralismo jurídico formal” propuestas por Hoekema, lo determinante viene a ser, el reconocimiento de la pluralidad normativa por el “derecho oficial” –sistema normativo hegemónico–; la validez que éste otorgue a las normas de los sistemas reconocidos, o la incorporación de estos al orden jurídico nacional. Con lo cual, todo parece depender del reconocimiento, o no, por el sistema normativo hegemónico llamado Estado, manteniendo así, una relación de subordinación de un sistema, respecto del otro u otros.

Por otra parte, John Griffiths, considera también la existencia de dos tipos de pluralismo: uno autorizado por el Estado y otro al margen del mismo. El Estado, dadas sus ambiciones unitarias, dice el autor, combatirá el pluralismo en las dos vertientes. Puede intentar eliminarlo, imponiendo su derecho, sin permitir normatividad, ni jurisdicción alguna, al margen del mismo; puede también reconocer algunas manifestaciones de los sistemas jurídicos alternativos, pretendiendo establecer los criterios para su aplicación, situando a estos derechos en una clara subordinación al derecho estatal. Para el autor, este pluralismo autorizado o reconocido por el estado, no es auténtico. Por tanto, lo denomina

---

<sup>118</sup> Hoekema, André, “Hacia un pluralismo formal de tipo igualitario”, *América indígena*, México, vol. LVIII, núms., 1-2, enero junio de 1998, pp. 269 y 270.

“pluralismo legal débil”. Según esta consideración, si el Estado reconoce normas diferentes para grupos sociales, está situando dichos órdenes normativos bajo el control del Estado, con una clara superioridad del sistema jurídico estatal que acabaría subsumiéndolos.<sup>119</sup> En cambio, llama “pluralismo legal auténtico”, aquel que se sustrae al control del Estado, y se constituye por fenómenos de “pluralismo legal fuerte”. Para este autor, sólo cabe hablar de pluralismo jurídico en tales supuestos.

Por tanto, sí como hemos venido sosteniendo, el pluralismo jurídico cuestiona la centralidad estatal en la producción y aplicación del derecho y, además, supone su remoción, entonces, el Estado no tiene por qué reconocer este fenómeno, ni reservarse alguna facultad y mucho menos reconocer la validez de un sistema normativo que por sí mismo es válido, o, incluso, intentar su incorporación al orden jurídico nacional. Entonces, una concepción pluralista de derecho, no tiene lugar, en tanto la existencia de una o más expresiones normativas se encuentre subordinada y/o condicionada al reconocimiento de alguna de sus partes.

## **2.2. ¿Pluralismo Jurídico o Pluralismo Normativo?**

Por pluralismo jurídico o normativo entendemos la coexistencia de “normas” que reclaman obediencia en un mismo territorio, y que pertenecen a “sistemas normativos” distintos.<sup>120</sup> En consecuencia, cabe preguntarnos, acerca de la diferencia existente entre los diversos sistemas normativos que da pauta para hablar de pluralismo jurídico. Esto es, si lo jurídico se reduce a las normas dispuestas por los órganos –funcionarios– de un Estado, ¿qué hace “jurídicas” a ciertas normas, respecto de otras? ¿Acaso hay normas jurídicas y no jurídicas,

---

<sup>119</sup> A nuestro juicio, encuadra en éstas consideraciones (el “pluralismo jurídico formal de tipo unitario” de Hoekema y el “pluralismo legal débil” de Griffiths), el artículo 2º inciso A, fracción VI, en relación con el artículo 27, fracción VII, de la Constitución Nacional, referido al reconocimiento pluricultural del Estado mexicano, sustentado en sus pueblos Indígenas, así como el reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de la tierra. Sería una forma de pluralismo aceptada por el ordenamiento normativo ó, dicho de otro modo, incorporada al derecho estatal que en determinadas ocasiones reconoce y permite la existencia de una legalidad infraestatal.

<sup>120</sup> *Cfr.*, Correas, Óscar, *Pluralismo*, ob. cit., pp. 37, 51 y 102.

sistemas jurídicos y no jurídicos? Responder tales interrogantes, es el objetivo de este apartado. De momento, diremos que no hay normas jurídicas, sino solamente normas, que no hay sistemas jurídicos, sino, simplemente, sistemas normativos.

No obstante, antes de comenzar el análisis acerca de la “juridicidad” de las normas, conviene traer a cuenta, algunas ideas acerca de la “sistematicidad” de las mismas. Es decir, de este discurso que nos hace pensar en las normas como pertenecientes a un sistema. No obstante, como se dará cuenta, la pertenencia de una norma a un sistema, no es más que el resultado de un discurso de reconocimiento de “alguien” que así lo declara. Veamos.

### 2.2.1. Sistematicidad de las normas.

A todo esto, ¿qué son las normas?

[...] las normas son construcciones lingüísticas, que consisten en la modalización deóntica (de la descripción) de una conducta [...] Una norma, entonces, se simboliza como Op, Pp, Ap o Vp (obligatorio, permitido, autorizado, o prohibido “p” que es la descripción de la conducta.<sup>121</sup>

A estas palabras –obligatorio, permitido, autorizado, o prohibido–, así simbolizadas, se les llama “modalizadores deónticos” u “operadores deónticos”, y constituyen algo así como el despliegue del verbo modal deber.<sup>122</sup>

Una norma, dice, entonces, *siempre*, que una conducta es obligatoria, permitida o prohibida. Tenemos así, un concepto plausible de norma: enunciado compuesto de dos partes, la descripción de una conducta más un modalizador deóntico, o bien la *modalización deóntica de (la descripción de) una conducta*.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit., p. 16-17.

<sup>122</sup> Correas, Óscar, “Teoría del derecho y mundo indígena: normas y sistemas normativos”, en Correas, Óscar (coord.) *Derecho indígena mexicano*, ob. cit., p. 20.

<sup>123</sup> *Ibidem*, Correas, Óscar, “Teoría del derecho y mundo indígena”, en Correas, Óscar (coord.) *Derecho indígena mexicano*, ob. cit., pp. 20 y 21.

En este orden de ideas, las normas son enunciados que se componen de dos elementos: un verbo que describe una conducta, más un modalizador deóntico. Por lo demás, es común escuchar, y es lo que se enseña en las clases de Teoría del Derecho, que las normas se organizan en sistemas. Así, los juristas hablan de «sistemas jurídicos» y con ello se refieren a las normas que integran el derecho de una sociedad. Y se refieren a éstas como formando un sistema. Como si la «sistematicidad» fuese una característica de las normas. No obstante, quienes así piensan, se equivocan, ya que las normas, por sí mismas, no constituyen un sistema. Puesto que, la sistematicidad no es atributo de las normas.<sup>124</sup> En realidad, los sistemas normativos no existen. Lo que existe es un sujeto que les da orden a las normas, es decir, las sistematiza. Pues, como dice Correas, “para que haya un orden debe haber un ordenador.”<sup>125</sup> Una pluralidad de elementos, se convertirá en un conjunto de un todo, en un sistema, sólo después de ser mirados como dependientes de ese orden, es decir, tras haber sido ordenados. Ocurre, entonces, que “la pertenencia de una norma a un sistema, no es una característica de la norma, sino un efecto del discurso que así lo dice.”<sup>126</sup>

Nótese, no es la norma la que por sí misma pertenece al sistema, sino que, la pertenencia, o no, de una norma a un sistema, es el resultado de un discurso de reconocimiento de “alguien” que así lo declara. Lo anterior muestra que las normas forman un sistema, es decir, son «sistematizadas», por que alguien, comúnmente un jurista, dice que pertenecen al mismo. Con lo anterior, queda claro que la pertenencia, o no, de una norma a un sistema, no es una propiedad de la norma, sino, el efecto del discurso de reconocimiento que alguien realiza, en un acto de poder. Sistematizar las normas, significa, entonces, presentarlas como constitutivas de un sistema. Es decir, las normas pertenecen a un sistema, sólo

---

<sup>124</sup> Correas, Óscar, “Teoría del derecho y mundo indígena”, en Correas, Óscar (coord.) *Derecho indígena mexicano*, México, CONACYT, CEIICH/UNAM, Ediciones Coyoacán, 2007, colección Derecho y Sociedad, vol. I, p. 26.

<sup>125</sup> Correas, Oscar, “Los sistemas jurídicos indígenas y la Teoría General del Derecho. Problemas nuevos”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, da Coruña, núm. 6, 2002, p. 266.

<sup>126</sup> *Ídem*.

por decisión de alguien.<sup>127</sup> En este punto, cabe traer a cuenta la teoría de la norma fundante de Kelsen.

Si el derecho, dice Kelsen, es un orden normativo, un sistema de normas que regula la conducta humana, entonces, ¿qué funda la unidad de una multiplicidad de normas? ¿Por qué pertenece una norma determinada a un orden determinado? Kelsen va a responder estos cuestionamientos con su teoría de la norma fundante –*Grundnorm*–.

[...] la norma que representa el fundamento de validez de otra norma es, en su respecto, una norma superior; pero la búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito [...] Tiene que concluir en una norma que supondremos la última, la suprema. Como norma suprema tiene que ser *presupuesta*, dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya competencia tendría que basarse en una autoridad aún superior. [...] Una norma semejante, presupuesta como norma suprema, será designada aquí como norma fundante básica (*Grundnorm*). [He aquí lo que, por el momento, nos interesa] Todas las normas cuya validez pueda remitirse a una y misma norma fundante básica, constituyen un sistema de normas, un orden normativo. [...] Que una norma determinada pertenezca a un orden determinado se basa en que su último fundamento de validez lo constituye la norma fundante básica de ese orden. Esta norma fundante es la que constituye la unidad de una multiplicidad de normas, en tanto representa el fundamento de la validez de todas las normas que pertenecen a ese orden.<sup>128</sup>

Como se ve, la *Grundnorm* de Kelsen, constituye una herramienta fundamental, para dar unidad, o sistematizar, a las distintas normas que integran el sistema. Podemos concluir, entonces, que cualquier pluralidad o grupo de normas puede ser adjudicada a un sistema por el uso de una regla de reconocimiento, por ciertos sujetos. Lo que se quiere decir, es que cualesquiera normas pueden constituir un sistema, siempre que un discurso de reconocimiento, con suficiente poder, así lo diga.

En suma, la sistematicidad no es una propiedad de las normas, sino el resultado de un discurso de reconocimiento de las mismas. Lo cual significa, que existen normas o reglas de reconocimiento, que permiten decir que ciertas otras

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 30 y 31.

<sup>128</sup> Kelsen, Hans, *Teoría Pura*, ob. cit., p. 2002.

normas pertenecen a un determinado sistema. Por tanto será el uso de esas reglas lo que permitirá establecer la pertenencia, o no, de ciertas normas a determinados sistemas, no así, alguna característica especial de las mismas normas. Es el uso de esas reglas lo que permite sistematizar las normas, lo cual implica que debe haber uno o varios usuarios de las mismas, que les permitirá decir que determinadas normas pertenecen a determinado sistema.

### **2.2.2. Juridicidad de los sistemas normativos**

Como ha sido expuesto en el apartado anterior, cualquier grupo de normas puede constituir un sistema, siempre que un discurso de reconocimiento así lo diga. En este sentido, el denominado “derecho”, por la Teoría General del Derecho, puede ser, y de hecho es, visto y preceptuado como sistema, agregándosele, sin mayor fundamento, el adjetivo “jurídico”. Sin embargo, tal calificación que se hace respecto de un sistema, no tiene, aparentemente, ningún fundamento. Por tanto, debemos analizar, qué es, o mejor dicho, en qué momento, estamos en presencia de un sistema jurídico. Pues el caso de los sistemas normativos de las comunidades indígenas, como reiteradamente se ha dicho, nos pone frente al fenómeno de órdenes o sistemas normativos que exigen obediencia en el mismo territorio en el que otro sistema normativo, el “estatal”, exige lo mismo. El cual, es calificado por la Teoría del Derecho como jurídico, pretendiendo con ello decir, que es la única juridicidad posible. Sin embargo, como apunta Correas:

La expresión “sistema jurídico estatal” contiene una trampa, porque se da por supuesto lo que aquí discutimos: que hay un solo derecho: el estatal. Que haya un sistema estatal no puede querer decir sino que hay un sistema o estado hegemónico, porque es precisamente la efectividad de las normas del sistema lo que hace aparecer al sistema y al estado como únicos.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit., p. 53.

En este sentido, la Dogmática Jurídica, al ser la actual ciencia del derecho portadora del modelo positivista, que tiene, como hemos visto, sus raíces en la concepción monista-estatalista, vinculará la producción jurídica sólo a la actividad estatal y será derecho sólo el sistema normativo estatal. Es decir, dentro de esta perspectiva teórica –monismo jurídico– sólo se pueden llamar jurídicas las normas del sistema normativo estatal, es decir, las normas producidas por los funcionarios del Estado, de acuerdo con los mecanismos que el mismo sistema jurídico indique. No obstante, para Correas, la moderna Teoría del Derecho es:

[...] una disciplina que tiene por objeto construir los conceptos necesarios para estudiar lo que la propia teoría denomina derecho. Los cuales serían utilizados por la ciencia encargada de describir normas, y que es denominada Dogmática Jurídica [Por lo mismo] no tiene dificultades para pensar y explicar fenómenos de pluralismo jurídico [...] al contrario, consigue explicar por qué es el estado moderno, el que tiene dificultades para aceptar la competencia de otros sistemas.<sup>130</sup>

Esta conclusión tiene sus orígenes en el pensamiento de Kelsen, pero también de Hart, principales cultores de la Teoría General del Derecho. En Kelsen, el concepto de “existencia específica de una norma” aparece retiradamente. Una norma positiva –dice– existe cuando es válida. Y el concepto de validez, remite a la creación de la norma, de acuerdo con el ordenamiento jurídico y a la eficacia de la misma. Para Kelsen, una norma es válida si ha sido creada por los “órganos autorizados por el ordenamiento jurídico”, y si el “comportamiento humano que ésta regula se le adecua en los hechos”, es decir, si tiene cierto grado de efectividad, pues “una norma jurídica que en ningún a lugar y nunca es aplicada y obedecida (...), que no alcanza cierto grado de eficacia, no es considerada como una norma jurídica válida”.<sup>131</sup> La segunda operación que emplea Kelsen para identificar las normas jurídicas, se refiere a las notas distintivas, a través de las cuales, se diferencia al Derecho de otros fenómenos análogos. A este respecto, dice el autor, que la nota común de los sistemas designados como jurídicos o

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>131</sup> Kelsen, Hans: *Teoría pura del derecho*, ob.cit., p. 24.

Derecho, es que consisten en ordenamientos de la conducta humana dotados de coacción.<sup>132</sup>

Será Hart, quien complementara esta identificación de lo jurídico, al incorporar el concepto de “reglas secundarias”.<sup>133</sup> Hart Imagina una sociedad primitiva en la que sólo rigen reglas primarias (que son las que prescriben a los individuos realizar ciertos actos). En la medida que esa sociedad se haga más compleja se irán haciendo evidentes determinadas falencias de su sistema normativo, que determinará el pase de un mundo prejurídico a un mundo jurídico,<sup>134</sup> y cuya superación conduce a recurrir al tipo de reglas que son las distintivas de un sistema jurídico: las *reglas secundarias*. Reglas secundarias son: 1) aquellas *reglas de reconocimiento* que sirven para identificar qué normas forman parte de un sistema jurídico y cuales no, determinando las condiciones para que una regla sea válida; 2) las *reglas de cambio*, que dan competencia a ciertos individuos para crear nuevas reglas ó derogar las existentes; y 3) las *reglas de adjudicación* que facultan a ciertos órganos a aplicar las normas a los casos particulares.<sup>135</sup> Estas normas, que Hart menciona como distintivas del derecho, apuntan, en definitiva, a una propiedad que podemos considerar definitiva en el concepto de derecho, su carácter “institucionalizado”, o sea, que sus normas establezcan autoridades ú órganos “centralizados” para operar de cierta manera las normas del sistema.

En suma, Kelsen apunta a la eficacia, condición de la validez de las normas jurídicas, y a la regulación del monopolio de la fuerza, como elementos diferenciadores de un sistema jurídico o derecho. Hart presupone otro rasgo distintivo, la institucionalización del sistema. En este sentido, podemos decir que en un sistema en donde no se establecen órganos centralizados, únicos y

---

<sup>132</sup> “[...] el orden jurídico determina de manera exhaustiva las condiciones bajo las cuales ciertos individuos deben ejercer la coacción física; [...] el individuo facultado por el orden jurídico para el ejercicio de la coacción, puede ser considerado órgano del orden jurídico [...] de la comunidad constituida mediante el orden jurídico, puede atribuirse la ejecución del acto de fuerza por ese individuo a la comunidad constituida por el orden jurídico. Aparece así el monopolio de la coacción por la comunidad jurídica. [...]”, *ibidem.*, p. 50.

<sup>133</sup> Véanse Caps. V y VI: “El derecho como unión de reglas primarias y secundarias” y “Los fundamentos de un sistema Jurídico”, respectivamente, Hart, H. L. A, *El concepto de derecho*, 2ª ed., trad. Genaro R. Carrio, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1992, pp. 99-153.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p.117

<sup>135</sup> *Ídem*.

autorizados para aplicar medidas coactivas, no habrá monopolio de la coacción por la comunidad jurídica. En consecuencia, sólo los sistemas que presentan ambas notas (coacción e institucionalización) pueden ser considerados como derecho. Por tanto, el Derecho es un sistema normativo eficaz y dotado de coacción institucionalizada.

Esta caracterización del derecho por los mencionados teóricos del positivismo, también está presente en la interpretación *weberiana* del Estado Moderno (a mi parecer, la concepción sociológica más compatible con la teoría normativa del derecho). Al respecto, dice Max Weber:

Un orden debe llamarse *Derecho* cuando está garantizado externamente por la probabilidad de la coacción (física ó psíquica) ejercida por un cuadro de individuos instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden ó de castigar su transgresión. [E insiste] Para nosotros lo decisivo en el concepto de derecho es la existencia de un cuadro coactivo”<sup>136</sup>

Y, entonces, vuelve la pregunta, ¿qué hace jurídico a un sistema normativo? ¿Son jurídicos los sistemas normativos indígenas? Es decir, si hay sistemas normativos calificados de jurídicos y los hay no jurídicos, entonces, los primeros deberían poder distinguirse de los segundos. De lo contrario, ¿por qué se agrega el adjetivo “jurídico” a un sistema normativo? Así las cosas, a continuación intentaremos definir la “juridicidad”.

Por lo demás, aún aceptando como rasgo distintivo del derecho la coacción –la organización de la violencia que unos individuos descargarán sobre otros–, con ello no se quiere decir que cualquier conjunto de normas que amenaza con la violencia sea derecho. La explicación de este problema, dice Correa, la realiza Kelsen, quien propuso distinguir entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo de los enunciados que, a primera vista, podían ser calificadas como normas. Veamos.

Para empezar, debemos tener presente la definición de derecho y de norma en Kelsen. Por derecho, dice Kelsen, entenderemos el derecho positivo, o sea un

---

<sup>136</sup> Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., trad. José Mepida Echevarría y otros, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 28.

orden coercitivo dirigido a regular la conducta de los hombres. Pero, tal orden debe de ser además efectivo, es decir, realmente aplicado y observado dentro de un ámbito territorial circunscrito.<sup>137</sup> Por otra parte, “norma” es el sentido de un acto volitivo con el cual se ordena, permite o autoriza un comportamiento, es decir, la exteriorización de la voluntad de un hombre para que otro hombre se comporte de determinada manera.<sup>138</sup> Pero, obsérvese que no cualquier norma puede ser considerada jurídica. Como se mencionó, Kelsen sugiere distinguir el sentido subjetivo y objetivo de las normas.

[...] un acto que posee el valor normativo desde el punto de vista subjetivo, esto es, que expresa la idea de que un individuo debe comportarse de una cierta manera, puede no poseer el mismo valor desde el punto de vista objetivo.<sup>139</sup>

Esto lo explica Kelsen, mostrando como la orden de un asaltante de entregarle cierta suma de dinero, tiene el mismo sentido subjetivo que la orden de un funcionario del fisco, es decir, el de que el individuo al cual se dirige la orden entregue cierta suma de dinero. Sin embargo, continua diciendo, sólo la orden del funcionario fiscal y no la del asaltante, tiene el sentido de ser una norma válida que obliga a su receptor. De tal manera, sostiene Kelsen, sólo la orden del funcionario es un acto productor de una norma, en cuanto que la orden de éste se encuentra autorizada por otra norma (ley impositiva o fiscal), la que a su vez esta autorizada por otra norma “superior” (la cual identificamos con la llamada constitución); mientras que la orden del asaltante no reposa en ninguna norma que así lo faculte.<sup>140</sup> Entonces, de acuerdo con Kelsen, el sentido subjetivo y objetivo que requiere una norma para ser considerada válida, deviene de una norma “superior”, la constitución.

[...] el acto legislativo, que subjetivamente tiene el sentido de lo debido, posee también objetivamente ese sentido, es decir: el sentido de una norma válida, proviene de que la

---

<sup>137</sup> Kelsen, Hans, “Fundamento de validez del derecho”, trad. Mario Cerda Medina, en *La Justicia*, México, t. XXI, núm., 377, septiembre de 1961, p. 17.

<sup>138</sup> Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho* ob. cit. pp. 18 y 19.

<sup>139</sup> Kelsen, Hans, “Fundamento de validez del derecho”, *loc. cit.*, p. 17.

<sup>140</sup> Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho* ob. cit. pp. 21 y 22.

constitución otorga al acto de legislar ese sentido objetivo. El acto constituyente no cuenta sólo con un sentido subjetivo, sino también con un sentido normativo objetivo, cuando se presupone que corresponde actuar como lo prescribe el [poder] constituyente.<sup>141</sup>

Por lo tanto, será norma objetivamente válida, aquella norma establecida (impuesta) por él, o los, que tienen el poder fundante o constituyente; y esa norma sólo es, objetivamente obligatoria –válida–, si se acepta que uno debe comportarse como el poder constituyente lo ha ordenado. Kelsen la llama “norma fundante”, es decir, norma fundante de la validez objetiva.<sup>142</sup> Y aquí, dice Correas, comienzan las dificultades del derecho para proclamarse como único y para reclamar obediencia, pues resulta que el proceso intelectual que se utiliza para reconocer el sentido subjetivo de una norma como su sentido objetivo, consiste en una decisión, es decir un *dictum* de alguien, que pudiera equivocarse o caer en contradicción con el *dictum* de otro alguien, que considera ilegítima la prescripción del otro. De lo anterior resulta, que la decisión acerca de si una prescripción es norma jurídica o no, queda sujeta al juego de las hegemonías, al prestigio o la fuerza de que disponga quien la pronuncie. Por eso resulta necesario decir si objetivamente se trata de una norma o no.<sup>143</sup>

El sentido objetivo de una prescripción, cuyo sentido subjetivo es el ser una norma, depende de que su autor haya sido autorizado para producirla por otra norma anterior o superior. Es decir, la orden de alguien es norma, si otra norma lo autoriza a producirla. De este modo, el problema se traslada a la norma que autoriza la producción de otra norma y así sucesivamente, hasta encontrar una última norma que autoriza la producción de todas las demás normas. Pero, acerca de esta norma, que da la impresión de ser “superior”, cabe preguntarse lo mismo: ¿cómo sabemos que su sentido subjetivo coincide con su sentido objetivo?

---

<sup>141</sup> *Ibidem.*, pp. 22.

<sup>142</sup> *Ídem.*

<sup>143</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo Jurídico*, ob. cit., pp. 110-115, y Correas, Oscar, “Los sistemas jurídicos indígenas y la Teoría General del derecho. Problemas nuevos”, en *Anuario da Faculdade de Dereito da Universidade da Coruña*, pp. 269 y 270.

¿Cómo sabemos si es válida? Esto conduce a ver el derecho como una estructura jerárquica,<sup>144</sup> sintetizable de la siguiente manera:

La base del ordenamiento es la Constitución, la cual regula la creación de las normas generales. Es decir, sobre esta base, los órganos legislativos dictan las leyes. A su vez, apoyándose en la ley, y aplicándola, los órganos administrativos y judiciales, dictan normas particulares, es decir, individualizan las normas generales a través de sentencias.<sup>145</sup> De lo anterior resulta, que a las normas particulares les corresponde ocupar el nivel inferior del sistema jurídico, ya que su creación y contenido se encuentran directamente determinados por las normas generales e indirectamente por la constitución, y, que las normas generales son superiores respecto de las normas particulares, pero inferiores respecto de la Constitución. En este sentido, la Constitución, al establecer los procedimientos y contenidos de todas las normas del sistema, es la norma superior de todo el sistema.

Pero ahí no acaba el problema, pues cabe otra pregunta: ¿quién autoriza a la constitución? A lo cual, Kelsen respondió con su teoría de la norma fundante o *Grundnorm*. Por tanto, la *Grundnorm*, pero también las reglas de reconocimiento de Hart, son utilizadas para determinar la validez de una norma o, incluso, de la misma constitución. En tal situación, se deberá estudiar la constitución y analizar el acto en que la misma fue producida. De tal manera, como apunta Correas,<sup>146</sup> habría que remontar a la historia hasta encontrar lo que Kelsen llamo *primer constituyente* y preguntarnos, por la norma fundante o *Grundnorm*, que autorizó a ése poder constituyente y a sus detentadores, a dictar normas a otros. Se encontrará, entonces, que no existe autorización alguna dada por un hombre, sino que, aquéllos, los detentadores del poder, actuaron en virtud de la fuerza de que disponían, luego de la derrota militar, de la conquista, de los otros. Quienes al cabo del tiempo, lograron convencer a los súbditos de que su poder debía ser obedecido, con lo cual, la constitución pierde su origen ilegítimo, apareciendo, en la conciencia de la sociedad, como lo bueno, lo que hay que obedecer. Pero ¿por

---

<sup>144</sup> Kelsen, Hans, "Fundamento de validez del derecho", *loc. cit.*, p. 22.

<sup>145</sup> Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, ob.c it., pp. 232 y ss.

<sup>146</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo Jurídico*, ob. cit., pp. 112, 113 y 114.

qué? Y la respuesta tiene varias variantes, entre otras: porque es producto de una gesta heroica, porque es la forma idónea de garantizar la vida en paz, porque de lo contrario, se caería en la anarquía, o simplemente porque sí.

Como se ha dicho, Kelsen explicó todo este embrollo, con la teoría de la *Grundnorm*, quien después de verla como una norma pensada, terminó por decir que esta “norma fundamental”, fundamento de validez de los sistemas normativos, es una ficción.<sup>147</sup> Es decir, “un mecanismo intelectual que usan todos los grupos humanos, cuando el pensamiento no consigue producir explicaciones con los datos de su experiencia”.<sup>148</sup> En este sentido, los sistemas normativos consiguen acceder a la categoría de jurídicos, sobre la base de una ideología de justificación, que no es otra cosa que una ficción, pues no hay ninguna otra razón que justifique la ‘juridicidad’ de un sistema normativo. “No hay juridicidad que otorgue juridicidad.” “Se trata del hecho de la eficacia del sistema normativo, acompañada de la ficción de la *Grundnorm*.”<sup>149</sup>

Entonces, ¿qué hace jurídico a un sistema normativo? De acuerdo con Correas, la Teoría del Derecho, o mejor dicho, la ideología que domina entre juristas, ha eludido la pregunta por la “juridicidad” de los sistemas normativos, al dar por supuesto que la única juridicidad posible, es la que se predica de ciertos sistemas normativos, los estatales. Para el autor, lo que la TGD llama Derecho, no es más que el discurso normativo hegemónico del mundo moderno.

La juridicidad no existe realmente. Lo que existe es el fenómeno del ejercicio del poder a través de un discurso normativo. La juridicidad no es otra cosa que el calificativo que permite legitimar, privilegiar, un sistema normativo una forma de ejercer el poder , sobre cualquier otro, al que se arroja a la antijuridicidad. [...] <sup>150</sup>

Es decir, lo que se encuentra detrás de la pregunta por la juridicidad de los sistemas normativos, o de alguna norma individual, es el ejercicio y la lucha por el

---

<sup>147</sup> Vid., Correas, Oscar, “Y la norma fundante se hizo ficción” en *Critica Jurídica*, México, núm. 18, junio de 2001, pp. 85 y ss.

<sup>148</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo Jurídico*, ob. cit. P. 115.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>150</sup> Correas, Oscar, “Los sistemas jurídicos indígenas y la Teoría General del derecho. Problemas nuevos”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidad da Coruña*, pp. 269 y 70.

poder. Pues, como se ha mencionado, el Estado moderno se fue formando a través de la eliminación y absorción, por un poder central, de los diversos ordenamientos jurídicos.

[...] los actuales sistemas normativos, llamados jurídicos [...] son el resultado de un combate entre el poder central y los poderes locales, definido con el triunfo del primero, y no pacíficamente, por cierto.<sup>151</sup>

Con esto, el problema, acerca de la juridicidad de un sistema normativo, encontró solución por la vía de la ideología de la “soberanía”. Con esta ideología se expresa la pretensión, de un grupo, o de un individuo, de ser la única fuerza legitimada para producir normas en el territorio conquistado. De tal manera, los territorios conquistados por este poder central se organizaron de acuerdo con un sistema normativo único, “soberano”, pues el poder que pretendía la unidad bajo su hegemonía, había ganado la guerra a todos los demás. De este modo, cuando la TGD apareció, dice Correas, no se ocupó de otro espectáculo, sino de éste, entonces, resolvió que podía hacer desaparecer la pregunta por la juridicidad: “jurídicos eran estos sistemas normativos”,<sup>152</sup> sin mayor justificación.

Con lo antes descrito queda demostrada la endeblez de la TGD para mirar el fenómeno del pluralismo normativo. Además, resulta que no hay razón para negarle juridicidad a los sistemas normativos alternativos. Sobre todo, a los sistemas normativos de las comunidades indígenas que han sobrevivido a la opresión y explotación del Estado moderno. De lo contrario ¿cuáles serían las razones para negarle la juridicidad al orden normativo de las comunidades indígenas? Si, como hemos venido observando, cuentan con normas que organiza la violencia, que son producidas por funcionarios autorizados por otras normas, y que existe una *Grundnorm* que les da unidad. Además, su sistema normativo es efectivo en el territorio en que pretende obediencia, y respecto a los individuos a los que se dirige. Todas estas, características de un orden jurídico.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> *Ibidem.*, p. 268.

<sup>152</sup> *Ídem.*

<sup>153</sup> Correas, Óscar, Pluralismo, ob. cit., p. 119.

### 2.2.3. Los sistemas normativos indígenas: auténticos sistemas jurídicos

Hasta el momento, nos hemos referido de manera indistinta a sistemas normativos y sistemas jurídicos. Ahora, corresponde decir, lo que hasta el momento hemos dado por supuesto, que los denominamos sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos, en los mismos términos que el Derecho positivo estatal. Esta cuestión no resulta ociosa, si consideramos cómo, por siglos, la estrategia de los operadores del Derecho hegemónico (positivo, estatal), ha sido la de negar “juridicidad” a la normatividad indígena.

Por tanto, la interrogante que nos vemos obligados a formular es, acerca de si el orden normativo de las comunidades y pueblos indígenas de México es *jurídico, si realmente es derecho*. Se vislumbra fácilmente, hacia dónde apunta el desarrollo de éste apartado: a declarar la juridicidad de los sistemas normativos indígenas. La pregunta, en principio, parece condenada a entrar en un círculo vicioso, pues su respuesta dependerá de nuestras propias concepciones acerca del derecho, y fundamentalmente de las herramientas conceptuales que utilicemos para explicar el concepto de derecho. El marco teórico a utilizar, entonces, condicionará cualquier aproximación, aunque, como veremos, no se trata de una mera discusión de ideas, sino que adquiere, contornos prácticos bien precisos. Por tanto, en aras del pluralismo jurídico, diremos, sin riesgo de equivocarnos, que los sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos.

En este sentido, lo interesante de las reflexiones sobre si los sistemas normativos indígenas están constituidos por normas jurídicas, si constituyen un sistema jurídico, es que parten de los conceptos elaborados por la propia Teoría General del Derecho. Por tanto, el marco teórico a utilizar, no puede ser otro que el que ofrece la TGD. Principalmente Kelsen, uno de los cultores de esta teoría, es claro al sostener, entre otras cosas, que las normas son válidas si son eficaces.

[Para Kelsen, explica Correas] Una norma sólo es considerada objetivamente válida si tienen algún grado de eficacia, pues no se considera válida una norma que jamás se aplica

o es obedecida, es decir, que no alcanza cierto grado de eficacia. También ha dicho Kelsen que una norma es válida cuando pertenece a un sistema eficaz, pero, a su vez, un sistema es eficaz cuando se cumplen la mayor parte de sus normas.<sup>154</sup>

Kelsen, en su *Teoría Pura del Derecho*, se encargó de aclarar tales postulados:

Un orden jurídico es considerado válido cuando sus normas, en términos generales y a grandes rasgos, son eficaces, es decir, son fácticamente acatadas y aplicadas. [...] aquellas normas solamente tienen validez cuando ese orden jurídico sea eficaz [...]<sup>155</sup>

En esta definición de orden o sistema jurídico, es necesario distinguir entre validez y eficacia. Por validez, dice Kelsen, se entiende el carácter obligatorio de un orden coercitivo. Hablar de validez de un ordenamiento quiere decir, que sus normas deberán ser aplicadas y observadas. Esta palabra expresa la idea de que los hombres deben aplicar y acatar las normas reguladoras de su comportamiento. En cambio, hablar de eficacia del ordenamiento jurídico, de acuerdo con Kelsen, significa afirmar, grosso modo, que las normas de un ordenamiento dado son, de hecho, aplicadas y observadas. Resulta, entonces, que validez y eficacia no son la misma cosa. Pero, de acuerdo con Kelsen, entre los dos conceptos existe una relación esencial. Puesto que, un ordenamiento jurídico no es válido, si no es, en términos generales y a grandes rasgos, eficaz. La eficacia es, entonces, una condición de validez. Sin embargo, esto no significa que la eficacia sea la razón, o la causa, de validez. En suma, para Kelsen, la eficacia es *conditio sine qua non*, no *conditio per quam* de la validez del ordenamiento.<sup>156</sup>

Como se ha visto, de acuerdo con Kelsen, para que las normas de un sistema sean válidas, es necesario que hayan sido creadas conforme con otras normas “superiores” del propio ordenamiento jurídico y que sean eficaces. Asimismo, para que un sistema normativo sea considerado válido, se requiere, además, que sea efectivo. Un sistema jurídico es efectivo, dice Kelsen, en la

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>155</sup> Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, ob. cit., p. 224.

<sup>156</sup> Kelsen, Hans, “Fundamento de validez del derecho”, *loc. cit.*, p. 17.

medida en que sus normas son obedecida y aplicadas de manera general por lo individuos a los cuales se dirige.<sup>157</sup> La eficacia consiste, entonces, según el propio Kelsen, en la obediencia de las normas.<sup>158</sup> En este sentido, podemos decir, respecto de cualquier sistema normativo, cuyas normas son obedecidas por lo individuos a los cuales se dirigen, que si es eficaz, es válido.

Por tanto, si la Teoría General del Derecho sostiene que la validez de las normas, al igual que las de los sistemas normativos, tiene como presupuesto la efectividad de las mismas, entonces, de acuerdo con lo anterior, si las normas del derecho indígena son las efectivas, en su comunidad y para sus miembros, entonces, también son válidas. En este orden de ideas, conviene poner a punto una definición de derecho indígena. Así, por derecho indígena, entenderemos: “el conjunto de normas efectivas en comunidades indígenas [...]”.<sup>159</sup> De esta manera, queda revelada la debilidad de la TGD para tratar el fenómeno del pluralismo normativo, pues resulta que no hay razón alguna para negarle juridicidad a los sistemas normativos indígenas. De lo contrario, ¿cuáles serían estas razones? ¿Por qué negarle la juridicidad a los sistemas normativos indígenas? Pues, como señala Correas:

Se trata de normas creadas y aplicadas por miembros especializados de la misma comunidad, señalados por otras normas del mismo orden [es decir, de conformidad con las normas de los sistemas normativos indígenas]; dotadas de coacción, y son reconocidas, aceptadas y obedecidas, incluso en un grado mucho mayor que las normas de nuestros sistemas normativos, a los que no les retaceamos el calificativo de jurídicos.<sup>160</sup>

Por otra parte, en este punto, también resulta conveniente referirnos a Hart y sus reglas secundarias. Según Hart, como ya vimos, un sistema jurídico está formado por dos tipos de reglas: las primarias y las secundarias. Las primarias

---

<sup>157</sup> Kelsen, Hans, *Teoría pura*, ob. cit., p. 27.

<sup>158</sup> Al respecto, Correas, considera necesario “desplegar” la idea por lo menos en dos partes: “eficacia” y “efectividad”. Por efectividad entiende, el cumplimiento y aplicación de las normas del sistema, y, por eficacia, el cumplimiento de la voluntad del emisor del discurso del derecho. Para una explicación más profunda sobre esta distinción conceptual, véase, Correas, Oscar, *Sociología del derecho y crítica jurídica*, México, Fontamara, 2002, p. 61 y ss.

<sup>159</sup> Correas, Oscar, *Pluralismo*, ob. cit., p. 12.

<sup>160</sup> *Ibidem.*, p. 119.

serán predicables respecto de todo tipo de sociedad, mientras que las secundarias representarían, el paso de un mundo prejurídico a un mundo jurídico. Desde este punto de vista, las llamadas sociedades “primitivas” carecerían de estas últimas reglas y por ende, no conformarían sus sistemas normativos, auténticos sistemas jurídicos. Nuestra atención, entonces, se centra en las referidas reglas secundarias. Para Hart, estas reglas secundarias permiten identificar a una norma como perteneciente a un sistema jurídico (reglas de reconocimiento), indican, también, quiénes, y cómo, se crean, modifican o derogan las normas primarias (reglas de cambio), y además, establecen los órganos que aplican las normas en los casos concretos (reglas de adjudicación). La ausencia de estos tres tipos de normas, de acuerdo con Cabedo Mallo, conllevaría, respectivamente, “una falta de certeza, un carácter estático y una insuficiente presión (en todo caso difusa) en el cumplimiento de las reglas primarias.”<sup>161</sup>

Aceptando dichas premisas, estos tres elementos, a partir de la visión formalista del derecho, son determinantes al momento de calificar un sistema como jurídico. Si esto es así, entonces cabe preguntar, si los sistemas normativos de los pueblos indígenas, son o no jurídicos. A este respecto, es la misma realidad, la descrita por la sociología y la antropología jurídicas, la que despeja la interrogante planteada, constatando que la normatividad indígena contiene reglas de reconocimiento (permite identificar a una norma como perteneciente a su sistema normativo); de cambio (indican quiénes y cómo se crean, modifican o derogan las normas primarias); y de adjudicación (establecen los órganos que aplican las normas en los casos concretos); por tanto, no presenta falta de certeza y seguridad “jurídicas”, ni el carácter estático, ni tampoco falta de control jurisdiccional.

Como puede observarse, de acuerdo con los planteamientos de Kelsen y de Hart, no habría razón alguna, para negarle «juridicidad» a los sistemas normativos indígenas. Pues, para estos autores, un sistema es jurídico si contiene reglas de reconocimiento, de cambio y de adjudicación Hart, pero también, si sus normas son eficaces, es decir, son fácticamente aplicadas y observadas

---

<sup>161</sup> Cabedo Mallo, Vicente, *Constitucionalismo*, ob. cit., p. 62.

Kelsen . Sin embargo, a mi parecer, es Kelsen, quien mejor explica esta situación. A través de sus conceptos, podemos saber cuando estamos en presencia de un ordenamiento jurídico. Para dicho autor, esta claro, que la validez de las normas, al igual que las de los sistemas normativos, tiene como presupuesto la eficacia de las mismas, es decir, de acuerdo con tales premisas, el reconocimiento de un sistema normativo como jurídico dependerá de la eficacia del mismo. Es la propia eficacia de las normas y sistemas normativos, lo que permite reconocer la validez de los mismos. Con lo cual, dice Correas, Kelsen entrega el reconocimiento de las normas jurídicas a la Sociología Jurídica.

[...] en la Teoría Pura del Derecho, el reconocimiento de una norma como jurídica depende del reconocimiento del sistema al que pertenece como eficaz, lo cual a su vez requiere para su comprobación, de alguna forma de observación sociológica.<sup>162</sup>

Derivado de lo anterior, aparece entonces, como objeto particular de análisis, la cuestión de la *efectividad* del derecho,<sup>163</sup> en tanto conjunto u orden normativo dirigido a regular la conducta de los hombres. Pues, como se ha dicho, una norma es valida si pertenece a un sistema eficaz, y un sistema es válido si sus normas cuentan con cierto grado de efectividad. En este orden de ideas, podemos decir, entonces, que si las normas del derecho indígena son las eficaces, en su comunidad y para sus miembros, entonces son también las válidas, por tanto, constituyen auténticos sistemas jurídicos. Por tanto, se debe configurar y denominar a esa normatividad como Derecho. No se trata, sin embargo, sólo de ver en qué sentido empleamos el vocablo (más restringido o más amplio), sino, de constatar si esos derechos o sistemas normativos alternativos, como el indígena, tienen, de acuerdo con la Teoría General del Derecho, las propiedades que la misma teoría otorga al denominado derecho estatal.

---

<sup>162</sup> Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico*, ob.cit., p. 21.

<sup>163</sup> Al respecto, comenta Jeammaud: "La necesidad de una paz cotidiana lleva a los elementos de clases o capas objetivamente opuestas a poner "contractualmente" y explícita ó implícitamente en varios lugares de la vida cotidiana (lugares de vivienda o de trabajo) normas infra o extraestatales más o menos abiertamente contrarias a la normatividad estatal, oficial, y que, sin embargo, se deben reconocer de naturaleza jurídica. Estas normas, de algún modo develan una clase de ineffectividad del derecho producido por el Estado"; Jeammaud, Antoine, "En torno al problema de la efectividad del derecho", en *Crítica Jurídica*, México, No. 1, 1984, pp. 5-16.

El derecho es un fenómeno del lenguaje, tanto como “fenómeno” pueda ser el lenguaje. Conviene definirlo como discurso prescriptivo autorizado, que organiza y por ello legitima la violencia, y que es reconocido como tal [...] Por discurso debe entenderse *ideología formalizada en algún lenguaje* [...] Este discurso es producto de un uso *prescriptivo del lenguaje*, esto es, de quien realiza con la expresa intención de dirigirse a la conducta de otros para determinarla.<sup>164</sup>

De esta definición podemos extraer los siguientes elementos: 1) el Derecho es un discurso prescriptivo; b) que amenaza con la violencia; c) autorizado y d) reconocimiento como tal. Con lo cual, podemos plantear, respecto a los pueblos y comunidades indígenas, el siguiente cuestionamiento: ¿usan normas que amenazan con la violencia, que son cumplidas y se hacen cumplir por funcionarios autorizados? Y la respuesta es que efectivamente, en estas sociedades se cumple con los elementos apuntados en la definición propuesta por Correas.

En suma, la teoría jurídica contemporánea, con Kelsen a la cabeza, muestra claramente que las normas son validas si son eficaces. Es decir, lo que la teoría jurídica contemporánea ha producido, es una serie de elementos que permiten sostener que la validez de las normas de un sistema, esta condicionada por la eficacia de las mismas, y lo mismo para la validez de los sistemas en su conjunto, de tal manera, si las normas de un sistema dado, en este caso, las normas del derecho indígena, son eficaces, también son válidas, y, por tanto, constituyen un autentico sistema jurídico.

Por otra parte, otro autor que también se vale y utiliza los elementos de la Teoría del Derecho generalmente aceptada, la de Kelsen, para demostrar que los sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos, es Tamayo, para este autor queda claro que:

En la ciencia jurídica, la concepción de un sistema jurídico se establece sobre la existencia de un ámbito espacial de validez, un territorio dentro del cual se aplican las disposiciones jurídicas; de un ámbito personal de validez, el pueblo hacia el que van orientadas esas disposiciones, y sobre un ámbito material de validez, que tiene que ver con las áreas que

---

<sup>164</sup> Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico*, ob. cit., p. 13.

rigen esas normas. Si esos son los tres elementos básicos de un sistema jurídico, esos están presentes en todos los sistemas jurídicos indígenas que nosotros estamos investigando, de manera que podemos hablar de un pluralismo jurídico real [...].<sup>165</sup>

Obsérvese finalmente, que la posibilidad de reconocer el pluralismo jurídico, es decir, la coexistencia en un mismo espacio de varios sistemas normativos, se enfrenta a una ideología fortísima: la soberanía. El postulado de esta ideología, sostiene que “en un mismo territorio, y para los mismos súbditos, no cabe la posibilidad de la existencia de otras normas que no sean las del orden o sistema considerado como único o soberano”.<sup>166</sup> Como se ve, el Estado moderno se fue construyendo en torno de esta ideología, llegándose a afirmar, que no hay ningún otro poder por encima de él; y, por ende, resulta que las normas sólo pueden ser producidas por el Estado soberano. Es decir, según la ideología de la soberanía, dentro del territorio de un Estado, únicamente cabe hablar de la existencia de un sistema jurídico: el estatal.

Sin embargo, en la medida en que hemos avanzado en el análisis acerca de la juridicidad de los sistemas normativos indígenas, observamos que, el único obstáculo para conceptualizar, como jurídicos a los sistemas normativos indígenas, es ideológico. La “razón”, entonces, para negarle «juridicidad» a los sistemas normativos indígenas, no es científico-jurídica, sino, ideológico-política. Es decir, son “razones”, políticas, y no jurídicas, las que impiden denominar como Derecho a las normas y sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas.

No obstante, estas “sinrazones” ideológico-políticas imperantes, que niegan “juridicidad” a los sistemas normativos indígenas, nosotros, por las razones expuestas a lo largo de este capítulo, concluimos que los ordenes o sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos. Por tanto, la existencia de más de dos sistemas jurídicos, los indígenas por un lado y el estatal por el otro, develan un fenómeno de “pluralismo jurídico”, puesto que, las normas y sistemas normativos indígenas, constituyen auténticos sistemas jurídicos.

---

<sup>165</sup> Tamayo, Eduardo, “Derecho Indígena en Honduras”, *América Latina en movimiento*, <http://alainet.org/docs/206.html> (rubro publicaciones anteriores).

<sup>166</sup> Correas, Oscar, “Los sistemas jurídicos indígenas y la Teoría General del derecho. Problemas nuevos”, en *Anuario da Faculdade de Direito da Universidad da Coruña*, p. 271.

Capítulo tercero

## **AUTONOMÍA: EXIGENCIA Y REIVINDICACIÓN INDÍGENA**

### **3.1. De los Acuerdos de San Andrés a la reforma constitucional en materia indígena: el debate y la lucha por la autonomía.**

México, primero de enero de 1994. Justo el día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) hecho que de acuerdo con el discurso oficial marcaría la de México al “Primer Mundo” , en el Estado de Chiapas, un grupo de mexicanos, en su mayoría indígenas, denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), declaraba la guerra al ejército federal y al “supremo gobierno”, encabezado en ese entonces por Carlos Salinas de Gortari. Sus demandas: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz,”<sup>167</sup> para todos los mexicanos.

En este contexto, veinticinco meses después de iniciada la insurrección indígena zapatista, el 16 de febrero de 1996, el EZLN y el gobierno mexicano suscribieron los primeros acuerdos mínimos para alcanzar la paz: Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena, conocidos también como Acuerdos de San Andrés; en los cuales, se acabaría planteando la necesidad de establecer un nuevo pacto

---

<sup>167</sup> *Primera declaración de la Selva Lacandona*, primero de enero de 1994, <http://palabra.ezln.org.mx/>

político que diera cabida a estos viejos-nuevos actores políticos, sujetos de derechos: los pueblos indígenas.

A partir de entonces, la discusión en torno de la situación de los indígenas de nuestro país y, sobre todo, la lucha por sus derechos, adquirirían una nueva dimensión. Referir, someramente, los acontecimientos que determinarían la modificación del texto constitucional, es el objetivo de este apartado. En este sentido, a continuación se presenta un breve repaso histórico de este proceso de discusión y lucha. Mi punto de partida será, precisamente, la insurgencia zapatista y la suscripción de los acuerdos de paz. Respecto de los cuales, se desarrollará un análisis de su contenido. Particularmente, de la autonomía reivindicada por los indígenas, eje temático de los mismos. Finalmente, verteré algunos comentarios sobre el contenido de la reforma constitucional en materia indígena, sus alcances y límites, en un ejercicio comparativo entre el texto constitucional, los acuerdos referidos y la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (la llamada “ley Cocopa”).

### **3.1.1. La rebelión zapatista y los Acuerdos de San Andrés**

La madrugada del primero de enero de 1994, las tropas del EZLN sorprendieron no sólo al resto de mexicanos, sino al mundo entero, con su declaración de guerra y la toma de cuatro cabeceras municipales del Estado de Chiapas.<sup>168</sup> A partir de ese momento, en el sureste mexicano, se desarrollaría una auténtica guerra, con su cuota de violencia, muerte y devastación. Una guerra decidida y declarada como “una medida última pero justa”, declararon los “zapatistas”. Luego de seis días de enfrentamientos, el entonces presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, hizo sus primeras declaraciones sobre el conflicto armado, negó que se tratara de un levantamiento indígena y ofreció

---

<sup>168</sup> “Toma grupo armado indígena 4 ciudades de los Altos de Chiapas”, *La Jornada*, México, 1994, enero 2, pp. 3 y 4. Para este breve repaso histórico, fechas y sucesos, nuestras fuentes han sido, sobre todo, hemerográficas. Por tanto, de no citar, particularmente, alguna otra fuente, será porque la información referida puede ser consultada en el periódico de referencia, ya sea en su versión impresa o electrónica de las fechas que se indiquen; [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx). De igual manera, los comunicados y declaraciones del EZLN que se citan, pueden ser consultados en el diario referido o en la página de internet de esta organización [www.ezln.org.mx](http://www.ezln.org.mx) o <http://palabra.ezln.org.mx/>.

perdón a quienes depusieran las armas. Días después, al perdón ofrecido por el presidente, el EZLN respondió, a través de su vocero y dirigente militar,<sup>169</sup> con un texto intitulado “De que nos van a perdonar”, mismo que resume las razones de la su lucha: una guerra contra la miseria, la explotación y el racismo; por democracia, justicia y libertad para todos los mexicanos.

[...] ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? [...] ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos? [...] ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?<sup>170</sup>

Para entonces, las noticias de los primeros días de enfrentamientos dieron la vuelta al mundo, captando la atención de miles de mexicanos, quienes de inmediato se organizaron para exigir el cese a las hostilidades y solidarizarse con el movimiento insurgente. En este contexto, se realizarían diversas manifestaciones a favor de la paz, del diálogo y de una solución negociada al conflicto bélico. Siendo representativa, la que tuvo lugar a los doce días del levantamiento armado. Ese mismo día, horas antes de la movilización, el presidente Salinas de Gortari decretaría el cese al fuego. No obstante, la sociedad civil salió a las calles y se hizo escuchar, decenas de miles de personas colmaron el Zócalo de la Ciudad de México.

---

<sup>169</sup> “[...] un mestizo que los dirigía militarmente, pero que acataba las ordenes políticas de la comandancia indígena, un hombre que atrapo la atención de los medios de comunicación para difundir los motivos de su lucha, y que se presentó con el nombre de Subcomandante Insurgente Marcos.” Muñoz Ramirez, Gloria, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México, La Jornada Ediciones, 2003.p. 97.

<sup>170</sup> Mensaje del EZLN, 18 de enero de 1994, en <http://palabra.ezln.org.mx/>

Los subsecuentes días, aún y con el cese al fuego decretado, las hostilidades continuaban. Los zapatistas, por su parte, a pesar del ambiente de violencia que se vivía, el día 20 de enero de ese mismo año, harían público un comunicado a través del cual reivindicaban las demandas y la lucha de los indígenas mexicanos, en los siguientes términos:

A nuestros hermanos indígenas de otras organizaciones [...]: Nos dirigimos a ustedes, hermanos indígenas de diferentes organizaciones independientes y honestas de Chiapas y de México. Les hablamos nosotros, los indígenas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena [...] Nosotros vemos con respeto su forma de lucha de ustedes, saludamos su independencia y honestidad si éstas son verdaderas. Nosotros tomamos las armas porque no nos dejaron otro camino. Si ustedes siguen su camino, nosotros estamos de acuerdo porque luchamos por lo mismo y es común la tierra que nos dio vida y lucha. [...] Si nosotros no hubiéramos levantado nuestros fusiles, el gobierno nunca se hubiera preocupado de los indígenas de nuestras tierras y seguiríamos ahora en el olvido y la pobreza. [...] Los invitamos a que, cada quien según su organización y su forma de lucha, unamos nuestro corazón con la misma esperanza de libertad, democracia y justicia. [...]

Para febrero de 1994, los primeros indicios de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, ya se vislumbraban. Siendo determinante la participación, como mediador, del obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz García; con su intervención se acordó como sede del diálogo la catedral de San Cristóbal de las Casas. Así, para dar inicio a las negociaciones de paz, el veinte de febrero de ese año, llegaron a San Cristóbal de las Casas 19 delegados del EZLN. El diálogo, aún entre vicisitudes se llevo a cabo y, aunque sus resultados no fueron los esperados, constituyó un momento clave en la lucha zapatista (sirvió de punto de encuentro con la sociedad civil nacional e internacional, con la prensa e incluso, con la “clase política” contra la que se había levantado en armas).<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> “El 2 de marzo terminaron las conversaciones de paz con la presentación de un documento de 34 compromisos gubernamentales que el EZLN acordó llevar a consulta. [...] Las consultas en los pueblos sobre las propuestas del gobierno [se] iniciaron en la s cañadas de la Selva Lacandona, pero el proceso se interrumpiría el 23 de marzo, con el asesinato del candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Luis Donaldo Colosio Murrieta. [...] En este contexto, [los zapatistas] respondieron con un “NO” a las propuestas gubernamentales, al tiempo que decidieron mantener el cese al fuego y abrir un diálogo con al sociedad civil.” Muñoz Ramírez, Gloria, *op. cit.* pp. 98-99.

Así, después de seis meses del levantamiento armado, los zapatistas ya habían conformado un movimiento, no sólo en contra del autoritarismo gubernamental y sus políticas económicas y sociales, sino sobre todo, a favor de las demandas de los indígenas de México, cuya reivindicación representó un parte aguas en la lucha indígena. La rebelión indígena, por lo demás, dejó ver que la anunciada entrada de México al primer mundo, que vendría con la firma del TLCAN, no es más que un discurso mediático imposible de materializarse en tanto no se salden las cuentas con los excluidos y explotados de siempre, los pobres, la clase trabajadora y los indígenas.

Por lo demás, el controvertido año de 1994 finalizó con dos eventos determinantes, uno para la sociedad mexicana en general, y el otro para el desarrollo de la lucha de los pueblos indígenas; por un parte el llamado “error de diciembre”, que significó la devaluación del peso mexicano y la fuga de capitales, dando lugar a una crisis económica sin precedentes.<sup>172</sup> El segundo correspondió a una nueva ofensiva política de los indígenas rebeldes, quienes el diecinueve de diciembre, sin disparar un solo tiro, ocuparon 38 municipios del Estado de Chiapas, mismos que fueron declarados municipios autónomos y rebeldes; iniciando con ello un largo proceso de lucha por la autonomía de sus pueblos.<sup>173</sup>

A principios de 1995, entre declaraciones y llamamientos para el reinicio del diálogo, el 9 de febrero, el recién electo Presidente de la República, Ernesto Zedillo Ponce de León, en un mensaje difundido en cadena nacional, informaba sobre la identificación de “importantes miembros de la dirigencia del EZLN” y de las ordenes de aprehensión giradas en su contra, así como de la instrucción, al Ejército Mexicano, de intervenir en su cumplimiento, bajo la sospecha de que el EZLN no se preparaba para el diálogo, sino para “realizar más actos de violencia”.<sup>174</sup> Así, durante los días siguientes, las tropas del ejército federal

---

<sup>172</sup> “Dislocamiento en la economía. En tres días una devaluación superior a la del periodo 88-93”, *La Jornada*, México, 1994, diciembre 23, p. 48.

<sup>173</sup> “Columnas zapatistas tomaron posición sin violencia en 38 municipios. Toda la zona rural de Chiapas ya es zapatista afirma Marcos”, en *La Jornada*, México, 1994, diciembre 20, p. 5. “La crisis chiapaneca: comunicados del EZLN y manifiesto a la nación: Parte de Guerra y Creación de los municipios autónomos” en *Perfil de la Jornada* (suplemento), *loc.cit.*

<sup>174</sup> [...] la Procuraduría General de la República descubrió dos resguardos clandestinos del EZLN en la Ciudad de México y en el Estado de Veracruz [...] la evidencia descubierta permiten establecer que lejos de

instaladas en Chiapas, iniciaron una nueva ofensiva militar en contra de las comunidades indígenas bases de apoyo del EZLN, avanzando sobre el territorio de influencia zapatista (la Selva y los Altos de Chiapas), en búsqueda de los líderes rebeldes. El saldo: violaciones, homicidios, presuntos zapatistas detenidos y torturados, robo, saqueo y miles de desplazados.

Ante esta situación, el reclamo de la sociedad civil, para poner un alto a la situación de violencia que se vivía en el Estado de Chiapas, no se hizo esperar, miles de personas salieron a las calles, reclamando una salida negociada al conflicto que se vivía.<sup>175</sup> Lo cual, dio paso al inicio de la discusión sobre la necesidad de establecer un marco normativo que garantizara una salida política, y no militar, al conflicto armado. El resultado de este debate, fue la elaboración de una iniciativa de ley “para el diálogo y la paz”, que sería enviada al Congreso de la Unión para su discusión y aprobación. De esta manera, lo que en un principio fue anunciada, por el Ejecutivo Federal, como una ley de amnistía, en ese momento, pasó a ser considerada como un puente para reanudar el diálogo y para establecer los acuerdos que abrirían la posibilidad de la reconciliación.

[...] La amnistía podría haberse leído como una especie de ultimátum al EZLN, como su última oportunidad, mientras que la vía del diálogo, puede ser pensada como una ruta [que] puede eventualmente conducir a la forja de una paz digna para todos [...] Lo que sí resulta claro de la iniciativa es la idea de que serán “compromisos”, es decir, pactos, acuerdos, los que abrirán la ruta de la conciliación... no se trata de demandar una rendición, sino de ofrecer un cauce para el establecimiento de compromisos a partir de la negociación.

---

preparase para el dialogo y la negociación, la estrategia del EZLN era ganar tiempo para pertrecharse y extenderse más a fin de realizar más actos de violencia [...] La evidencia descubierta el día de ayer, ha permitido identificar a importantes miembros de la dirigencia del EZLN y configurar su presunta participación en la comisión de múltiples y graves delitos [...] Hoy mismo se han girado órdenes de aprehensión en contra de las siguientes personas: Rafael Sebastián Guillen Vicente (a) Marcos; Fernando Yañez (a) Germán; Jorge Javier Elorreaga Bardagua (a) Vicente; Jorge Santiago Santiago; Silvia Fernández Hernández (a) Sofía o Gabriela [...] he dispuesto que elementos del Ejército Mexicano coadyuven con la Procuraduría General de la República en el cumplimiento de las ordenes de aprehensión [...]”Mensaje del Presidente de la República”, *La Jornada*, 1995, febrero 10, pp. 5 y 6.

<sup>175</sup> ¡Todos somos Marcos! Fue la consigna surgida tras las órdenes de aprehensión giradas en contra de integrantes de la dirección del EZLN y que se hizo escuchar por decenas de miles de personas en las diversas manifestaciones a favor de la paz. La salida del Ejército Mexicano, la anulación de las órdenes de aprehensión y la renuncia del presidente Ernesto Zedillo, entre las demandas.

[Acuerdos a los que se llegaría, pero que, como se verá más adelante, serían incumplidos por el gobierno federal]<sup>176</sup>

En consecuencia, sería aprobada, por diputados y senadores del Poder Legislativo, la «Ley para del Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas» (marco legal en el que se desarrollarían las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal mexicano). Su objetivo: establecer las bases jurídicas que propiciarán el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1o. de enero de 1994 en el Estado de Chiapas (artículo 1º). Además, con objeto de propiciar condiciones para el diálogo y la conciliación, durante los treinta días naturales inmediatos siguientes a la fecha de su publicación, las autoridades judiciales competentes suspenderían los procedimientos iniciados en contra de los integrantes del EZLN, y ordenarían aplazar por dicho término el cumplimiento de las órdenes de aprehensión dictadas dentro de dichos procedimientos (artículo 4º). Se crea la Comisión de Concordia y Pacificación, comisión legislativa clave en el procesos de negociación para la solución del conflicto armado, (artículo 8).<sup>177</sup>

Así, en el marco de esta legislación, dio comienzo el “Diálogo por una Paz Digna en Chiapas”.<sup>178</sup> Representantes del EZLN y de la Secretaría de Gobernación acordarían como sede permanente para el diálogo el Municipio de San Andrés Larráinzar (nombrado por lo rebeldes, “Municipio autónomo rebelde de San Andrés Sacamach’én de los Pobres”). Así, una vez acordados los principios básicos de la negociación y las reglas de procedimiento del diálogo, se dio paso a la discusión de los temas sustanciales. Cinco meses después de iniciado el diálogo, en el mes de septiembre de 1995, durante la sexta ronda de negociaciones, se fijaron cuatro mesas de trabajo: 1. Derechos y Cultura

---

<sup>176</sup> Woldenberg, José, “La vía política de nuevo”, *La Jornada*, 1995, mayo 4, p. 5.

<sup>177</sup> Entro en vigor el día 11 de marzo de 1995, *Diario Oficial de la Federación*, 11 de marzo de 1995.

<sup>178</sup> La sede del primer encuentro sería en el ejido de San Miguel, Municipio autónomo de “Francisco Gómez” (Ocosingo), Chiapas, el día 9 de abril de 1995, Comunicado del EZLN, *La Jornada*, 1995, marzo 8, p. 18.

Indígenas; 2. Democracia y Justicia; 3. Derechos de la Mujer; y 4. Bienestar y desarrollo social.<sup>179</sup>

En este contexto de diálogo, iniciado el año de 1996, el EZLN convocaría a la realización del Foro Nacional Indígena, el cual se desarrollaría entre los días 3 y 8 de enero. Más de 500 representantes de por lo menos 35 pueblos originarios y 178 organizaciones indígenas, discutieron y llegaron a consensos sobre sus demandas: la autonomía, dijeron, sería el eje de su lucha. Al finalizar el foro, los participantes acordaron convocar a la construcción de un espacio de participación y encuentro permanente del movimiento indígena nacional: el Congreso Nacional Indígena, un espacio organizativo del movimiento indígena, pensado para luchar por los derechos de los indígenas de todo el país.<sup>180</sup>

Hacia febrero de 1996, tras un largo proceso de negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN, se llegaba a los primeros acuerdos. El día 15, la directiva del EZLN daría a conocer un documento en el que anunciaban la conclusión de la primera fase de negociación, “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y la Cultura Indígena. Punto y Seguido”, en el cual dejaron claro que las demandas fundamentales de los pueblos indígenas no habían sido satisfechas del todo y, por tanto, continuarían su lucha hasta conseguir su plena satisfacción, señalando la necesidad de impulsar la más amplia movilización social para darle cuerpo a estas demandas. Un día después, el 16 de febrero de 1996, se darían a conocer los acuerdos alcanzados, relativos al tema de la primera mesa de negociación: *Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas*, conocidos también

---

<sup>179</sup> Hernández Navarro, Luis, “Entre la memoria y el olvido”, en *Chiapas*, núm. 4 y Muñoz Ramírez, Gloria, ob. cit., pp. 108 y ss.

<sup>180</sup> El Congreso Nacional Indígena —CNI—, “la casa de los pueblos indígenas de México”, se fundó entre el 9 y el 12 de octubre de 1996, por acuerdo de quienes participaron en el Foro Nacional Indígena que, convocado por el EZLN, tuvo lugar en enero de aquel año en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Al acto fundacional del CNI, a celebrarse en la Ciudad de México, los zapatistas respondieron enviando un representante: la comandante Ramona, una mujer indígena integrante de la dirección del EZLN, quien el 12 de octubre, después de una movilización de decenas de miles, en su mayoría indígenas en el zócalo de la Ciudad de México, pronunció un discurso que culminó con la frase que habría de acompañar la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas del país: “Nunca más un México sin nosotros” [Comandanta Ramona, “Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México”], en González García, Carlos, “Congreso Nacional Indígena. Diez años en la brecha, *Ojarasca*, <http://www.jornada.unam.mx/2006/09/18/oja113-cni.html>

como *Acuerdos de San Andrés —ASA—* (en alusión al municipio en que fueron suscritos).<sup>181</sup>

En dichos Acuerdos, quedaban asentados las razones y los principios para el establecimiento de un nuevo marco jurídico, que sentaría las bases para la construcción de una nueva relación entre la sociedad, los pueblos indígenas y el Estado mexicanos. Entre las responsabilidades que el gobierno federal asumía como compromisos que el Estado mexicano debía cumplir con los pueblos indígenas en su nueva relación, se encuentran los siguientes: 1) reconocer, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a los pueblos y comunidades indígenas y su derecho a la libre determinación; 2) ampliar la participación y representación políticas, local y nacional, de los pueblos indígenas; 3) garantizar el acceso pleno de los indígenas a la jurisdicción del Estado mexicano, con el reconocimiento y respeto a sus especificidades culturales y sistemas normativos; y 4) promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. En síntesis, la creación de un nuevo marco jurídico que establezca una nueva relación con el Estado mexicano, con base en el “reconocimiento” del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y de de los derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de aquel se derivan.

Así, con los Acuerdos alcanzados, se dio por concluida la negociación sobre los derechos y la cultura indígenas, dando lugar a la discusión del tema de la segunda mesa de trabajo: Democracia y Justicia. Sin embargo, luego de una serie de acciones del gobierno federal,<sup>182</sup> en un comunicado fechado el 29 de

---

<sup>181</sup> Se integran por diversos documentos que forman parte de uno conocido propiamente como Acuerdo. Documento 1: “Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”; Documento 2: “Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento” y Documento 3: “Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal y el EZNL, correspondientes al punto 1.3 de las reglas de procedimiento”, “Acuerdos sobre derechos y cultura indígena a que llegaron las delegaciones del EZLN y del Gobierno Federal en la primera parte de la Plenaria Resolutiva de los diálogos de San Andrés Sacamch’en, 16 de febrero de 1996, *Chiapas*, México, núm. 2, 1996, en <http://www.ezln.org/revistachiapas/No2/ch2acuerdos.html#d2>. En adelante, la fuente de las citas que se haga de estos documentos, corresponde a la publicación que de los mismos se realizó en dicha revista.

<sup>182</sup> “Primero fue la negativa gubernamental a llevar invitados y asesores a la primera fase, convirtiéndola en una reflexión entre los invitados y asesores del EZLN y no en un intercambio de posiciones y puntos de vista de diversos actores. Después ocurrieron una serie de violentos desalojos a campesinos que ocupaban tierras en Chiapas, con saldo de varios muertos, y se hicieron anuncios sobre el fin del reparto agrario en la entidad coincidiendo con las fechas de encuentro de las delegaciones. Finalmente la sentencia en contra de Javier

agosto de 1996, el EZLN anunciaba la suspensión de su participación en las negociaciones de San Andrés. Además, la iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, que el gobierno federal se había comprometido enviar a las instancias nacionales de decisión, se encontraba en un impasse. Sobre todo, porque la discusión y acuerdo sobre el documento que serviría de base para la reforma constitucional acordada en San Andrés, se tornaba difícil. Tanto el EZLN como el gobierno federal elaboraron sus propuestas de redacción. No obstante, para la Cocopa, la de los zapatistas era muy alta y la del gobierno muy baja. La comisión legislativa, en ánimos conciliadores, se propuso redactar un texto, que sería el único documento válido, el cual sólo podría ser aceptado o rechazado, sin modificación alguna. El 29 de noviembre de ese mismo año, la Cocopa, presentó a las partes su propuesta de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena. Un día después, el EZLN anunciaba que a pesar de que la propuesta de la Cocopa no reunía varios de los aspectos contemplados en los ASA la aceptaban. Por su parte, la delegación gubernamental, dependiente de la Secretaría de Gobernación también aceptó el documento pero pidió tiempo para pronunciarse. A mediados de diciembre, el ejecutivo federal daría a conocer sus “observaciones” a la propuesta de la Cocopa. Las observaciones presidenciales resultaron ser una nueva propuesta legislativa.<sup>183</sup> Con esta nueva propuesta, que para los zapatistas resultaba inadmisibles, se evidenció la falta de voluntad del gobierno mexicano de legislar sobre los acuerdos alcanzados.

En este contexto, 1997 inicia con la incertidumbre sobre futuro de la propuesta legislativa, agudizándose el 4 de marzo, cuando la Cocopa renunció, *de facto*, a la posibilidad de coadyuvar al proceso de paz, al abandonar la defensa de su propuesta de reforma constitucional. Por su parte, el EZLN, a través de un comunicado fechado el 9 de marzo de ese año, advertía a los legisladores de la

---

Elorriaga y Sebastián Entzin, presuntos zapatistas presos, por el delito de terrorismo a comienzos de mayo, llevó a los zapatistas a levantarse de la mesa de negociaciones y declarar la alerta roja.” Hernández Navarro, Luis, “Entre la memoria y el olvido: guerrillas, movimiento indígena y reformas legales en la hora del EZLN”, *Chiapas*, México, núm. 4, 1997, <http://www.ezln.org/revistachiapas/No4/ch4.html>

<sup>183</sup> Al respecto, véase, López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas*, 2ª edición, México, Ediciones Coyoacán-CEIICH-UNAM, 2005, pp. 97 y ss.

Cocopa, que su actitud empeoraba la situación del conflicto, tanto política como militarmente. Los meses siguientes se caracterizaron por el incremento de efectivos militares en el Estado de Chiapas y un clima de violencia insostenible: homicidios y expulsiones fueron la constante. El momento más álgido de esta escalada de violencia tuvo lugar el 22 de diciembre, con la matanza de 45 indígenas, en su mayoría niños y mujeres, en la comunidad de Acteal, ubicada en el municipio de Chenalhó, en los Altos de Chiapas, a cargo de grupos paramilitares.<sup>184</sup>

Por lo demás, ante la negativa del gobierno federal de impulsar las reformas constitucionales pertinentes, el cumplimiento de los compromisos alcanzados en el Diálogo de San Andrés, el 16 de febrero de 1996, se volvió una demanda fundamental en la lucha de los pueblos indígenas. Sin embargo, quienes consideraron que la reforma constitucional era medio adecuado para garantizar y hacer efectivos los derechos de los indígenas mexicanos y de sus pueblos, tuvieron que esperar un par de años más para darse cuenta de que aun y con el “cambio” anunciado, todo seguiría igual, o peor (hago referencia a la sucesión presidencial del año 2000 y al desarrollo de ciertos acontecimientos, de los que interesa hablar, suscitados durante el “gobierno del cambio”).

Los resultados de la jornada electoral del 2 de julio de 2000, anunciaron el fin de la continuidad de más de 70 años de gobiernos emanados del Partido Revolucionario Institucional. El triunfo del candidato del Partido Acción Nacional, Vicente Fox Quesada, como presidente de la República, abrió muchas expectativas sobre el asunto que venimos tratando. Durante su campaña electoral se le escuchó decir que resolvería el conflicto de Chiapas en 15 minutos. Su postura respecto al conflicto armado, insistía, se basaría en el diálogo y en el respeto al movimiento indígena zapatista.

Por su parte, el EZLN, después de un largo silencio, volvía a la escena pública. Convocando a una insólita rueda de prensa para el día dos de diciembre, un día después de la toma de posesión del nuevo presidente de México. Llegada la fecha los zapatistas dieron lectura a una serie de comunicados. En uno de

---

<sup>184</sup> Sobre “la matanza de Acteal”, véase Muñoz Ramírez, Gloria, ob. cit., pp. 140-145.

estos, exhortan al gobierno federal a mostrar su disponibilidad para el reinicio del diálogo con el cumplimiento de tres señales: 1) la aprobación de la propuesta de reformas constitucionales elaborada por la Cocopa, 2) la liberación de todos los zapatistas presos dentro y fuera de Chiapas y 3) el retiro y cierre de siete de las 259 posiciones que el ejército mantenía en el Estado. En el otro documento, anunciaban la marcha a la Ciudad de México de una delegación de la Comandancia General del EZLN, para demandar al Congreso de la Unión la aprobación de la iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, elaborada por la Cocopa en noviembre de 1996.

Como se ve, la alternancia en el poder, resultado de los comicios electorales, en lo general, abrió varias expectativas respecto de la solución del conflicto armado y, en particular, sobre el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Parecía incluso, producirse un mediano viraje en el quehacer de la clase política hacia Chiapas, los rebeldes zapatistas y los pueblos indígenas. Viraje y expectativas y viraje que, como más adelante veremos, al tiempo serían acotados por la misma clase política.

El entonces representante del Poder Ejecutivo Federal, Vicente Fox, envió al Senado de la República, para su discusión y eventual aprobación, la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Cocopa; a su vez, dio garantías para que el EZLN realizara la marcha que pasaría por trece estados de la República en apoyo a la propuesta legislativa. A lo largo de su recorrido, la marcha, logró concentraciones multitudinarias sin precedentes, culminando con un acto en el Palacio del Congreso de la Unión. El debate sobre la iniciativa de reformas constitucionales se anunciaba intenso y complicado. La reanudación del diálogo entre el gobierno y el EZLN y, por tanto, la posibilidad de la paz quedaba en manos del Poder Legislativo.

Los debates en el Senado sobre la propuesta de reforma constitucional iniciaron en el mes de enero de 2001, con la conformación de una Subcomisión Plural sobre la Reforma Constitucional en Materia de Indígena, conformada por las comisiones de Puntos Constitucionales, de Estudios Legislativos, y de Asuntos Indígenas de la misma Cámara de Senadores. Un mes después, el 24 de febrero

daría inició la denominada “Marcha por la Dignidad Indígena”, también conocida como “Marcha del Color de la Tierras”, encabezada por el EZLN y el CNI.

En este contexto, el 11 de marzo de ese año, siete años después del inusitado grito de rebeldía emitido aquel primero de enero desde la Selva Lacandona, los hombres y mujeres sin voz y sin rostro, que tuvieron que empuñar las armas para ser oídos y cubrirse el rostro para ser vistos, entraron al “corazón de la ciudad de México” Plaza de la Constitución, a reclamar su lugar en la patria: “Somos mexicanos y por lo tanto la patria también es nuestra”, expresaron.

México: no venimos a decirte qué hacer, ni a guiarte a ningún lado. Venimos a pedirte humildemente, respetuosamente, que nos ayudes, que no permitas que vuelva a amanecer sin que esa bandera tenga un lugar digno para nosotros los que somos del color de la tierra.<sup>185</sup>

Una semana después, ante la negativa del Poder Legislativo de recibir a las delegaciones del EZLN y el CNI, y de escuchar sus argumentos a favor de la aprobación de la iniciativa de la Cocopa, los zapatistas respondieron: “puestos a escoger entre los políticos y la gente, el EZLN no duda: esta con la gente, de ella hemos recibido el oído atento, y la palabra respetuosa,” convocando a una concentración frente al Palacio Legislativo, para el 22 de marzo. Llegado el día, tal y como lo anunciaron, acudieron a las afueras del Congreso de la Unión a denunciar la cerrazón y, por qué no, el racismo de un sector de la clase política que se negaba a escucharlos. Por su parte, diputados y senadores discutían sobre la pertinencia, o no, de permitir que los indígenas zapatistas y del CNI, hicieran uso de la tribuna del congreso. Finalmente, tras una larga discusión y aún en contra de la totalidad de la fracción parlamentaria del PAN, el acuerdo llegó, posibilitándose el encuentro de la delegación zapatista con legisladores en el pleno del congreso.

En este contexto, el 28 de marzo, una mujer indígena, la “comandanta” Esther, tomó la palabra y dio el mensaje central a nombre de la Comandancia

---

<sup>185</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, “Es la hora de los pueblos indios, discurso pronunciado el 11 de marzo de 2001 en el zócalo capitalino, en <http://palabra.ezln.org.mx/>

General del EZLN, defendiendo, en la tribuna del recinto legislativo, la propuesta de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas elaborada por la Cocopa. Con este relevante e histórico acontecimiento, los 23 comandantes zapatistas y un subcomandante, se despidieron de los millones de personas que acompañaron su paso y respaldaron su causa, dejando abierta la siguiente interrogante: ¿se le daría la espalda a los indígenas mexicanos y a los millones de personas que en México y en otras partes del mundo respaldaron la exigencia de los derechos y la cultura indígenas? La respuesta llegó el 25 de abril. Senadores del PRI, PAN, PRD y PVEM aprobaron, por unanimidad, el Proyecto de Decreto en Materia de Derechos y Cultura Indígenas. El día 28 del mismo mes, el Dictamen fue aprobado por la Cámara de Diputados e inmediatamente, de conformidad con lo establecido en el artículo 135 constitucional, la reforma aprobada por el Congreso de la Unión fue sometida, para su discusión y aprobación, a las legislaturas de los estados.

Durante los meses de mayo, junio y julio, entre manifestaciones de protesta, la reforma fue sometida a votación en los congresos locales. El 18 de julio de 2001, la Comisión Permanente del Congreso de la Unión realizó el cómputo de votos de las legislaturas locales. La reforma fue aprobada en 16 congresos locales. Por tanto fue declarada válida. Finalmente, el 14 de agosto se publicó, en el Diario Oficial de la Federación, el decreto de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena.<sup>186</sup>

De esta manera se consumaba una reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, como se verá, apartada de los puntos sustanciales de la iniciativa de reforma elaborada por la Cocopa y, por tanto, de los Acuerdos de San Andrés, a saber: autonomía y libre determinación, los pueblos indígenas como sujetos de derecho, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades y representación política, entre otros. En consecuencia, se dejaba de lado la posibilidad de una solución negociada al

---

<sup>186</sup> “Decreto de reforma constitucional por el que se adiciona un segundo y tercer párrafos al artículo 1º; se reforma el artículo 2º; se deroga el párrafo primero del artículo 4º; y se adiciona un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

conflicto armado, revelándose el divorcio de la clase política respecto de las demandas populares.

Así, para saber si el Estado mexicano, a través de su órgano legislativo, cumplió o no, con los compromisos suscritos en los Acuerdos de San Andrés, a continuación se presenta un somero análisis del contenido de los mismos, para después hacer lo mismo con la reforma aprobada por el Congreso de la Unión en abril de 2001 y publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, el 14 de agosto de ese mismo año, centrando nuestra atención, en ambos textos, en la demanda reivindicada por los pueblos indígenas: la autonomía.

### **3.1.2. La autonomía en los Acuerdos de San Andrés**

Los Acuerdos sobre Derechos y Cultura indígena, o Acuerdos de San Andrés ASA , resultado de una ardua negociación entre el EZLN y el gobierno federal, sin lugar a dudas, constituyen un hecho político sin precedentes en la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas de México, no sólo por los actores que participaron en su elaboración, sino, además, por el conjunto de “derechos” que el régimen autonómico pactado comprendería.<sup>187</sup> Sin embargo, su exigibilidad por vías “institucionales” (el gobierno federal se comprometió a traducirlos a norma constitucional), hasta el día de hoy (mediados de 2008), presenta serias dificultades, pudiéndose hablar, incluso, de su incumplimiento.

No obstante, razones sobran para considerar a los ASA como un referente en la lucha por los derechos de los pueblos originarios de México; por su derecho de seguir siendo indígenas pero sin dejar de ser mexicanos, como ellos mismos lo han expresado; por el derecho a determinar su propio desarrollo; por el respeto a su cultura, a sus usos y costumbres, a sus normas y procedimientos para la resolución de sus conflictos y la regulación de su convivencia social; por el derecho a su autonomía.

---

<sup>187</sup> “Con la firma de los Acuerdos de San Andrés, el Estado se vio obligado a reconocer el carácter nacional de las demandas indígenas y el principio de la libre determinación y la autonomía como el eje rector de una nueva relación con los pueblos indios. Se establecen de esta manera derechos políticos en donde los pueblos indios se convierten en sujetos de derecho y en interlocutores directos con el Estado y la sociedad.” En: Sierra; María Teresa, *Autonomía y pluralismo jurídico*, en *América Indígena*, Vol. LVIII, Instituto de Indigenista Interamericano, Núm. 1-2, México, Enero-Junio, 1998, p. 23.

Los ASA, parten de un hecho político básico: el viejo pacto en el que se sustentaba la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas se ha agotado, por tanto es necesario reestablecerlo sobre nuevas bases. En estos documentos, resultado de los diálogos de San Andrés, quedaron asentados compromisos y principios para el establecimiento de una “Nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado”.<sup>188</sup> Entre los compromisos acordados trasciende el relacionado con el “reconocimiento” en la Constitución General del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, ejercido en un marco constitucional de autonomía:

1. [...] El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad.<sup>189</sup>

Como se observa, el eje central sobre el que se articulan las demandas de los pueblos indígenas contenidas en los ASA, es el derecho a la libre determinación y a la autonomía. En este sentido, conviene precisar, para eliminar suspicacias al respecto, que la demanda autonómica enarbolada por los pueblos indígenas proviene, no de agentes externos, sino de un hecho por demás elemental: en México sobreviven pueblos con identidades propias y conciencia de ellas, que son descendientes de los pobladores originales de estas tierras y que conservan en mayor o menor grado sus instituciones , sistemas normativos , cultura y lenguas, y que quieren que éstas sigan existiendo pero ahora con “reconocimiento” constitucional. Por tanto, al margen de sí el cumplimiento de los

---

<sup>188</sup> Se habla de 8 aspectos generales: 1. Reconocer a los Pueblos Indígenas en la Constitución General; 2. Ampliar participación y representación políticas; 3. Garantizar acceso pleno a la justicia; 4. Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas; 5. Asegurar educación y capacitación; 6. Garantizar la satisfacción de las necesidades básicas; 7. Impulsar la producción y el empleo; y 8. Proteger a los indígenas migrantes. *Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas*, Documento 1, “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de Debate y decisión nacional, sección 3, puntos 1 a 8, *Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas*.

<sup>189</sup> *Ibidem*, Documento 1, “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de Debate y decisión nacional”, sección 3, punto 1. Más adelante, se hablará de las implicaciones si no, negativas, por lo menos si ambiguas, que los conceptos “reconocimiento”, “libre determinación” y “autonomía”, acarrear a la discusión del tema que venimos defendiendo: el pluralismo jurídico.

ASA fue o no exitoso, resulta innegable que los mismos constituyen un pronunciamiento escrito con cualidades propias en donde se sintetizan las demandas indígenas.

De tal suerte, en el contenido de los ASA, la autonomía se revela como la base sobre la cual se erige y adquiere sentido la necesidad de establecer una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado mexicanos y, como consecuencia de ello, se les “reconocen” una serie de derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos, y culturales.<sup>190</sup>

1. El aspecto político de la autonomía supone al menos dos elementos trascendentales: el primero tiene que ver con la investidura de poder público a los entes autónomos y el segundo se refiere a la reestructuración del sistema político del Estado mexicano. Investir de poder público a los entes que ejercerán la autonomía, es decir, a los pueblos indígenas, les permitiría ejercer, como de pos si lo hacen, sus formas de organización política, social, económica y cultural, así como aplicar y establecer sus propias normas para lograr dicho fin, sólo que ahora con reconocimiento en el sistema constitucional mexicano. A este respecto, en los propios Acuerdos se establece que como parte de la autonomía indígena, se reconocerá el derecho de decidir su forma de gobierno interna y reiteradamente se refieren a ellos como “entidades de derecho público”, es decir, dotados de competencias y facultades para desempeñar una función de índole pública.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> “5. El establecimiento de la nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado tiene como un punto de partida necesario la edificación de un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas. El Gobierno Federal asume el compromiso de impulsar las siguientes acciones: 1. El reconocimiento en la Constitución Política nacional de demandas indígenas que deben quedar consagradas como derechos legítimos. a) Derechos políticos. Para fortalecer su representación política y participación en las legislaturas y en el gobierno, con respeto a sus tradiciones y para garantizar la vigencia de sus formas propias de gobierno interno. b) Derechos de jurisdicción. Para que se acepten sus propios procedimientos para designar sus autoridades y sus sistemas normativos para la resolución de conflictos internos, con respeto a los derechos humanos. c) Derechos sociales. Para que se garanticen sus formas de organización social, la satisfacción de sus necesidades humanas fundamentales y sus instituciones internas. d) Derechos económicos. Para que se desarrollen sus esquemas y alternativas de organización para el trabajo y de mejora de la eficiencia de la producción. e) Derechos culturales. Para que desarrollen su creatividad y diversidad cultural y la persistencia de sus identidades.”, *loc. cit.* Documento 1, sección 5, punto 1, inciso a), b), c), d) y e),

<sup>191</sup> *Ibidem.*, “Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Corresponderá a las legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferírseles.”

Este revestimiento de poder público a las entidades autónomas, equivale al reconocimiento de las autoridades indígenas y de los procedimientos por los que éstas son elegidas en el interior de sus pueblos, todo lo cual trae aparejada un par de consecuencias de índole político-jurídicas. La primera tiene que ver con el reconocimiento de los procedimientos, a través de los cuales, éstas son elegidas, mismos que, en la mayoría de los casos, se apartan sustancialmente de los procedimientos previstos en la ley de la materia (los procedimientos habituales, de carácter colectivo, que utilizan los indígenas para la toma de sus decisiones son las asambleas comunitarias). Una segunda consecuencia, no por ello menos importante, se refiere a la posibilidad de que pueblos y comunidades indígenas sean reconocidos como “sujetos de derecho”.

Por otra parte, para lograr condiciones propicias que permitan la participación de los pueblos indígenas, el establecimiento de un régimen de autonomía exige la reestructuración no sólo del sistema político, sino, también, del Estado mexicano, máxime cuando se reconoce la composición pluricultural de la sociedad mexicana. Todo lo cual implica, sentar las bases para la construcción de una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado mexicanos, que modifique de raíz las bases sobre las que se fundó este último; pues, como he venido sosteniendo, la pretendida unidad nacional sólo se dará cuando los sujetos del «pacto», se erijan en actores participantes y constructores del mismo. Es decir, cuando la concepción excluyente, etnocéntrica y monocultural del Estado, y sus políticas de asimilación y homogeneización cultural, se modifique de raíz. Puesto que, la autonomía, demanda central de los pueblos indígenas, significa constituirse en actores de un proceso que otrora los consideraba inexistentes.

Por tanto, si como hemos reseñado, el Estado mexicano fue edificado omitiendo la participación de los pueblos indígenas en la construcción de sus instituciones, resulta, entonces, un contrasentido pensar que dicho cambio pueda realizarse a cabalidad sin alterar las bases sobre las que se edificó el mismo. En tal sentido, una nación que se autoreconoce pluricultural requiere una redefinición

de sus instituciones que permita hacer de la pluralidad cultural, el eje rector de la nueva relación que habrá de construirse.

2. Por lo que respecta a los derechos de jurisdicción, estos tienen que ver con la competencia jurisdiccional de los entes autónomos. Es decir, reconocer constitucionalmente la jurisdicción que las autoridades de los pueblos y comunidades indígenas ejercen, traería como consecuencia: a) “reconocer” autoridades autónomas con sus respectivos ámbitos de acción pública y, b) “reconocer” las normas y los respectivos sistemas normativos indígenas. La primera consecuencia se refiere a la práctica centenaria de las autoridades indígenas de “decir el derecho”, es decir, de resolver determinados conflictos de acuerdo con las normas de sus propios sistemas normativos. Sólo que ahora, ésta jurisdicción será “reconocida” constitucionalmente y podrán ejercitarla en un determinado espacio, el autónomo desde luego. La segunda consecuencia tiene que ver con el “reconocimiento” de la existencia, vigencia y validez del Derecho indígena, es decir, de las normas y de los sistemas normativos de los pueblos indígenas.<sup>192</sup>

Nótese algo, se habló de normas sistemas normativos y no “costumbres”, ni meros “usos”. De los sistemas normativos que rigen efectiva y eficazmente la vida de las comunidades y pueblos indígenas. Esto último conllevaría, nada más y nada menos a la aceptación, por parte del Estado mexicano, de una realidad denunciada a lo largo del trabajo: del Pluralismo Jurídico, es decir, la coexistencia de dos o más sistemas normativos en un mismo territorio. Quizás, esta fue una de las razones por las cuales, en los diálogos de San Andrés, este punto no alcanzó acuerdo, o cuando menos no hubo un reconocimiento expreso. Se aceptó la promoción del reconocimiento de las autoridades de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del reconocimiento de sus sistemas normativos internos, con las limitaciones que las

---

<sup>192</sup> Como quedo asentado en los ASA, el reconocimiento del ámbito jurisdiccional, constituyente de la autonomía indígena implica el reconocimiento de autoridades, normas y procedimientos para la resolución de sus conflictos, esto es, el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas. *Acuerdos...*, *ob. cit.*, Documento 2, sección II, punto 6, inciso b).

garantías individuales y los derechos humanos imponen,<sup>193</sup> pero se omitió hablar, por su nombre, de lo que pudiera significar el reconocimiento de éstos, es decir, del Pluralismo Jurídico. No obstante, en el mismo texto de los ASA se observa que uno de los principios reguladores de la nueva relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas sería el pluralismo:

El trato entre los pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana ha de basarse en el respeto a sus diferencias, bajo el supuesto de su igualdad fundamental. [...] Igualmente será necesario avanzar hacia la conformación de un orden jurídico nutrido por la pluriculturalidad, que relaje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas. [...] El desarrollo de la nación debe sustentarse en la pluralidad, entendida como convivencia pacífica, productiva, respetuosa y equitativa de lo diverso.<sup>194</sup>

Asimismo, se establecía el compromiso de garantizar pleno acceso a la justicia, mediante el reconocimiento de autoridades, normas y procedimientos para la resolución de conflictos internos. Sin embargo, a este compromiso le sigue el señalamiento de que tales resoluciones se sujetarían a la convalidación por las autoridades jurisdiccionales del Estado.<sup>195</sup> Lo cual, resulta incompatible con los presupuestos de autonomía aquí desarrollados, puesto que si un juez o autoridad del Estado mexicano, ha de convalidar las decisiones tomadas por las autoridades autónomas de los pueblos indígenas, es tanto como concederles jurisdicción nominalmente, pero negárselas sustancialmente. Es decir, si las autónomas son autoridades que poseen potestad pública, así como jurisdicción y competencias delimitadas, entonces sus decisiones no tendrían que ser convalidadas por ninguna otra.<sup>196</sup>

3. Por lo que respecta a la vertiente económica de la autonomía indígena, resulta conveniente precisar que una autonomía de índole político-jurídica, sin la

---

<sup>193</sup> Documento 1, sección 3, Punto 3 y, Documento 2, sección 3, punto 2, *Acuerdos... loc. cit.*

<sup>194</sup> *Ibidem*, Documento 1, sección 4, punto 1.

<sup>195</sup> Documento 1, sección 3, Punto 3, *Acuerdos... loc. cit.*

<sup>196</sup> Lo cual no significa, en modo alguno, que las decisiones de estas autoridades no han de contar con algún medio de control, siempre y cuando, se trate de un procedimiento que no afecte el fondo del asunto y tome en cuenta las especificidades del mismo.

posibilidad de extender su ejercicio al ámbito económico, traería como consecuencia eventuales intervenciones de tipo económicas, precisamente, las cuales afectarían el planteamiento autonómico en su conjunto (territorial, político, social, cultural, etc.). Quizás esta fue una de las razones por la que en los ASA quedó asentado el compromiso del Estado mexicano de reconocer y establecer como una característica de la libre determinación y una modalidad de la autonomía, el autodesarrollo:

Autodesarrollo. Son las propias comunidades y pueblos indígenas quienes deben determinar sus proyectos y programas de desarrollo. Por eso, se estima pertinente incorporar en las legislaciones local y federal los mecanismos idóneos que propicien la participación de los pueblos indígenas en la planeación del desarrollo en todos los niveles; en forma tal que ésta se diseñe tomando en consideración sus aspiraciones, necesidades y prioridades.<sup>197</sup>

Por tanto, el fortalecimiento de la autonomía en el terreno económico, contribuiría a ampliar la capacidad de decisión de los entes autónomos y a la vez, a fortalecer la autonomía en los demás terrenos; siendo determinante la posición que asumirían los pueblos indígenas en la construcción de su propio desarrollo económico.

4. En el ámbito cultural, la autonomía representa, tras la experiencia de la política indigenista, la manera más conveniente de asegurar la reproducción cultural de pueblos y comunidades indígenas. Entonces, hablar de autonomía cultural, nos remite a cada uno de los aspectos en los que se desarrolla y reproduce la vida del pueblo o comunidad indígena. En este sentido, la autonomía cultural es un instrumento para asegurar la integridad e identidad cultural de pueblos y comunidades indígenas, cuyo compromiso quedo vertido en las negociaciones de San Andrés:

Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. El Estado debe impulsar políticas culturales nacionales y locales de reconocimiento y ampliación de los espacios de los pueblos indígenas para la producción, recreación y difusión de sus

---

<sup>197</sup> Documento 2, sección II, inciso d), *Acuerdos...*, *loc. cit.*.

culturas; de promoción y coordinación de las actividades e instituciones dedicadas al desarrollo de las culturas indígenas, con la participación activa de los pueblos indígenas, y de incorporación del conocimiento de las diversas prácticas culturales en los planes y programas de estudio de las instituciones educativas públicas y privadas. El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incomprensiones y discriminaciones hacia los indígenas.<sup>198</sup>

En virtud de lo expuesto, la autonomía, síntesis de la demanda indígena, podría perfilarse como la opción jurídico-política viable para asegurar el respeto de las formas de organización político-social de los pueblos y comunidades indígenas, que garanticen su identidad cultural. Lo cual será posible, únicamente pactando la autonomía. “Pactos” y no “reconocimiento” es la solución. Pactos entre sistemas normativos, el mexicano, por un lado, y los diversos sistemas normativos indígenas, por el otro.

### **3.2. Reforma constitucional en materia indígena: alcances y límites**

Desde la aprobación de los Acuerdos de San Andrés (16 de febrero de 1996), primeros acuerdos mínimos para la paz, el compromiso central asumido por el gobierno federal mexicano, fue el promover las reformas constitucionales pertinentes para el “reconocimiento constitucional” de los derechos indígenas. Sin embargo, la reforma constitucional en materia indígena promulgada el 14 de agosto de 2001, lejos de satisfacer el legítimo reclamo indígena a favor de sus derechos, sustancialmente se aparta de los principios y compromisos contenidos en los ASA, y plasmados en la iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena elaborada por la Cocopa.

Con la decisión legislativa, se dejaron de lado los objetivos planteados desde un principio. No se contribuyó al reinicio del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, ni a la construcción de una paz justa y digna en Chiapas, mucho menos se saldo la deuda del Estado mexicano con los pueblos indígenas, defraudando las expectativas despertadas entre la sociedad mexicana a favor de

---

<sup>198</sup> *Ibidem.*, Documento 1, sección 3, punto 4.

los derechos de los indígenas mexicanos. En suma, los legisladores no fueron sensibles al legítimo reclamo de indígenas y no indígenas, de crear un marco jurídico que permitiera establecer una “nueva relación” entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado mexicanos, en donde se garantizaría el respeto a los mecanismos que regulan la vida social, económica, política y cultural de los pueblos indígenas. Es decir, de sus sistemas normativos. En tal sentido, a continuación se presenta un breve análisis de los alcances y límites de la reforma en cuestión, en función de los compromisos contenidos en los ASA y de la iniciativa de reforma constitucional elaborada por la Cocopa.

Como se sabe, con la reforma constitucional se adicionó un segundo y tercer párrafos al artículo 1º; se reformó el artículo 2º; se derogó el párrafo primero del artículo 4º; y se adicionó un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.<sup>199</sup> De su contenido, hablaremos a continuación.

Primero. Respecto a la reforma al artículo 1º constitucional, particularmente interesa el contenido del tercer párrafo, relativo a la prohibición de la discriminación (en el segundo párrafo se establece la prohibición de la esclavitud en el territorio nacional, prevista en el artículo segundo antes de su reforma). De tal manera, en el párrafo tercero se establece lo siguiente:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Esta disposición normativa, que no se refiere únicamente a la discriminación de la que son o pueden ser objeto los indígenas, sino cualquier individuo, sirvió como argumento para disminuir las críticas a las distorsiones y omisiones de la reforma constitucional aprobada. Llegando al punto de considerar

---

<sup>199</sup> Los preceptos constitucionales que a continuación se citan para su análisis, han sido consultados en *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Instituto Federal Electoral, 2005, pp. 5 a 10, 21, y 126.

que valía por toda la reforma, intentando con ello, restar legitimidad a las voces que disentían del contenido del dictamen de reforma constitucional aprobado.

Segundo. Interesa especialmente, el contenido del artículo segundo, en donde se pretendió establecer todo lo relacionado con los derechos y la cultura indígenas. Sin embargo, como se podrá dar cuenta, el contenido de este artículo, limita y condiciona el ejercicio de los derechos que se pretenden “reconocer”, al punto de invalidarlos. En efecto, en el párrafo primero del artículo en cuestión se lee: “La Nación mexicana es única e indivisible”. ¿Única e indivisible? ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué se inicia con tal advertencia? ¿Acaso los pueblos indígenas han propuesto la fragmentación de la nación o incluso del Estado mexicano? De ninguna manera. Lo que los pueblos indígenas proponen es la construcción de una nueva relación con el Estado y la sociedad mexicana, en un marco pluricultural que permita, respete y garantice la convivencia de las diversas culturas y pueblos que conforman la sociedad mexicana. Entonces ¿qué se quiso decir con esto? No lo se.

Se sabe, en cambio, que la nación mexicana, decretada “única” e “indivisible” no existe; lo que existe, en todo caso, es sólo una idea de nación, la impuesta por el grupo hegemónico (política, económica y, si se acepta, culturalmente hablando). Pues en realidad, en el territorio mexicano, perviven y conviven una pluralidad de pueblos o naciones, con culturas diversas. Lo que permite hablar de una composición pluricultural de la sociedad mexicana, sustentada en los pueblos indígenas, es decir, en los pueblos originarios de estas tierras que hoy llamamos México.

Como puede observarse, la declaración contenida en este primer párrafo encierra una serie de temores y prejuicios; y sobre todo, un profundo desconocimiento del tema, de quienes aprobaron la reforma. Pero, esto es sólo el principio, con lo que se inicia; pues de este tipo de prejuicios malintencionados, esta colmada la reforma en su conjunto.

Tercero. En el párrafo segundo se advierte el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana sustentada en sus pueblos indígenas, y además, se señalan las características que deben reunir los grupos

indígenas para ser consideradas como “pueblos”. Asimismo, en el párrafo tercero, se establece un criterio para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Veamos:

[Párrafo segundo] La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Como se observa, además del reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana que, como se señaló anteriormente, ya se venía haciendo desde 1992 en el párrafo primero del artículo cuarto constitucional,<sup>200</sup> en este apartado se establecen algunas de las características que deben reunir las poblaciones indígenas para ser consideradas como pueblos, a saber: haber descendido de las poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y que conserven, en todo o en parte, sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Cabe señalar que tales características, con sus limitaciones, se fijaron atendiendo algunos de los principios contenidos en el Convenio 169 de la OIT.<sup>201</sup> No obstante, se dejaron fuera partes importantes del mismo que modificaron su alcance. Por ejemplo, en el Convenio 169 se habla de pueblos indígenas, considerados como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica del mismo, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales. En cambio, con la redacción del texto constitucional, se acotó la época histórica tomada en cuenta para

---

<sup>200</sup> “La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley. [...]”, Gámiz Parral, Máximo, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Comentada*, México, Noriega editores, 1995, p. 17.

<sup>201</sup> *Convenio 169 de la OIT*, artículo 1º, apartado 1.- El presente convenio se aplica a [...] inciso b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de *poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales* y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [las cursivas son mías].

determinar quienes son pueblos indígenas, pues, como se mencionó, mientras en el Convenio se hace referencia a que dicha ocupación fuese durante la conquista, la colonización o al fijarse las actuales fronteras estatales, en la reforma se habla únicamente de la colonización.

Por otra parte, en el párrafo tercero quedó establecido un criterio que serviría para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas, en los términos siguientes:

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

La “conciencia de identidad” o “auto-adscrición”, como también se le ha llamado, quiere decir, según López Barcenas, que una persona es indígena si acepta su pertenencia a un pueblo indígena, se identifica con su cultura, actúa conforme a esta y el pueblo indígena al que se adscribe la reconoce como integrante del mismo.<sup>202</sup> Con este principio, opina el mismo autor, se dejaron de lado todas aquellas discusiones sobre qué personas pueden ser consideradas indígenas y cómo se diferencian de las que no lo son. Pero, como se verá más adelante, aún con estas declaraciones, la nula voluntad política de los responsables de esta reforma, arrojó resultados nada alentadores sobre el futuro de las demandas indígenas.

Cuarto. En el párrafo cuarto se establecen las características que a juicio del legislador, debe reunir una comunidad para considerarla integrante de un pueblo indígena; entre otras: que formen una unidad social, económica y cultural; que se asienten en un territorio y elijan autoridades de acuerdo con sus “usos y costumbres”.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquéllas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

---

<sup>202</sup> López Barcenas, Francisco *et. al.*, *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, México, Ediciones Casa Vieja, 2ª ed., 2002, p. 18.

No obstante, las características señaladas en éste apartado resultan insuficientes y fuera de lugar. Pues, si la exigencia indígena se dirige al respeto del ejercicio de su autonomía, vale preguntar, entonces ¿con qué derecho los legisladores se atreven a establecer quienes y cómo se integrarán los pueblos indígenas? ¿Por qué imponer características que en todo caso correspondería establecer a los propios miembros de los pueblos y comunidades indígenas?

Por otra parte, que reconozcan autoridades propias de acuerdo con sus “usos y costumbres”, no es una expresión del todo acertada, y lejos de ayudar al galimatías legislativo, hace evidente el carácter despectivo utilizado para referirse a las normas y procedimientos que los indígenas tienen para elegir a sus autoridades. Esto es, a los sistemas normativos indígenas.

Quinto. A su vez, en el párrafo quinto, luego de las declaraciones contenidas en los cuatro párrafos que le preceden, se establecen dos preceptos normativos, uno referido al ámbito de ejercicio del derecho a la libre determinación y otro al reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, en los términos siguientes:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

En primer lugar, podemos decir que, no obstante, no les sea reconocido a los pueblos indígenas el derecho a la libre determinación, al prescribir que este derecho habrá de ejercerse en un “marco de autonomía” que asegure la “unidad nacional”, implícitamente se está reconociendo el mismo. Sin embargo, si el ejercicio del derecho a la libre determinación, reconocido por “gracia” de los legisladores a los indígenas, habrá de ejercerse “en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”, caben, entonces, nuevamente, las siguientes interrogantes: ¿cuál libre determinación? ¿Cuál unidad nacional, en una sociedad dividida en clases, en ricos y pobres? ¿Qué se quiso decir con todo

esto? No lo sabemos. Pero, lo que si podemos asegurar es que en su redacción intervinieron actores retrogradados, racistas e intolerantes, quienes hicieron gala de su desconocimiento sobre la demanda indígena e intentaron confundir a la sociedad mexicana no indígena sobre su alcance.<sup>203</sup> Puesto que en ningún momento los indígenas han propuesto su escisión del Estado mexicano o la fragmentación del mismo. ¿Por qué, entonces, hacer hincapié en esto? ¿Por qué desconfiar de los “más primeros” de los mexicanos?

Por otra parte, se dispone también que el “reconocimiento” de los pueblos y comunidades indígenas, es una facultad que corresponde a las legislaturas de las entidades federativas. Es decir, constitucionalmente se faculta a los órganos legislativos de cada entidad federativa para legislar en esta materia, en los siguientes términos: “El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas...”. Remitiendo, al ámbito local, una demanda de carácter nacional.

Como se observa, mientras en el segundo párrafo del artículo 2º se reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana, “sustentada en sus pueblos indígenas”, en este precepto normativo, se establece que el reconocimiento de los mismos, se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas. Lo cual, contravino lo suscrito en los ASA, en donde el compromiso fue “reconocer” a los pueblos indígenas en la Constitución y legislación nacional, como sujetos titulares del derecho a la libre determinación y la autonomía (nótese, no se habló de pueblos y comunidades indígenas, sólo de pueblos).<sup>204</sup> Compromiso que, a su vez, fue retomado en la propuesta de la Cocopa.

A este respecto, cabe preguntar ¿por qué no se reconoció en el texto constitucional a los pueblos indígenas y sólo se fijaron criterios para que lo hagan las legislaturas de los estados? ¿Acaso lo que se pretendió fue quitar el carácter

---

<sup>203</sup> En su momento, el presidente Zedillo, en su campaña personal contra las reformas, insistiría en que con éstas, se otorgarían buscan fueros y privilegios a los indígenas, lo cual se contraponía a la “igualdad” garantizada en la Constitución, Que estas, irremediamente conducirán al país a la “balcanización” y a su desintegración. Tanto en Xilitla, el 26 de marzo, como en San Pablo Totoltepec, el 12 de febrero, el presidente Zedillo manifestó una drástica oposición a la iniciativa de reformas presentada por la Cocopa.

<sup>204</sup> *Acuerdos... ob. cit.*, Documento 1, sección 3, punto 1 y Documento 2, sección II, punto 3.

nacional a las demandas indígenas? Por lo demás, obsérvese que la remisión al ámbito local, del reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, puede dar lugar a que cada entidad federativa lo realice en diverso grado. Más aún, si se toma en cuenta la posibilidad de que una comunidad o pueblo indígena, se encuentre asentado en varios estados. Con lo cual, se corre el riesgo de que los derechos de un mismo pueblo indígena, no sean reconocidos de la misma forma en cada una de las entidades federativas implicadas.

Como se ve, con esta disposición, se coarta la posibilidad de establecer reglas claras y generales para el “reconocimiento” constitucional de los pueblos indígenas, pues sólo se fijan criterios o principios para que su reconocimiento se realice en las constituciones de los estados. Pero, sin un reconocimiento expreso en la Constitución General. Podríamos decir, con sus salvedades, que se reconoce el derecho, pero no el sujeto titular del mismo. Lo cual, deja de lado lo acordado en San Andrés y se aparta de lo que al respecto se había establecido en la propuesta elaborada por la Cocopa.

Sexto. Después de establecer los “principios generales” que las legislaturas locales deberán tomar en cuenta para el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, y de haberles reconocido, implícitamente, el derecho a la libre determinación y a la autonomía, le sigue su reconocimiento expreso, y con ello, la regulación de los ámbitos en que podrán ejercerla. En efecto, el apartado A del artículo 2º inicia con la siguiente declaración:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: [...]

Es decir, se reconoce expresamente el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía. Además, se establece “para” qué podrán ejercer su autonomía. Pero, si lo que los “bondadosos” legisladores pretendieron reconocer aquí, fue el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, ¿por qué, entonces, restringir su ejercicio? A este respecto, valen las mismas interrogantes planteadas con antelación, ¿cuál libre determinación? Lo que los indígenas reclaman, es el

respeto a la facultad que tienen de darse sus propias normas. ¿Por qué, o mejor dicho, con qué derecho se les dice para qué pueden ser autónomos? ¿De qué autonomía estamos hablando, entonces?

Obsérvese, que ésta declaración donde se reconoce expresamente el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía, contenida en este apartado, no resulta suficiente, al menos no para su ejercicio. Pues, como se ve, el alcance del mismo, se encuentra supeditado al reconocimiento que se haga, en el ámbito local, del titular de dicho derecho. Lo cual, deja las cosas igual o peor de como estaban, pues ahora se reconoce expresamente el derecho, pero no al sujeto titular del mismo; un auténtico galimatías legislativo.

Séptimo. En efecto, en la fracción primera de este apartado se establece que los pueblos y comunidades indígenas ejercerán su autonomía para:

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

No obstante, que decidan “sus formas internas de convivencia”, en ejercicio o como parte de la autonomía que les ha sido reconocida, es una expresión muy vaga para expresar lo que realmente se negoció y a lo que el gobierno federal se comprometió con los pueblos indígenas. Esto es, a legislar sobre el derecho que los indígenas tienen de elegir a sus autoridades, decidir su forma de gobierno interna y la manera de organizarse política, social, económica y culturalmente, de acuerdo a sus propias normas en los ámbitos de su autonomía.<sup>205</sup>

Octavo. Asimismo, en la fracción segunda de este apartado, se establece que los pueblos y comunidades indígenas, en ejercicio de la autonomía que les ha sido reconocida podrán:

- II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e

---

<sup>205</sup> *Acuerdos, loc. cit.*, Documento 1, sección 3, punto 1 y Documento 2, sección V, inciso e).

integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

Como se observa, en la primera parte de esta fracción, se reconoce la facultad jurisdiccional de las autoridades indígenas, para resolver los conflictos internos de sus pueblos y comunidades, aplicando sus propios *sistemas normativos*. Textual: “sistemas normativos”. No obstante, en la segunda parte del mismo precepto normativo, cual si los indígenas fueran unos transgresores de la ley y de los derechos humanos, se establecen algunas condiciones para el ejercicio de dicha facultad, como la sujeción a los principios generales de la propia Constitución, el respeto a las garantías individuales, a los derechos humanos y, de manera especial, la dignidad e integridad de las mujeres.

Al respecto, llama la atención el énfasis puesto en esta disposición, en donde los legisladores, defensores acérrimos del estado de derecho, preocupados por salvaguardar el monopolio de “violencia legítima” a favor de los funcionarios del Estado mexicano, condicionaron el ejercicio de la facultad jurisdiccional de las autoridades indígenas, al respeto a las garantías y los derechos de los indígenas que se someten a la jurisdicción de sus propias autoridades, las elegidas de acuerdo con sus sistemas normativos. Pero ¿qué nos dicen de la violencia de la que son víctimas los indígenas y no indígenas por parte de las autoridades del Estado mexicano? ¿Acaso estas condiciones sólo valen para las autoridades indígenas? De ninguna manera. El respeto a las garantías individuales y a los derechos humanos debe ser una condición del actuar de cualquier autoridad, indígena y no indígena. por tanto, no se encuentra la razón para reiterarlo en tratándose de las autoridades indígenas.

Asimismo, en la tercera parte del mismo precepto normativo, se determina que será en una ley, hasta ahora inexistente, en donde se establecerán los “casos y procedimientos de validación por jueces o tribunales correspondientes”, de las resoluciones de las autoridades indígenas. Disposición normativa que difiere con lo establecido en la propuesta de la Cocopa. Según la cual, los “procedimientos, juicios y decisiones serían convalidados por las autoridades jurisdiccionales del

Estado”.<sup>206</sup> Como se observa, en el texto constitucional vigente se establece que “la ley” establecerá los casos y procedimientos de “validación”. En cambio, en la propuesta de la Cocopa se hablaba de “convalidación”, sin más, de los procedimientos, juicios y decisiones. No obstante, como se ve, en uno y otro caso, se habla de “validar” o “convalidar” las resoluciones emitidas por las autoridades de los pueblos indígenas. Con lo cual, se le está restando validez a las resoluciones y a los sistemas normativos indígenas. Poco vale, entonces, que en el texto constitucional se establezca la facultad de las autoridades indígenas para aplicar sus propios sistemas normativos, en la resolución de sus conflictos internos, si lo que resuelvan sus jueces será revisado, “validado o convalidado”, por los jueces del Estado mexicano.

Por lo demás, cabe señalar que ésta reivindicación indígena, de sus sistemas normativos, plasmada en este apartado con los límites y condiciones señaladas, proviene tanto de su especificidad cultural, como de la violación a sus derechos individuales. Lo cual demuestra que el Estado Mexicano ha sido incapaz de proporcionar seguridad y justicia a este sector de la sociedad, como a muchos otros. Por tanto, en el ejercicio de su jurisdicción, a través de la aplicación de sus sistemas normativos, los indígenas tienen la posibilidad de salvaguardar estos derechos.

Noveno. Otro ámbito en el que los indígenas podrán ejercer su autonomía, es el referente a su participación política, tanto para la elección de sus autoridades, como para el ejercicio de sus formas de gobierno interno, el cual quedó establecido en la fracción III del apartado A, en los términos siguientes:

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

---

<sup>206</sup> Artículo 4º, fracción II. Lo cual resultaba acorde con el compromiso asentado en los ASA, según el cual, mediante procedimientos simples, los juicios y decisiones de las autoridades indígenas, “serían convalidados” por las autoridades jurisdiccionales del Estado mexicano. *Acuerdos, loc. cit.*, Documento 1, sección 3, punto 3 y Documento 2, sección III, punto 2.

Al respecto, se debe considerar lo siguiente: si lo que se pretendió con esta disposición fue regular la participación de los indígenas en la elección de sus autoridades, hubiese bastado mencionar que lo realizarían de acuerdo con sus propias normas o sistemas normativos, como lo hacen. En lugar de establecer que dicha participación tiene que apegarse a normas, procedimientos y prácticas “tradicionales”, puesto que con dicha expresión, se genera una gran confusión, al no especificar qué se entenderá por éstas. Por lo demás, hubiese resultado mejor establecer que en los ámbitos de la autonomía indígena, la elección de autoridades y el ejercicio de las formas de gobierno indígenas, se haría de acuerdo con las normas y procedimientos establecidos por los indígenas, sin calificar si son tradicionales o no, tal y como se establecía en la propuesta de la Cocopa.<sup>207</sup>

Además, se exige garantizar “la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones”. Lo cual, vale para cualquier sociedad que se dice democrática, indígena y no indígena. Asimismo, se establece que el ejercicio de este derecho será en “un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados”. Aún y cuando no se especifica el sentido de esta declaración, resulta posible que tenga como objetivo evitar que los pueblos o comunidades indígenas, asentados en dos o más estados federados, puedan asociarse. So pena, de ser acusados de violentar los límites territoriales y la soberanía de éstos. Sin embargo, con tal señalamiento se pasó por alto la demanda indígena, vuelta compromiso, de promover la asociación de las comunidades indígenas en municipios con población mayoritariamente indígena, así como la de varios municipios, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas.<sup>208</sup>

Décimo. En la fracción IV se establece que en ejercicio de su autonomía, los pueblos y comunidades indígenas podrán:

---

<sup>207</sup> Artículo 4º, párrafo segundo, fracción III: “...Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano, para: ...Elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas en los ámbitos de su autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad.”

<sup>208</sup> *Acuerdos...ob. cit.*, Documento 1, sección 5, punto 2 y Documento 2, sección II, punto 4.

IV: Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y demás elementos que constituyan su cultura e identidad.

Es decir, se trata de una norma que permite a los pueblos y comunidades indígenas realizar acciones tendientes a fortalecer su identidad cultural, pero no se establece alguna obligación del gobierno mexicano para lograr dicho fin. “Si quieren seguir siendo indígenas, está bien, no nos oponemos (éste pudo haber sido el razonamiento de los legisladores), pero, entonces, que se les arreglen como puedan”.

Décimo primero. En la fracción V, más que establecer una facultad o derecho, se establece una obligación para los indígenas, en los términos siguientes:

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

A este respecto, cabe mencionar, en primer lugar que el concepto de hábitat resulta poco claro (entorno, medio ambiente, ecosistema, etc.), y en segundo lugar, independientemente de lo que signifique, si la conservación del hábitat y la preservación de la integridad de las tierras de los indígenas se hará en los términos establecidos en la misma Constitución, entonces, hubiese bastado con remitirse a la disposición en donde se regula este “derecho-obligación”, lo cual, incluso, podría realizarse aún sin haber establecido esta norma.

Décimo segundo. En la fracción VI se regula el ámbito de ejercicio de la autonomía indígena, en relación con el uso y disfrute de los recursos naturales, en los términos siguientes:

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquéllos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

En relación con lo anterior, interesa, particularmente, señalar lo que al respecto se proponía en la iniciativa de la Cocopa. En efecto, en tal iniciativa, se establecía que los pueblos indígenas tendrían el derecho a la libre determinación y como expresión de ésta a la autonomía, entre otras cosas, para:

V.-Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación;

Como se observa, entre uno y otro texto hay varias diferencias, no solo de redacción, sino también en su contenido. Por una parte, en la norma constitucional, se establece que los pueblos y comunidades indígenas pueden acceder al uso y disfrute “preferente” de los recursos naturales, ya no de sus “tierras y territorios”, sino, de los “lugares que habita u ocupan”. Además, nada se dice de si el acceso a estos será de manera colectiva, como se establecía en la propuesta de la Cocopa. Asimismo, si el uso y disfrute de recursos naturales es “preferente”, quiere decir que hay otros sujetos o individuos que también pueden acceder a estos. Con lo cual, se dejó de lado el reclamo indígena de “exclusividad” sobre aprovechamiento de los recursos naturales que se encuentran en sus “tierras y territorios”.

Por otra parte, los conceptos utilizados para referirse al espacio físico, en donde se encuentran los recursos naturales a los que los indígenas podrán acceder, de manera “preferente”, varían sustancialmente de uno a otro texto. Para empezar, en el texto constitucional no aparecen los términos de “tierras y territorios”, propuestos en la iniciativa de la Cocopa y en los ASA.<sup>209</sup> En su lugar, se lee que los indígenas podrán acceder al uso y disfrute preferente, de los recursos naturales de “los lugares que habitan y ocupan las comunidades”. Lo cual significó, la negación de los derechos territoriales de los indígenas, a la vez, se redujo el alcance de la autonomía reivindicada por éstos. No obstante lo anterior,

---

<sup>209</sup> “Territorio. Todo pueblo indígena se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza”. En *Acuerdos... ob. cit.*, Documento 2, sección II, punto 5, inciso a).

consideramos que lo fundamental para los indígenas, no es sólo el acceso a los recursos naturales, existentes sus tierras y/o territorios, sino, sobre todo, la constitucionalización del derecho de propiedad originaria sobre los mismos.

Además, por si todo lo anterior no hubiese sido suficiente para limitar, al punto de obstaculizar, el ejercicio de la autonomía indígena, ahora en su vertiente territorial y de aprovechamiento de los recursos naturales, se establece también que el acceso “preferente a los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades”, se permitirá siempre y cuando, se dejen a salvo aquellos recursos que corresponden a las “áreas estratégicas” determinadas en la propia Constitución: correos, telégrafos y radiotelegrafía; petróleo y los demás hidrocarburos; petroquímica básica; minerales radiactivos y generación de energía nuclear; electricidad y demás actividades que se señalen en las leyes que al respecto expida el Congreso de la Unión.<sup>210</sup>

La propuesta de la Cocopa, en este punto particular, tampoco ayudaba mucho; ya que, para impedir que los indígenas dispusieran de los recursos naturales presentes en sus territorios, se establecía como salvedad aquellos recursos “cuyo dominio directo corresponde a la Nación”.<sup>211</sup> Por tanto, valdría preguntar ¿qué se les esta dejando a los indígenas? Ahora resulta que los propietarios originarios del territorio que hoy llamamos México, no pueden disponer de los recursos naturales de sus propias tierras, que no tienen derecho a casi nada, si no es que a nada.

---

<sup>210</sup> Artículo 28. En los Estados Unidos Mexicanos quedan prohibidos los monopolios, las prácticas monopólicas, los estancos y las exenciones de impuestos en los términos y condiciones que fijan las leyes. [...] No constituirán monopolios las funciones que el Estado ejerza de manera exclusiva en las siguientes **áreas estratégicas**: correos, telégrafos y radiotelegrafía; petróleo y los demás hidrocarburos; petroquímica básica; minerales radiactivos y generación de energía nuclear; electricidad y las actividades que expresamente señalen las leyes que expida el Congreso de la Unión. [...]

<sup>211</sup> Artículo 27. La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponden originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada. [...] Corresponde a la Nación el **dominio directo de todos los recursos naturales** de la plataforma continental y los zócalos submarinos de las islas; de todos los minerales o sustancias que en vetas, mantos, masas o yacimientos, constituyan depósitos cuya naturaleza sea distinta de los componentes de los terrenos, tales como los minerales de los que se extraigan metales y metaloides utilizados en la industria; los yacimientos de piedras preciosas, de sal de gema y las salinas formadas directamente por las aguas marinas; los productos derivados de la descomposición de las rocas, cuando su explotación necesite trabajos subterráneos; los yacimientos minerales u orgánicos de materias susceptibles de ser utilizadas como fertilizantes; los combustibles minerales sólidos; el petróleo y todos los carburos de hidrógeno sólidos, líquidos o gaseosos; y el espacio situado sobre el territorio nacional, en la extensión y términos que fije el derecho internacional.

Décimo tercero. En la fracción VII se regula lo relativo a la participación política de los indígenas en el ámbito municipal, en los términos siguientes:

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

Es decir, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de los indígenas, en los municipios con población indígena, podrán elegir representantes ante los ayuntamientos de conformidad con sus tradiciones y normas, remitiendo a las constituciones y leyes de las entidades federativas la regulación del ejercicio de esta facultad. Sin embargo, cabe mencionar que esto es lo que hacen todos los ciudadanos, es decir, eligen representantes. Entonces, ¿cuál fue lo novedoso del asunto? Por lo demás, la expresión “en los municipios con población indígena”, permite deducir que se refiere a municipios en donde los indígenas son numéricamente inferiores al resto de la población y, por tanto, podrán únicamente elegir representantes ante los ayuntamientos, pues si fueran mayoría, no operaría este supuesto, sino el establecido en la fracción III, en el cual se regula la posibilidad de que elijan a sus propias autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno interno.<sup>212</sup>

Por otra parte, ya ocupados del tema de la participación y representación política de los indígenas, pasemos a analizar lo concerniente a estas consideraciones, tanto en el ámbito local, como en el nacional. A este respecto, cabe mencionar que mientras en la propuesta de la Cocopa se establecían

---

<sup>212</sup> Por otra parte, en la iniciativa de la Cocopa se contemplaba una importante reforma al artículo 115 constitucional, en donde se establecía la forma de participación de los indígenas en el ámbito municipal, en los términos siguientes: a) los ayuntamientos permitirían la participación de los núcleos de población indígena, ubicados dentro de la circunscripción municipal, en la elaboración de los planes de desarrollo municipal y en los programas que de ellos se deriven, (fracción V); b) se respetará el ejercicio de la libre determinación en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas (fracción IX); c) en los municipios, comunidades, organismos auxiliares del ayuntamiento e instancias afines que asuman su pertenencia a un pueblo indígena, se reconocerá a sus habitantes el derecho para que definan, de acuerdo a sus prácticas políticas propias de la tradición de cada uno de ellos, los procedimientos para la elección de sus autoridades o representantes y para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno (fracción X); y d) las legislaturas de los estados, previa consulta a las comunidades involucradas, podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentados los pueblos indígenas (último párrafo).

criterios claros, para garantizar dicha participación y representación en ambos niveles de gobierno, en el dictamen de reforma aprobado, se dejaron de lado estos aspectos. En efecto, en la propuesta de la Cocopa, artículos 53 y 116, se establecía la obligación de tomar en cuenta, para establecimiento de los distritos y circunscripciones electorales, la ubicación y distribución geográfica de los pueblos indígenas, a fin de garantizar su representación política nacional y local, respectivamente.<sup>213</sup> Mientras, en el dictamen de reforma aprobado, dichas cuestiones quedaron contempladas en un artículo transitorio, en los términos siguientes:

Artículo tercero. Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales deberá tomarse en consideración, cuando sea factible, la ubicación de los pueblos y comunidades indígenas, a fin de propiciar su participación

Como se ve, en lugar de promover una reforma constitucional profunda, que abriera la posibilidad de garantizar la representación y participación de los indígenas en las instancias de representación política nacional y local, los legisladores evadieron su responsabilidad, postergando los cambios necesarios para “cuando sea factible”, prevaleciendo así, una gran incertidumbre sobre el futuro de estas demandas, pues no sabemos quién determinará la factibilidad, o no, de realizar cambios. Lo que si sabemos, es que hasta el día de hoy, las autoridades facultadas para establecer la demarcación territorial de los distritos y circunscripciones electorales, no han considerado «factible» algún cambio en su delimitación, ni mucho menos han tomado en cuenta la ubicación de los pueblos indígenas para dicho efecto. ¿O es que no han tenido voluntad de hacerlo? Como sea, lo que es un hecho es que los indígenas, en aspectos tan elementales como este, siguen siendo ignorados.

---

<sup>213</sup> Artículo 53. [...] Para establecer la demarcación territorial de los distritos uninominales y las circunscripciones electorales plurinominales, deberá tomarse en cuenta la ubicación de los pueblos indígenas, a fin de asegurar su participación y representación políticas en el ámbito nacional [...]. Artículo 116. [...] Para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados por el principio de mayoría relativa, los distritos electorales deberán ajustarse conforme a la distribución geográfica de dichos pueblos.

Décimo cuarto. Otro de los compromisos asentados en los ASA, consiste en garantizar el acceso pleno a la jurisdicción del Estado mexicano.<sup>214</sup> Al respecto en la fracción VIII, se establece lo siguiente:

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Al respecto, cabe mencionar que el acceso a la jurisdicción del Estado mexicano, así como a la administración de justicia por los funcionarios del mismo, es una garantía de todos los mexicanos, indígenas y no indígenas. Pero, tratándose de asuntos en los que estén involucrados indígenas, particularmente interesa la forma en que se va a garantizar este derecho. Al respecto, en dicho precepto normativo, se establece que en esos casos, para garantizar este derecho, deben tomarse en cuenta sus “costumbres y especificidades culturales”.

No obstante, si lo que se pretendía era garantizar el acceso pleno de los indígenas a la justicia que imparten funcionarios del Estado mexicano, ¿por qué no se empezó por llamar a las cosas por su nombre? Puesto que, los términos “costumbre y especificidades culturales” nada dicen, en nada ayudan, a menos que por éstos se quiera hacer referencia a los sistemas normativos indígenas.

Por otra parte, en la misma disposición normativa se dice que los indígenas tienen derecho a ser asistidos en todo tiempo, es decir, en todos los procedimientos judiciales en los que sean parte, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura. Al respecto, conviene hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, no queda del todo claro a quién corresponde brindar esta asistencia, es decir, contrario a lo establecido en el texto

---

<sup>214</sup> Compromiso que sería recogido por la Cocopa en los términos siguientes: “Para garantizar el acceso pleno de los pueblos indígenas a la jurisdicción del Estado, en todos los juicios y procedimientos que involucren individual y colectivamente a indígenas, se tomarán en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tendrán en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores, particulares o de oficio, que tengan conocimiento de sus lenguas y culturas [párrafo sexto, artículo 4º]”.

de la Cocopa, en este precepto normativo no se especifica si la misma será particular o de oficio. Pero, en todo caso, no se encuentra alguna razón para que dicha asistencia no sea de oficio, es decir, sea obligación del estado brindarla, y garantizar con ello el pleno acceso a su jurisdicción. En segundo lugar, aún y cuando no se especifica si la asistencia de defensores será o no de oficio, y si como ya se dijo, no hay alguna objeción para que dicha asistencia sea de oficio, entonces, tal derecho es uno consignado para todos los mexicanos en la fracción IX del artículo 20 constitucional, como garantía del inculpado en los procesos del orden penal, pero aquí se amplía para todos los casos. Por lo demás, lo único relevante que pudiera contener este precepto normativo, es la parte que dispone acerca del conocimiento que deben tener, tanto intérpretes como defensores, de la lengua y la cultura indígenas. No obstante, ¿sería justo, o mejor dicho, contribuiría a garantizar el acceso a la jurisdicción del Estado, que es lo que se pretende normar, el hecho de que se designen o nombren intérpretes o defensores que desconozcan la lengua y la cultura de la persona que pretenden asistir? No. No sería justo, pues ello no contribuiría a garantizar el acceso pleno, de los indígenas, a la jurisdicción del Estado mexicano. Entonces resulta evidente que tales defensores tendrán que ser peritos en la materia, es decir, deberán de conocer la lengua y la cultura de la persona a la que brindarán asistencia.

Décimo quinto. Finalmente, en el último párrafo del apartado A, se determina que corresponderá a las legislaturas de cada entidad federativa, establecer las características de la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, así como las normas para reconocer a las comunidades indígenas como entidades de interés público; a saber:

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

Lo anterior significa la remisión, al ámbito local, de la regulación de los aspectos que se venían contemplando en este apartado, acotando con ello aún

más el alcance de la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, pues ahora será en las constituciones y leyes de las entidades federativas, en donde quedaran reconocidos estos derechos, es decir, serán las legislaturas de los estados las que determinarán como, donde, cuándo y para qué serán autónomos los pueblos y comunidades indígenas, eliminado así, la posibilidad de que las demandas indígenas queden consagradas como garantías de carácter constitucional. Con lo cual, se dejan las cosas igual o peor de lo que ya estaban, pues con este precepto normativo se acotan todos los “derechos” que se venían contemplando en las anteriores disposiciones, al restarles el carácter de preceptos constitucionales y dejarlos supeditados a lo que al respecto se disponga en el ámbito local. En suma, como se podrá dar cuenta, no se reconoce el derecho, ni tampoco al sujeto titular del mismo, pues uno y otro se encuentran supeditados a lo que se disponga en las constituciones y leyes de las entidades federativas.

Además, con esta disposición, se anula la posibilidad de reconocer a los pueblos y comunidades indígenas, como sujetos o entidades de derecho, tal y como había quedado asentado en lo ASA y en la propuesta de la Cocopa. En efecto, el nuevo marco jurídico propuesto en San Andrés, incluía el reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como “entidades de derecho público”, además del derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como la posibilidad de asociación de varios municipios, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. A su vez la propuesta original de la Cocopa recogía estos compromisos en la fracción IX del artículo 115 constitucional, en los términos siguientes:

Se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa. Las comunidades indígenas como entidades de derecho público y los municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena tendrán la facultad de asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones. [...]

Por otra parte, en el texto constitucional, en lugar de reconocer a las comunidades como sujetos o entidades de derecho público, se determina que será

en las Constituciones y leyes de las entidades federativas en donde se establecerán las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como “entidades de interés público”. Como se observa, el uso de las palabras resulta determinante. Hablar de las comunidades como “sujetos de derecho”, significa propiciar su participación en las diversas instancias de representación política, para que sean actores fundamentales de las decisiones que afectan su vida. En cambio, al considerar a las comunidades indígenas como “entidades de interés público”, es darles un trato similar al de los Partidos Políticos, relegándolas al papel de receptoras de políticas públicas, es decir, en objetos de protección, no así en sujetos de derecho. Ambas categorías muy distintas entre sí, como claramente se ve.

Por lo que respecta a los distintos ámbitos y niveles en que los pueblos indígenas harán valer su autonomía, así como al derecho de asociación de comunidades indígenas y municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena, se observa claramente, la limitación de este derecho, sólo al ámbito municipal. Ámbito de autonomía contrapuesto a la demanda indígena. En San Andrés se habló de respetar lo distintos ámbitos en que los indígenas decidieran hacer efectiva su autonomía: comunal, municipal, e incluso, regional. En cambio, en el último párrafo del artículo 115 constitucional se establece lo siguiente: “las comunidades indígenas dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse, en los términos y para los efectos que prevenga la ley”.

Décimo sexto. Finalmente, el artículo 2º constitucional incluye un apartado B, en donde se establecen las bases para el desarrollo de lo que podemos llamar un programa de gobierno, políticas de Estado, en sus tres niveles, en los términos siguientes:

La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Asimismo, se establecen diversos programas que la Federación, los estados y los municipios deberán desarrollar “para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas”. Entre estas acciones y/o políticas de gobierno se encuentran las siguientes: a) impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos; b) garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacidad productiva y la educación media superior y superior, así como, establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles; c) asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional; d) mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos; e) propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a proyectos productivos y el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con su comunidad; f) extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades y establecer las condiciones para que pueblos y comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación; g) apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos; h) establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; i) consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales. Se establece, además, que para efecto de garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas, la Cámara de diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, establecerán, en los presupuestos de egresos que aprueben, las partidas específicas destinadas al

cumplimiento de estas obligaciones, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.<sup>215</sup>

Como se ve, salvo quizás el último de los incisos mencionados, más allá de consistir en preceptos normativos constitucionales, en donde se establecen derechos y obligaciones, bien podrían ser considerados como promesas de campaña de algún candidato a ocupar un puesto de elección popular. Pues dichas acciones y programas, corresponden más a políticas de gobierno, que a garantías constitucionales. Es decir, al poner énfasis en tales rubros, se enfatizan también las prácticas o políticas asistencialistas, propias de un régimen paternalista que considera a los indígenas como no aptos, como menores que requieren la intervención permanente del Estado. Con lo cual, se insiste en considerarlos como entes de interés público u objetos de protección, y no como sujetos capaces de solucionar sus problemas, de acuerdo con sus propios sistemas de organización política, económica, social y cultural, en pleno ejercicio de su autonomía. Se continúa tratando a los pueblos indígenas como objetos y no como sujetos de derecho.

Finalmente, además de pueblos y comunidades indígenas, en el último párrafo del artículo segundo, se habla de la “comunidad equiparable” a los pueblos y comunidades indígenas, la cual tendrá los mismos derechos que aquellos.

Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.

¿Cómo una comunidad que no forma parte de un pueblo indígena podría equipararse a las comunidades indígenas? ¿Si lo que las distingue, según prevé la misma Constitución, es precisamente su existencia previa a la formación del Estado, su continuidad histórica desde la colonización y su autoadscripción a un pueblo indígena? ¿Cómo una comunidad que no reúne estas características puede equipararse a aquellas? Como se ve, la redacción y el propósito de este precepto no son claros.

---

<sup>215</sup> Fracciones I a IX, respectivamente, y penúltimo párrafo del apartado B, artículo 2º constitucional.

Por lo demás, después de este extenso comentario de cada uno de los preceptos constitucionales, producto de la reforma constitucional en cuestión, conviene hacer algunas observaciones generales.

Primera. La autonomía constituye, una legítima demanda de los indígenas, contra el poder. Se habló de “reconocimiento” del derecho, de pueblos y comunidades indígenas, a la libre determinación y, como consecuencia, del “otorgamiento” de autonomía. Lo cual es un contrasentido. Si alguien reconoce el derecho y, como consecuencia, otorga autonomía, entonces, no hay ni autodeterminación, ni autonomía. Pues, quien reconoce el derecho, determina a aquél a quien le da el derecho. Eso es lo que precisamente sucedió. Ahora, pueblos y comunidades indígenas, tienen “autonomía”, como consecuencia, del derecho de libre determinación que les fue “reconocido”. Es decir, no tienen ni una, ni otra cosa.

Segunda. Etimológicamente autonomía significa: darse sus propias normas (*autos*: uno mismo y *nomos*: norma). Lo que vemos en el texto constitucional, es una serie de disposiciones que determinan, condicionan, la autonomía indígena. Esto es, como se ha dicho, restringen su ejercicio, al punto de invalidarla.

Tercera. Resulta difícil, si no imposible, poder hablar, después de este galimatías legislativo, de autonomía, como la facultad que alguien tiene de darse sus propias normas. Esto, porque ahora los indígenas deberán sujetarse a los términos y condiciones establecidos en el apartado A del artículo 2º constitucional que se analiza.

Cuarta. Todo lo expuesto hace necesario revisar la viabilidad de una autonomía con las características analizadas. Pero sobre todo, revisar si la discusión debe seguir enfrascada en el “reconocimiento” de la autonomía, o habría que explorar otras alternativas que conduzcan a replantear los términos del debate y, por ende, la autonomía misma. De esto, justamente, nos encargaremos en el capítulo siguiente.

## Capítulo cuarto

# REPLANTEAMIENTO CONSTITUCIONAL DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL ESTADO MEXICANO

### 4.1. Autonomía y soberanía: una aproximación desde la Crítica Jurídica

Luego de que los indígenas del EZLN plantearon como demanda central de su lucha la autonomía de sus pueblos, y esta fuese secundada por indígenas de todo el país, se suscitaron una serie de declaraciones y afirmaciones sobre el contenido de esta demanda del sector indígena. Una de tantas, representativa en lo fundamental, es la que provino del ámbito gubernamental y puede resumirse en la siguiente formulación: la autonomía pone en riesgo la unidad nacional y vulnera la soberanía del Estado mexicano.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Esto se puede corroborar, por una parte, en las observaciones hechas, en su momento, por el gobierno de Ernesto Zedillo, a la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Cocopa (“Observaciones del Gobierno Federal a la iniciativa de la COCOPA sobre Derechos y Cultura Indígena”, febrero de 1998) y, por otra parte, en la exposición de motivos de la iniciativa de reforma constitucional en materia indígena, presentada al Senado de la República por el entonces presidente, Vicente Fox, el 5 de diciembre de 2000). En dichas observaciones, por ejemplo, se hacía manifiesta la preocupación de que en la mencionada propuesta no se hacía referencia a los principios de “unidad nacional, soberanía nacional, interés nacional y público”, entre otros. En la exposición de motivos a la iniciativa de reforma constitucional, quedarían expresados los mismos argumentos. Se hablo, insistentemente, en salvaguardar la unidad nacional y evitar el menoscabo de la soberanía nacional, empleando frases como las siguientes: “...la propuesta de la Cocopa debe analizarse a la luz del principio básico sobre el que se sustenta todo Estado: **la unidad nacional...** la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas... se propone sin menoscabo de la **soberanía nacional...** **La libre determinación no debe ser un elemento constitutivo para la creación de un Estado dentro del Estado mexicano.** La nación mexicana tiene una composición pluricultural, pero **un sólo estado nacional soberano:**

Desde entonces, quedarían planteadas las siguientes interrogantes: la demanda indígena ¿alienta la fragmentación “nacional”? La autonomía, ¿viola la soberanía del estado mexicano? Sin embargo, antes de aportar alguna reflexión a estos cuestionamientos, los personeros del Estado mexicano iniciaron una campaña de hostigamiento y represión en contra de los indígenas rebeldes. Su argumento, no permitir la violación de la «soberanía nacional».

Ante la polémica generada, los indígenas, insistiendo en su demanda, respondieron: no queremos soberanía, solamente autonomía.<sup>217</sup> Lo cual, como se verá, significó una renuncia, en aras de la paz, a su identidad propia, a una soberanía que indudablemente tienen, pero que decidieron dejar de lado. Por lo demás ¿qué puede significar, para indígenas y para no indígenas, estas dos palabras? Es decir ¿está suficientemente claro lo que cada una implica? Sobre todo, la autonomía reivindicada por los indígenas ¿viola la soberanía del Estado mexicano?

Tratar de responder estos cuestionamientos, es el objetivo de este apartado, para lograrlo, he recurrido a los trabajos de Óscar Correas,<sup>218</sup> en donde el autor, ha vertido sus reflexiones y sentado las bases de una disciplina que se vuelve imprescindible para el tratamiento de un tema como el que nos ocupa: la *Crítica Jurídica*. Reflexiones, a partir de las cuales, hemos guiado las nuestras, en un intento de contribuir, desde una posición crítica, a la discusión sobre la legitimidad, alcance y contenido de la demanda indígena. De esta manera, será desde la *Crítica Jurídica*, de donde hemos de advertir los usos ideológicos o políticos de estas dos palabras: soberanía y autonomía.

Como se ve, traer a cuenta el tópico soberanía, a la discusión sobre el alcance y contenido de la autonomía indígena genera muchas reacciones, sobre todo de alerta, de quienes, desde una Teoría del Estado y del Derecho útiles al poder, cuando no desde ignorancias, consideran que la autonomía indígena pone

---

el Estado mexicano...” [las negritas son mías].

<sup>217</sup> Así lo expresarían en los llamados *Compromisos por una paz digna*: “Como pueblo indígena que somos, que nos dejen organizarnos, y gobernarnos con autonomía propia, porque ya no queremos ser sometidos a la voluntad de los poderosos nacionales y extranjeros [punto décimo sexto]”, en *La Jornada*, “Perfil de la Jornada” (suplemento), marzo 3, 1994.

<sup>218</sup> *Sociología del Derecho y Crítica Jurídica*, México, Fontamara, 1998; *Crítica de la ideología jurídica. Un ensayo sociosemiológico*, México, CEIICH/UNAM-Ediciones Coyoacán, 2ª ed., 2005.

en riesgo la “unidad nacional”, entendida en forma homogénea, y violenta el elemento central sobre el que se erige el Estado moderno: la soberanía.

En vista de lo anterior, resultará conveniente orientar el estudio de esas dos ideas, autonomía y soberanía, confrontando y diferenciando sus significados para obtener conceptos claros y precisos que cimienten nuestra propuesta: el replanteamiento constitucional de la autonomía indígena.

#### **4.1.1. Soberanía y poder**

La soberanía, en tanto idea política, tiene su historia. Agotarla aquí no es el objetivo que nos hemos planteado. Por tanto, sin adentrarnos a un arriesgado análisis histórico sobre esta idea, bastará con retomar la concepción tradicional que de la misma se tiene: “soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república.”<sup>219</sup> Es absoluto, porque no está sometido a leyes, por cuanto es creador o productor de las mismas, y tal producción la realiza sin consentimiento o autorización de otro poder, porque si requiere el consentimiento de algún otro, entonces, dejaría de ser soberano.

Este concepto de soberanía, no contribuye a resolver el cuestionamiento de inicio, es decir, si la autonomía indígena viola la soberanía del Estado –el mexicano en este caso. Muy por el contrario, hace que la palabra soberanía se vuelva confusa, cubriendo de ambigüedad su significado, más aún si con ésta se quiere expresar el poder que existe o rige en una “república” (siempre y cuando, por esta última palabra se entienda la forma jurídico-política de organización identificada con el también ambiguo concepto de Estado).

Entonces, si soberanía quiere decir poder ¿qué debemos entender por esta otra palabra? Como se observa, soberanía y poder son dos palabras que, así como se presentan, resultan ser tan confusas, como ambiguas. Por tanto, en el intento de lograr significados claros y precisos de estas dos palabras, recurriremos al método utilizado por Óscar Correas. Para este autor, dichas palabras, pueden

---

<sup>219</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la República* (Libro primero, Capítulo VIII: de la Soberanía), España, Tecnos, 2006.

ser consideradas o utilizadas al menos en dos sentidos: jurídico y sociológico. Iniciemos con la palabra poder.

De acuerdo con Correas, poder, en sentido jurídico, remite a las normas de un orden o sistema normativo: si una norma autoriza a un individuo a producir determinada conducta, decimos que tiene el poder de hacerlo.<sup>220</sup> Es decir, alguien puede desplegar determinada conducta, si una norma se lo autoriza. Con lo cual se quiere decir que tiene el poder de hacer algo, porque una norma se lo otorga. Por ejemplo, un funcionario de un sistema puede o tiene el poder de dictar normas, porque otra norma superior del mismo sistema así lo autoriza. Entonces, los ciudadanos deberán, so pena de ser sancionados, conducirse de acuerdo con las normas dictadas por el funcionario que, por estar autorizado, tiene el poder de producirlas.

En cambio, en sentido sociológico, la palabra poder se utiliza para referir el hecho de que alguien logra que otros hagan o dejen de hacer algo. Es decir, sociológicamente hablando, “poder” consiste en lograr que otro u otros produzcan determinadas conductas. Sin embargo, como lo hace notar el propio autor, aquí no se juzga la juridicidad o legalidad del poder, puesto que se trata éste de un concepto sociológico.<sup>221</sup> No se pregunta por la norma que autoriza a ese alguien a dictar otras normas, a través de las cuales determinará la conducta de otros, ya que, independientemente de la existencia de una norma que así lo autorice, puede suceder que aún sin estar autorizado a producirlas, es decir, sin tener, desde el punto de vista jurídico el poder de dictarlas, logra su propósito: hacer que otros hagan algo o, lo que es lo mismo, consigue ser obedecido. En este sentido, poder se refiere a la fuerza física utilizada por alguien para lograr un objetivo: lograr que ciertos individuos produzcan determinadas conductas y no otras.

Conforme con lo descrito, poder quiere decir, entonces: determinar la conducta de otro u otros. Si el poder es ejercido conforme con una norma, o un sistema normativo, que autoriza a quien lo ejerce a producir normas, con las cuales determina la conducta de otros, este será desde el punto de vista jurídico,

---

<sup>220</sup> Correas, Óscar, “Soberanía y autonomía”, en Correas, Oscar (coordinador), *Derecho Indígena mexicano*, Tomo I, México, CEIICH/UNAM-Ediciones Coyoacán, 2007, p. 320.

<sup>221</sup> *Ídem*.

un poder legal o legalizado, porque esta sustentado en normas. De lo contrario, será un poder ilegal, pero ello no impide que desde el punto de vista sociológico, deje de ser poder. Es decir, en sentido jurídico, alguien tiene poder si existe una norma que le autorice producir otras normas. Pero, si quien ejerce el poder, no se encuentra autorizado y, aún así, dicta normas con las cuales logra determinar la conducta de otros, es decir, consigue ser obedecido, entonces, ese alguien también detenta poder, pero solamente en sentido sociológico.

#### **4.1.2. Soberanía, entre la Sociología y el derecho**

Así como la palabra “poder” puede ser analizada desde los dos sentidos, jurídico y sociológico, la palabra soberanía, también puede ser considerada o analizada en ambos sentidos. En sentido jurídico, la soberanía, de acuerdo con Correas, remite a la cuestión de saber si las normas son producidas y aplicadas por los individuos autorizados para ello, por otra norma superior del mismo sistema. Quienes, en todo caso, no serían unos individuos cualesquiera, sino, funcionarios del sistema normativo de que se trate. Por ejemplo, si se tratare del mexicano, lo que se buscaría responder es si las normas o leyes mexicanas, son producidas y aplicadas, por los funcionarios autorizados por la norma suprema del sistema jurídico mexicano, también llamada Constitución Política. De no ser así, es decir, si en determinado sistema normativo, las normas son producidas y/o aplicadas por funcionarios de otro sistema normativo, entonces, dicha producción normativa carecía, en sentido jurídico, de soberanía. Sin embargo, puede suceder que las normas de un sistema, aún siendo producidas por los individuos autorizados para ello, es decir, por los funcionarios de ese sistema, respondan a poderes o intereses ajenos al sistema, por ejemplo, al poder económico del capital internacional. Lo cual, guarda relación con el sentido sociológico del término.

En sentido sociológico, soberanía, de acuerdo con el autor, es una idea que sirve para determinar el grado de libertad e independencia, con que actúan los funcionarios de un sistema normativo al momento de producir normas.<sup>222</sup> Es decir,

---

<sup>222</sup> Correas, Óscar, “Soberanía y autonomía”, en Correas, Oscar (coordinador), *Derecho Indígena mexicano I*, ob. cit., p. 317.

sociológicamente hablando, la soberanía sirve para cuestionar el desempeño de los funcionarios de un sistema. Lo que se busca, es saber si los funcionarios de un sistema producen normas sin la influencia de poderes sociológicos extraños a este, o si, por el contrario, el contenido de las normas producidas es sugerido, o impuesto, por dichos poderes. Si las normas son producidas exclusivamente, por los funcionarios del sistema, de manera libre e independiente, hablamos de normas producidas soberanamente, tanto en sentido jurídico como sociológico. En cambio, si el “contenido de las normas”, aún siendo producidas por quienes están autorizados, se encuentra determinado por fuerzas o poderes extraños al sistema, podemos decir que las normas están siendo producidas en ausencia de soberanía, desde el punto de vista sociológico.

Como se observa, la soberanía, en sentido sociológico, se utiliza para hablar del contenido de las normas. Lo que se busca, es saber si el contenido de las normas, dictadas por los individuos autorizados –funcionarios–, fue libre e independientemente decidido por estos.

Para la Sociología la cuestión ha sido siempre saber si los funcionarios producen normas conforme con cierta manera de ver, o de creer, cómo es necesario que los demás se conduzcan, o si, por el contrario, lo hacen “determinados” por las relaciones sociales. La solución parece ser que la autoridad produce un discurso normativo [normas] conforme con sus ideas, pero sus ideas no provienen de alguna fuente innata o revelada, sino que son generadas en un contexto cultural, cuya explicación se encuentra en las relaciones sociales.<sup>223</sup>

Es decir, de acuerdo con Correas, la explicación del contenido de las normas, “que las conductas modalizadas deben ser unas y no otras”, debe buscarse en las “relaciones sociales”, las cuales constituyen la causa del contenido de las normas.<sup>224</sup> Esto es, que la realidad social determina, es la causa,

---

<sup>223</sup> Correas, Óscar, *Crítica de la ideología Jurídica*, ob. cit., pp. 221-222.

<sup>224</sup> “El marxismo le llamó a esto determinación de la superestructura por la base económica. La idea, muy general por cierto, es que algo, denominado a veces base económica, otras veces relaciones sociales de producción, es «determinante» del contenido de las normas. [...] Para una Sociología Jurídica de inspiración marxista, la pregunta puede ser si lo que el marxismo llamó determinación equivale a causa, y la respuesta debe ser afirmativa.” *Ibidem*, pp. 222-223.

del contenido de las normas; el ser así y no de otra manera del derecho. El problema sociológico consiste, entonces, en saber por qué existe ese contenido y no otro.<sup>225</sup> Lo cual implica aceptar, en primer lugar, que las normas tienen causas y que estas son de orden social, es decir, que están “determinadas” por las “relaciones sociales” y; en segundo lugar, que es precisamente en éstas, en las relaciones sociales, en donde podemos encontrar la causa de que las normas “digan eso que dicen y no otra cosa cualquiera”.

Como se observa, soberanía, en sentido sociológico, es una idea que va a permitir explicar cuáles fueron las “causas” que condujeron a los legisladores a producir ciertas normas. Es decir, lo que se indaga desde el punto de vista sociológico, son las causas de que las normas digan eso que dicen y no otra cosa; se pregunta por su contenido. Causa y contenido que, como se ha dicho, esta determinado por las relaciones sociales.<sup>226</sup>

Soberanía es, entonces, una idea que se utiliza, o sirve, para saber, en primer lugar, si las normas de un sistema, son producidas, exclusivamente, por los individuos autorizados por el mismo sistema –soberanía en sentido jurídico–; y en segundo lugar, si su contenido fue libre e independiente decidido por los funcionarios del sistema de que se trate –soberanía en sentido sociológico–.

Si el contenido de las normas fue determinado, sugerido o impuesto por poderes extraños al sistema normativo de que se trate, estamos ante la presencia de normas producidas en ausencia de soberanía, desde el punto de vista sociológico. Si las normas las dictan los funcionarios de un sistema normativo y el contenido de estas fue libre e independientemente decidido, es decir, sin ninguna injerencia extraña, entonces, se trata de normas producidas soberanamente, tanto en sentido jurídico, como sociológico.

---

<sup>225</sup> *Ídem.*

<sup>226</sup> Las causas de las normas son, de acuerdo con Correas, el objeto propio de la Sociología y la Crítica Jurídicas: “El cometido de la Sociología Jurídica es éste: someter la explicación de las normas a la causalidad que se supone instalada en las relaciones sociales, a las cuales se adjudica la fuerza suficiente para explicar las normas. La Crítica Jurídica comparte [también] este supuesto.” Correas, Óscar, *Crítica de la ideología Jurídica*, ob. cit., p. 221.

#### 4.1.3. La soberanía como discurso o ideología de legitimación del poder.

Soberanía, como ya se menciono, es una palabra que se utiliza para referir el poder que existe en un territorio y para ciertos individuos. Con lo cual se quiere decir que hay alguien que ejerce poder, es decir, que produce o dicta normas obligatorias para ese territorio y para esos individuos, determinando así, lo que se puede y lo que no se puede hacer. En este sentido, de acuerdo con Correas, la idea de soberanía, relacionada con el concepto de poder, conduce a la idea de que, quien tiene el poder, es el soberano.<sup>227</sup> Pero, entonces ¿qué sentido adquiere aquí la palabra poder? ¿Jurídico o sociológico? Al respecto, dice Correas, que si el soberano, efectivamente tiene y ejerce poder, porque dicta normas, a través de las cuales determina la conducta de otros, éste será, mientras no tengamos elementos para decir otra cosa, un poder de *facto*, sociológico o de hecho.

Como se observa, la soberanía implica un hecho; el de que alguien tiene y ejerce poder, pero sólo en sentido sociológico. Ya que, jurídicamente hablando y atendiendo a su significado, no hay posibilidad de ligar la soberanía con poder devenido de normas superiores. Pues, pregunta Correas, ¿quién habría dado tal poder –jurídico– al poderoso sociológicamente hablando? Nadie, responde. Pues si otro le hubiera dado tal poder a través de ciertas normas, éste último sería el soberano.<sup>228</sup> Ante tal situación, el poderoso, es decir, quien tiene la fuerza o el poder sociológico suficiente, para imponer sus normas a ciertos individuos, en un determinado territorio, recurre precisamente, para justificar o legitimar el ejercicio de su fuerza, a la no muy clara idea de soberanía. Con la cual, hace saber o intenta convencer (con el poder de su fuerza), que además del poder sociológico que detenta, también tiene, el poder jurídico, es decir, la facultad de dictar esas normas que de hecho dicta.

De acuerdo con la anterior consideración, soberano es aquel quien ejerce el poder, produciendo normas con las cuales determina la conducta de otros, autoerigiéndose como el único que puede hacerlo, pero además, con el poder jurídico, la facultad o el derecho de producirlas. No obstante, cabe preguntar lo

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>228</sup> Correas, Óscar, “Soberanía y autonomía”, en Correas, Oscar (coordinador), *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 321.

siguiente: quien tiene el poder sociológico ¿también tiene el poder jurídico o derecho de dictar normas? ¿De que sistema normativo habría obtenido esa facultad? Todo lo cual conduce a esta otra pregunta ¿qué fue primero, el hecho o el derecho de dictar normas?

Con poco que se revise la cuestión, podremos advertir que, tras el concepto de soberanía, se halla un discurso de legitimación del poder. Pues, el hecho de que alguien dicte normas y las haga cumplir, significa que tiene, únicamente, el poder sociológico de hacerlo. Pero, que tenga el poder jurídico, es decir, que esté autorizado a dictar esas normas, no está del todo claro. Para Correas, todo depende, entonces, de que quien quiera sustentar el poder, encuentre una norma que autorice su ejercicio. Pero, como explica el mismo autor, de existir tal norma, el poder de ese alguien, no sería soberano, pues la norma que le facultaría su ejercicio, provendría de otro poder, uno superior al que se pretende soberano. Lo cual, según la confusa idea de soberanía, es imposible.<sup>229</sup> Soberano no sería éste, sino aquél, quien produjo la norma que le autoriza. Entonces, nuestro aspirante a soberano no tendría, para sí, el poder absoluto que reclama la confusa idea de soberanía.<sup>230</sup>

Por tanto, podemos concluir, en primer lugar, que la soberanía es o implica un hecho: el ejercicio del poder por alguien, pero sólo en sentido sociológico. En segundo lugar, la soberanía es un discurso de legitimación del poder, a través del cual se otorga juridicidad al poder de la fuerza. Es decir, una ideología de legitimación del poder de alguien que al no estar autorizado a ejercerlo, recurre a ésta, precisamente, para justificar su ejercicio. Con lo cual queda convertido el poder de *facto*, sociológico, en poder de *iure*, jurídico. Sólo de esta manera puede entenderse, porque, quién sociológica o fácticamente dicta normas, de inmediato suele decir que también tiene el poder jurídico o el derecho de dictarlas.

Como se ve, la soberanía no es un concepto teórico que designe algún fenómeno social, sino, una ideología de legitimación del poder. Que expresa, respecto de alguien, quién tiene el poder sociológico de dictar normas, además,

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 321-322.

<sup>230</sup> Bodin enfatiza en el carácter absoluto del poder del soberano: no hay pluralidad de soberanos, si la hubiere es que ninguno lo sería realmente.

tiene el poder jurídico de hacerlo. Con lo cual, queda convertido el poder de hecho, en poder de derecho.

#### **4.1.4. El debate acerca del sujeto titular de la soberanía**

Si soberanía es poder, es decir, el hecho y el derecho de dictar normas, en sentido sociológico y jurídico, respectivamente. ¿A quién corresponde su ejercicio y titularidad? ¿Quién o quienes son soberanos? ¿Los “pueblos”, las “naciones”, los “estados”?

Tratar de responder tales cuestionamientos, es el objetivo que nos hemos planteado en este apartado. Por tanto, sin riesgo de caer en la ociosidad, nos referiremos al uso frecuente que, como adjetivo, se hace de la palabra traída a cuenta. Es adjetivo cuando se habla, por ejemplo, de “Estado soberano”, de “Nación soberana” o de “pueblo soberano”. Visto así, ¿qué sustantivo le conviene a este adjetivo?

En primer lugar, podría considerarse que el sustantivo que más le conviene es “pueblo”. Lo anterior corresponde con un postulado fuertemente defendido en la “Teoría Política” de la modernidad: “la soberanía reside en el pueblo”. El origen de esta ideología coincide, según lo explica Correas, con el surgimiento de la “burguesía”.

Como toda clase revolucionaria, y vaya si lo era, la burguesía se arrogó el derecho de hablar por todas las clases sociales, ella en primer lugar, obviamente. Postuló la idea de la igualdad originaria, entre los hombres [...], y creó la confusa idea de pueblo, que supuestamente contenía a todos los habitantes. Es claro que, cuando se hizo del poder, la burguesía se olvidó de la igualdad, y expulsó del pueblo [...] a los trabajadores y a las mujeres, de modo que el famoso “soberano” quedó, finalmente, compuesto sólo de varones propietarios. [...]<sup>231</sup>

La “soberanía popular”, es considerada como un elemento conceptual básico del paradigma institucional del Estado moderno.<sup>232</sup> Como se ve, se trata de

---

<sup>231</sup> Correas, Óscar, “Soberanía y Autonomía”, en Correas, Óscar, *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 323.

<sup>232</sup> Capella, Juan-Ramón, “Una visita al concepto de soberanía”, en *Crítica Jurídica*, No. 13, México, 1993, p. 17.

un concepto híbrido: ahora soberanía es el sustantivo al cual se adjetiva de popular. No obstante, la idea sigue siendo la misma: hay un sujeto llamado “pueblo” de quien se dice que detenta la soberanía.

Habiendo logrado constituir un poder central, al que se le ha llamado Estado, pero que, como se ha visto, no es otra cosa que un sistema normativo nombrado jurídico, la burguesía hizo pasar su poder de *facto* por un poder de *iure*, un poder que de esta manera se autolegitimaba. Con lo cual, adquirió el derecho de producir derecho. Un derecho que, acorde con lo aquí expuesto, nadie le había otorgado. El “pueblo” se lo otorgó”, respondieron los ideólogos de la clase en el poder –la burguesía– e inmediatamente en las constituciones de los estados, se comenzó a establecer que “la soberanía reside originariamente en el pueblo”.<sup>233</sup> Sin embargo, no dijeron qué o quién es “el pueblo”. Tratar de responder tal cuestionamiento, es un trabajo que sociólogos y antropólogos se han encargado de realizar. Por tanto, ellos tienen la palabra en este punto.

Al respecto, nuestra opinión es la siguiente: el pueblo como conglomerado humano, con intereses u objetivos comunes, del que hablan los ideólogos del poder, en realidad no existe. Lo que existe, son “clases sociales”, puesto que la nuestra es una sociedad dividida en clases, antagónicas entre sí: la burguesía y el proletariado. Como explica Capella:

Quando el poder feudal se disocia en términos de la “teoría” política del Estado moderno en poder político-estatal y poder económico (y también en poder ideológico) con la extensión de las relaciones capitalistas de producción, la filosofía política sólo al Estado atribuía soberanía. [...] Y es también en esta época cuando las nuevas clases nacidas de la disolución del feudalismo atribuyen al pueblo la soberanía (no sin revoluciones políticas claro es; ni sin conquistas parciales que amplían el concepto jurídico-político de “pueblo” hasta que logra una vaga correspondencia con la población sometida al poder estatal [aunque ésta es otra historia]). Es entonces cuando madura finalmente el concepto contemporáneo de soberanía popular.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> En nuestro caso, esto se encuentra establecido en el artículo 39 constitucional de la siguiente manera: “La soberanía nacional reside esencial y originalmente en el pueblo. todo poder público dimana del pueblo y se instaura para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.” Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, IFE, 6ª ed., 2005, p. 52.

<sup>234</sup> Capella, Juan-Ramón, “Una visita al concepto de soberanía”, en *Crítica Jurídica*, No. 13, México, 1993, p.

Lo anterior, debería bastar para develar el sentido ideológico contenido en este postulado que atribuye la soberanía al pueblo. Sin embargo, toda vez que “pueblo” es un “concepto” que se encuentra vinculado con la ideología de la soberanía, ahora popular, cabe preguntar lo siguiente: en una sociedad dividida en clases, cuando se expresa que la soberanía reside originariamente en el pueblo ¿a qué parte del pueblo nos estaríamos refiriendo con semejante expresión?

Antes de responder este cuestionamiento, consideramos oportuno aclarar lo siguiente: una vez madurado el concepto de soberanía popular, como explica Capella, ya no es el Estado, sino el pueblo, el titular último de la soberanía; el moderno estado representativo continúa el autor sólo la detenta por delegación de aquel.<sup>235</sup> Acerca de esto, Correas apunta lo siguiente:

[...] el espectáculo de la sociedad dividida en clases, radicalmente opuestas, contribuye a oscurecer [aún más] la idea de soberanía, sobre todo cuando esta es atribuida, sin matices, “al pueblo”. No es cierto que el pueblo, así sin matices, pueda ejercer el poder. Por tanto, no puede tener soberanía. La ideología sólo propone que sea el “titular”, lo cual trae inmediatamente la idea de “delegación”.<sup>236</sup>

En este sentido, si soberanía es el hecho de imponer normas y luego el derecho a imponerlas. Pero, como quien determina su contenido es el sector dominante de la sociedad, es decir, la burguesía o los dueños de los medios de producción. Entonces, no resulta cierto que la soberanía corresponda, resida o la ejerza el “pueblo”. En nuestras sociedades, quienes ejercen la soberanía, es decir, quienes dictan normas obligatorias, son ciertos individuos a quienes las normas autorizan u otorgan esa facultad: los funcionarios del sistema normativo de que se trate legisladores, quienes, en todo caso, lo “representan”.<sup>237</sup> Entonces vuelve

---

20 (las cursivas son mías).

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>236</sup> “Pero sólo por algún tipo de ficción puede decirse que el pueblo “delega”, la cual genera el subterfugio lingüístico de la “representación”. [...] En efecto sólo por una ficción se puede decir que lo que el representante dice, no lo dice el representante sino el pueblo. Esto quiere decir que no cabe hablar, sino ficcionalmente del “pueblo” como soberano “originario” y “titular” que puede delegar.” Correas, Oscar, *Derecho Indígena*, ob., cit., p. 324.

<sup>237</sup> De acuerdo con lo expuesto, la ideología traída a cuenta expresa que la soberanía reside en el pueblo, sin embargo, el pueblo del que hablaban los “teóricos” de la burguesía, conforme lo describe Correas, no era sino

la pregunta: en una sociedad dividida en clases, los llamados “representantes del pueblo” ¿a qué parte del pueblo representan? Las normas que dictan ¿a qué intereses deben responder? “A unos que convengan a todos”, contestan los ideólogos del poder. Sin embargo, en una sociedad dividida en clases, como la nuestra, esto resulta inverosímil. Por tanto, las normas que se dicten serán unas que beneficien los intereses materiales de la clase dominante y aseguren la reproducción del sistema que les da ese carácter. Con lo cual, la soberanía queda convertida en una ideología que reviste de legitimidad a los personeros de la clase dominante:

[...] quienes ejercen la soberanía son ciertos individuos a quienes las leyes les delegan ese derecho. Pero puesto que la constitución dijo que la soberanía pertenece al pueblo, quien la delego en el constituyente, y éste la puso en manos del sector dominante, resulta que la soberanía, luego de este viaje delegacional, quedó en manos de la clase dominante, que, como se sabe, es la gran burguesía [...]<sup>238</sup>

En síntesis, que “pueblo” sea el sujeto que le conviene a soberanía es posible, únicamente, si en verdad creyéramos que es en el pueblo en quien realmente reside la soberanía. Pero, como sabemos, no es el pueblo, en general, quien produce normas, sino, sus “representantes”, los funcionarios autorizados, quienes pocas veces dictan normas en función de los intereses de sus representados. Por lo demás, como la nuestra, es una sociedad dividida en clases antagónicas entre sí, entonces, no existe el pueblo como conglomerado humano con fines o intereses comunes, sino, clases sociales. Todo lo cual demuestra que “pueblo” no es el sustantivo que le conviene a soberanía.

---

el conjunto de propietarios, únicos destinados a encarnar la “voluntad popular” y “ejercer la soberanía”. En las constituciones de los estados, como ya se mencionó, quedaría impregnada esta ideología que sostiene que la soberanía reside originalmente en el pueblo, y más adelante, en otras partes del mismo texto constitucional, se informaba que el pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes. Que acabaron siendo los partidos políticos, de corte liberal. En el caso mexicano, esto último se puede constatar en el artículo 41 constitucional que a la letra dice: “El pueblo ejerce su soberanía por medio de los Poderes de la Unión, en los casos de la competencia de éstos, y por los de los Estados, en lo que toca a sus regímenes interiores, en los términos respectivamente establecidos por la presente Constitución Federal y las particulares de los Estados, las que en ningún caso podrán contravenir las estipulaciones del Pacto Federal. (...)”, *Constitución...* ob. cit., pp. 52-53.

<sup>238</sup> Correas, Oscar, *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 323.

Podría pensarse, entonces, que la soberanía, como adjetivo, le conviene al sujeto “nación”. Sin embargo, con esta palabra, pasa lo mismo que con la de pueblo. Por tanto, vale todo lo dicho sobre pueblo. Pues hasta el día de hoy, no existe una definición clara y precisa para esta palabra. Por tanto, “nación” tampoco es el sujeto que le convenga a soberanía.

No obstante, nación es una palabra que también se ha utilizado para calificar al Estado. Se habla, así, de Estado-nación. Sin embargo, como se dijo en otra parte del trabajo, el término nación, no siempre estuvo ligado al de Estado. Su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía. Originalmente, se dijo, la idea era que existían “naciones”, es decir, conglomerados humanos que disponían de algún principio de unidad como “la comunidad de cultura, la conciencia de pertenencia, un proyecto común y la relación con un territorio”.<sup>239</sup> El conocimiento de estos principios unificadores, constituía la apropiación de esa “nación”. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia a una nación, “sentimiento nacional”, se llevó a un extremo peligroso: “el nacionalismo”.<sup>240</sup>

Así las cosas, el sustantivo que más conviene a soberanía, según parece, es el “Estado”. Lo cual quiere decir, que el Estado es el ente que detenta el poder y el derecho de dictar normas. Con ello, la soberanía queda convertida en un adjetivo etéreo, de un sustantivo también inasible como lo es el Estado. Pues, como se ha venido diciendo, soberanía y Estado, son conceptos que no corresponden con ningún dato de la realidad. Nunca nadie los ha visto.

Soberanía, se ha dicho, es una ideología y Estado una ficción, o el resultado de una ficción: hacemos «como si» lo que dijo cierto individuo, no lo dijo él, sino el estado.<sup>241</sup> Kelsen, como se vio anteriormente, analizó este problema, “el problema del Estado, como un problema de imputación”. Es decir, para el autor:

---

<sup>239</sup> Villoro, Luis, *Estado Plural*, ob. cit. pp. 18 y ss. Sin embargo, ello sólo vale, en todo caso, como una interpretación histórica de un origen, pues hay otra que se refiere a la “lucha de clases como el motor que mueve la historia”, en la cual, el único principio de unidad sería el “la conciencia de clase”.

<sup>240</sup> “...cuando se intento definir esos principios, los resultados fueron caóticos y en algunos casos peligrosos: la nación alemana, la de Hitler, tenía a la raza, y el odio racial, como principio unificador [y ya se sabe como termino esa historia]. En otros casos era el idioma.” Correas, Óscar, “Soberanía y Autonomía”, en Correas Oscar (coord.), *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 328.

<sup>241</sup> Correas, Óscar, Kelsen y los marxistas, ob. cit., pp. 215 y ss.

Ciertos actos humanos individuales son considerados como acciones del Estado. ¿En que condiciones atribuimos al Estado una acción humana? [...] El juicio por el cual referimos al Estado, como persona invisible, una acción, constituye la imputación, al propio Estado, de un acto humano. El problema del Estado es un problema de imputación. El Estado es, por decirlo así, un punto común sobre el cual diversos actos humanos son proyectados, un punto común de imputación de diferentes acciones humanas. [...] Sin embargo, no todo individuo es capaz de realizar un acto estatal, y sólo algunas acciones de los capaces de realizarlas valen como actos del Estado. [...] ¿Cuál es el criterio en que tal imputación se basa? [...] El análisis revela que imputamos al Estado una acción humana cuando corresponde en una forma específica a un orden jurídico supuesto de antemano. La imputación de una acción humana al Estado sólo es posible cuando dicha acción se halla determinada en forma específica por un orden normativo, el jurídico. [...] No solamente son actos del Estado las acciones humanas por las que el orden jurídico se ejecuta, sino también aquellas por las cuales es creado. [...] <sup>242</sup>

Siendo esto así, resulta un abuso del lenguaje decir que un Estado es soberano. Pero entonces, ¿a quién corresponde la soberanía?

Soberanos, de acuerdo con Kelsen, son los sistemas normativos. Para el autor, la afirmación de que la soberanía es una cualidad esencial del Estado, significa que el Estado es una autoridad suprema. Entendiendo por autoridad como el derecho o poder de expedir mandatos obligatorios. Pero, como explica el mismo autor:

El poder real de inducir a otros a que observen determinado comportamiento no basta para constituir a una autoridad. El individuo que es o tiene autoridad debe haber recibido el derecho de expedir mandatos obligatorios, de tal manera que otros individuos se encuentren obligados a obedecer. Tal derecho sólo puede ser conferido a un individuo por un orden normativo. <sup>243</sup>

Lo anterior, resulta coincidente con la apreciación de Correas sobre este mismo asunto. Quien, como se ha explicado, propone analizar el poder en dos sentidos: jurídico y sociológico. En este sentido, el poder real o sociológico, de

---

<sup>242</sup> Kelsen, Hans, *Teoría General del Derecho y del Estado*, 2ª edición, 5ª reimpresión, México, UNAM, 1995, pp. 227 y 228.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 456.

inducir a otros a que observen determinada conducta (Kelsen), o que produzcan ciertas conductas (Correas), es decir, que se conduzcan conforme con determinadas normas, no es suficiente para decir que quién dicta esas normas, se encuentra autorizado o tiene el derecho –poder jurídico– de dictarlas. El individuo autorizado a producir normas –funcionario del sistema–, o como dice Kelsen, que es o tiene autoridad, debe haber recibido tal poder o derecho de otras normas “superiores”, del mismo sistema.

Es decir, como se ha dicho, para que el poder real o sociológico de dictar normas, sea además un poder jurídico, el individuo que lo detenta, debe encontrar una norma que le acuerde la facultad o derecho de dictar esas normas, que de hecho dicta. Entonces, ya no se trataría de un individuo cualquiera, sino de uno, que por estar autorizado a producir normas, se constituye como funcionario o autoridad del sistema normativo que le acuerda tal poder, ahora en sentido jurídico. Y, como se ve, tal poder o derecho, sólo puede ser otorgado por un orden o sistema normativo.

Por tanto, la “autoridad” de la que habla Kelsen o, lo que es lo mismo, el “poder jurídico” de dictar normas obligatorias al que se refiere Correas, es originariamente una característica de un orden normativo. En este sentido, para Kelsen:

Sólo un orden normativo puede ser “soberano”, es decir, autoridad suprema, o última razón de validez de las normas que un individuo está autorizado a expedir con el carácter de “mandatos” y que otros individuos están obligados a obedecer.<sup>244</sup>

Correas llega a la misma conclusión al responder el cuestionamiento sobre “¿qué es la independencia nacional?” Para lo cual, define “independencia” como el hecho de que las leyes son dictadas únicamente por los funcionarios autorizados por el sistema normativo soberanía en sentido jurídico .

Con lo cual resultaría que la independencia es una cualidad, no del sistema jurídico, sino de su efectividad. No es tampoco cualidad del pueblo, del país, o de la nación, otras tantas palabras poco claras. [...] La soberanía ha tenido un uso jurídico: se ha referido a la

---

<sup>244</sup> *Ídem.*

independencia de los sistemas normativos, esto es, a la idea de que, en nuestros países, solo producen normas los funcionarios autorizados por las constituciones [soberanía en sentido jurídico].<sup>245</sup>

En este orden de ideas, corresponde hablar de soberanía, como una cualidad de la efectividad de los sistemas normativos. Soberanos serían entonces, los sistemas normativos, siempre y cuando, sus normas sean dictadas, exclusivamente, por los individuos autorizados, funcionarios o autoridades, del sistema normativo, en primer lugar y, en segundo lugar, si estos actúan sin influencia alguna de poderes o fuerzas ajenos al mismo.

Por lo demás, si aceptamos, entonces, que soberanos son los estados, estamos aceptando que soberanos son los sistemas normativos. Con lo cual estaríamos aceptando la hipótesis de Kelsen: Estado y derecho coinciden, son palabras para una misma cosa: un orden, un conjunto de normas. Por tanto, soberanía es un adjetivo que corresponde a los sistemas normativos. En este sentido, si los indígenas, regulan su convivencia, en sus pueblos y comunidades, conforme con un sistema u orden normativo, entonces, ese orden si es tal, es soberano. Puesto que establecen quiénes son los individuos que pueden producir normas y quiénes las aplicarán. Veamos esta cuestión más de cerca, con el lente del pluralismo jurídico.

#### **4.1.5. Soberanía y Pluralismo Jurídico**

El pluralismo jurídico, o normativo, se ha explicado, refiere la coexistencia de dos o más sistemas normativos en un mismo territorio. Por tanto, la validez y la eficacia de los sistemas normativos indígenas, develan un fenómeno de pluralidad normativa. Lo cual, pone en cuestión la ideología de la soberanía. Pues, como se ha venido diciendo, con esta ideología se quiere decir que en un determinado territorio y para cierta población, existe únicamente un poder que produce normas obligatorias en ese territorio y para esa población. No obstante, ocurre que, en ciertos espacios del territorio mexicano y para ciertos individuos, los indígenas,

---

<sup>245</sup> Correas, Oscar, *Derecho Indígena, ob. cit.*, pp. 325 y 343.

que no son funcionarios del sistema jurídico mexicano, no sólo producen normas, sino que, además, las hacen cumplir.

Por otra parte, como también se ha explicado, la soberanía tiene que ver con la producción de normas. Es una idea que se utiliza para saber, por una parte, si los funcionarios de un sistema producen normas cuyo contenido no ha sido sugerido o determinado por poderes extraños al sistema –soberanía en sentido sociológico– y, por otra parte, si las normas las dictan, exclusivamente, los funcionarios del sistema, con o sin influencia de poderes ajenos al propio sistema) –soberanía en sentido jurídico–. Si todo esto significa soberanía ¿son soberanos los sistemas normativos indígenas?

La pregunta y su respuesta, develan otro cuestionamiento: respecto del sistema normativo mexicano, los pueblos y comunidades indígenas, que aún conservan sus propios sistemas normativos, sus culturas, sus lenguas, sus costumbres, etcétera, ¿son un asunto interno o externo? Para los funcionarios de aquel, no hay duda de que se trata de un problema interno. Sin embargo, la cuestión cambia, si se pregunta por quién dio el derecho, o la facultad, a los funcionarios del sistema mexicano de dictar normas e intervenir en las comunidades indígenas. La respuesta inmediata es la ley mexicana. Conforme con ésta, los pueblos y comunidades indígenas, son cuestión interna, reservada al escrutinio de los funcionarios del Estado mexicano.

Sin embargo, la inmediatez de la respuesta deja de lado un aspecto de suma importancia, el de que los pueblos y las comunidades indígenas, y sus sistemas normativos, estaban allí desde mucho antes de que existiera un sistema normativo llamado mexicano. Por tanto, si los indígenas están metidos en este desatino, es porque fueron conquistados. Y, como la conquista no otorga ningún derecho, sólo por el poder de la fuerza, obtenido de la conquista, los funcionarios del sistema jurídico mexicano, imponen normas a los indígenas.

Dicho lo anterior, vuelve la pregunta, respecto del sistema normativo mexicano, los sistemas normativos indígenas ¿son un problema interno o externo? Como se ve, si la soberanía se utiliza para referir la relación, no de los individuos sometidos a un sistema normativo, con el sistema mismo, sino la de ese sistema,

con otros, a los que podemos llamar “extranjeros”, el asunto cambia totalmente. Y por “extranjeros” podemos entender aquellos sistemas normativos válidos en otros territorios y para otros individuos, es decir, los que se aplican fuera de las fronteras de lo que identificamos como territorio mexicano. Pero ¿qué ocurre, entonces, con los sistemas normativos indígenas? Obsérvese que aquí no estamos considerando las fronteras interiores que nos separan, o nos unen, de quienes nunca vemos como conquistados.

Pero, entonces, ¿qué debemos entender por “poderes extraños o ajenos a un sistema normativo”? ¿Qué por “influencia extranjera”? Lo primero se refiere a poderes *facticos* –reales, sociológicos–, por ejemplo, del gran capital internacional, que imponen ciertos contenidos a las normas que producen los funcionarios de determinados sistemas. Por tanto, que la producción de normas se realice sin injerencia de poderes extraños o ajenos al sistema, no dice más que soberanía en sentido sociológico, es decir, el grado de independencia y libertad con que los funcionarios de un sistema producen normas. Si producen normas cuyo contenido se ve fuertemente influenciado por dichos poderes, el sistema normativo de que se trate verá disminuida su soberanía, desde el punto de vista sociológico. Sin influencia extranjera, quiere decir, en primer lugar, que los funcionarios del sistema normativo, es decir, los individuos designados o autorizados conforme con las normas del mismo, son los únicos que pueden producir normas válidas para ese sistema y, en segundo lugar, que el contenido de las normas que producen, no está determinado por otros poderes *facticos*, por ejemplo, del capital internacional o por los intereses de potencias extranjeras.

Por lo demás, si se acepta que los sistemas normativos indígenas son iguales a los que llamamos jurídicos, entonces no debería sorprender a nadie que fuesen sistemas normativos soberanos. Y, por tanto, un asunto externo respecto del sistema normativo mexicano. Pues las normas que integran dichos sistemas normativos, son producidas y aplicadas conforme con las normas éstos y por los individuos autorizados para ello. Es decir, son los propios funcionarios de los sistemas normativos indígenas quienes dictan y aplican normas, sin que ningún extranjero participe en estos procesos de creación y aplicación del derecho. Lo

cual significa que sus sistemas normativos son soberanos en sentido jurídico. No obstante, en tanto dictan normas con fuerte influencia extranjera –los extranjeros en ambos casos somos los no indígenas– podemos decir que en sentido sociológico, su soberanía, se encuentra fuertemente disminuida.

Como se ve, el reclamo del monopolio del poder, ha sido una realidad por doquier, aún cuando el pluralismo jurídico también lo ha sido. El caso de los sistemas normativos indígenas es un claro ejemplo de esta realidad. Negar soberanía a los sistemas normativos indígenas, es tanto como aceptar que sus usuarios, los indígenas, fueron justamente conquistados.

#### 4.1.6 Autonomía

Hechas las precisiones anteriores, corresponde ahora analizar el significado de esta otra palabra: autonomía. ¿Qué es autonomía? Los intentos de dar respuesta a este cuestionamiento, han arrojado diversas y confusas opiniones. Se habla de secesión, separatismo, independencia, soberanía, libre determinación o autodeterminación, como sinónimos de autonomía.<sup>246</sup> El uso indistinto de estas palabras, contribuyó a oscurecer el problema que nos atañe: mientras unos, los indígenas, demandan autonomía, otros, los funcionarios del Estado mexicano, defendían la soberanía. Sin embargo, como podremos dar cuenta, “autonomía”, igual que “soberanía, es una palabra sin una definición precisa.

“Autonomía”, como lo sugiere su etimología, es una palabra irremediablemente normativa. Está compuesta de dos palabras griegas *autos* uno mismo y *nomos* norma . Significa, simplemente, darse sus propias normas. Es una palabra que, de acuerdo con Correas, también puede ser analizada desde el punto de vista sociológico como desde el jurídico.

Si podemos decir que alguien dicta sus propias normas, podemos decir que actúa autónomamente. Si, en cambio, preguntamos si tiene *derecho* a dictarlas, estamos

---

<sup>246</sup> De la libre determinación o autodeterminación se habló como derecho de los pueblos. Pero, como más adelante veremos, esto es un contrasentido. Toda vez que, si alguien “da” el derecho, entonces no hay “auto”-determinación. El que da el derecho determina a aquél a quien le da el derecho. El “derecho” a la autodeterminación no existe ¿quién da o no ese derecho? En todo caso es una demanda contra el poder colonial, que es vista como un derecho subjetivo. Entonces, la autonomía, queda convertida en una “dádiva” del sistema normativo mexicano, que acodara su ejercicio.

preguntando si es o no autónomo. Y si encontramos normas que le autorizan a dictar sus propias normas, decimos que es jurídicamente autónomo.<sup>247</sup>

Como se ve, autonomía significa, etimológicamente hablando, darse sus propias normas. En este orden de ideas, la autonomía indígena consistiría, entonces, en que las autoridades indígenas produjeran las normas que deben ser observadas por los miembros de sus comunidades y pueblos. Nada de qué asombrarse o de qué temer. Es solamente lo que hacen, los indígenas, desde tiempo inmemorial. Son las autoridades indígenas los funcionarios de sus sistemas normativos quienes dictan las normas que deben ser obedecidas por los miembros de sus pueblos y comunidades. Pero, nótese, no se usa la palabra como sinónimo de soberanía. Los indígenas han reclamado ser autónomos, más no soberanos. Entonces, ¿qué es autonomía?

Por otra parte, en el *Diccionario de la Real Academia Española*, se define a la autonomía como la “Potestad que dentro de un Estado tienen municipios, provincias, regiones u otras entidades, para regirse mediante normas y órganos de gobierno propios.” Con base en la anterior definición, se han llegado a distinguir distintos tipos de “autonomía”. Se habla, por ejemplo, de “autonomía administrativa”, “autonomía universitaria” y de “autonomía política”.

La “autonomía administrativa”, se dice que es la potestad que poseen algunas entidades para regir, dentro del Estado, intereses propios de su ámbito interno mediante órganos de gobierno propios, relacionada, sobre todo, con la función estatal administrativa, y no con la función estatal de gobierno en sentido amplio. Implica la insubordinación o independencia de un órgano de la administración pública, establecida por ley, respecto de las decisiones de cualquier otro. Pudiendo distinguir, órganos autónomos que gozan de “autonomía absoluta” y otros que poseen “autonomía relativa”.<sup>248</sup> Los llamados “órganos constitucionales autónomos” Banco de México, Instituto Federal Electoral, Comisión Nacional de Derechos Humanos, o con “autonomía legal”, como es el caso de algunas universidades como la Universidad Nacional Autónoma de

---

<sup>247</sup> Coreas, Óscar, “soberanía y Autonomía”, en Coreas, Óscar (coord.), *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 336.

<sup>248</sup> Nava Negrete, Alfonso, “Autonomía administrativa”, en Fernández Ruiz, Jorge (coord.), *Diccionario de Derecho Administrativo*, México, Porrúa-UNAM, 2003, pp. 257-265.

México, son ejemplos de entes con “autonomía absoluta”. En cambio, la “autonomía relativa”, es aquella que tienen los órganos descentralizados, respecto de la administración central, y es relativa puesto que no rompen del todo los lazos con ésta.<sup>249</sup>

La “autonomía universitaria”, “es la facultad que poseen las universidades para autogobernarse darse sus propias normas dentro del marco de su Ley Orgánica y designar a sus autoridades , para determinar sus planes y programas dentro de los principios de libertad de cátedra e investigación, y para administrar libremente su patrimonio.”<sup>250</sup> En el sistema mexicano, el 9 de junio de 1998, se llevó a rango constitucional el principio de “autonomía universitaria”, con la adición de una fracción al artículo 3º constitucional.<sup>251</sup> Así, por ejemplo, la Universidad Nacional Autónoma de México, es autónoma, es decir, se da y aplica ciertas normas. sin embargo, éstas no pueden ser cualesquiera normas, sino, solamente aquéllas que sus funcionarios están autorizados a producir conforme con la *ley orgánica universitaria*, la cual, a su vez, es dictada por los funcionarios del sistema normativo mexicano, en cumplimiento de lo ordenado en la norma constitucional mexicana. De esta manera, los funcionarios universitarios producen las normas que deben ser obedecidas, precisamente, por los universitarios. Y nadie nunca se ha asombrado o atemorizado por ello. A nadie se le ha ocurrido decir que la universidad viola la soberanía o que constituye un “estado dentro del estado mexicano”.

Por otra parte, la autonomía concebida, en términos generales, como la facultad de darse leyes así mismo, adquiere un significado especial, al ser vinculada al orden político. Veamos.

---

<sup>249</sup> Esta forma de “autonomía” es la que se observa en la estructura organizativa de la administración pública del sistema mexicano, regulada en los la “Ley Orgánica de la Administración Pública Federal”.

<sup>250</sup> González Uribe, Héctor, “Autonomía universitaria”, en *Nuevo Diccionario Jurídico mexicano*, México, III/UNAM-Porrúa, 1998, p. 334.

<sup>251</sup> “VII. Las universidades y las demás instituciones de educación superior a las que la ley otorgue autonomía, tendrán la facultad y la responsabilidad de gobernarse a sí mismas; realizarán sus fines de educar, investigar y difundir la cultura de acuerdo con los principios de este artículo, respetando la libertad de cátedra e investigación y de libre examen y discusión de las ideas; determinarán sus planes y programas; fijarán los términos de ingreso, promoción y permanencia de su personal académico; y administrarán su patrimonio [...]”, en Cárdenas García, Jaime, *et al.*, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 11ª edición, México, Porrúa-UNAM- III, 1997, tomo 1, p. 29 y ss.

Autonomía política. [...] se refiere a la facultad que tiene un pueblo de darse leyes así mismo, o sea, de gobernarse así mismo con independencia de gobiernos extranjeros. En el orden internacional, autonomía es equivalente de independencia o autodeterminación. El concepto de autonomía esta emparentado con el de soberanía, pero no se confunde con él. La autonomía puede darse por grados y a diferentes niveles: en el municipio, en la región, en el estado miembro o entidad federativa, en el Estado considerado en general. La soberanía, en cambio, es la potestad suprema, dentro del Estado, de decidir en última instancia de todo lo que corresponde al bien público [...] En sentido propio, la soberanía corresponde solamente al Estado en su totalidad; ninguna porción del Estado o entidad descentralizada puede llamarse "soberana". [...] <sup>252</sup>

En México, por ejemplo, la "autonomía política", es una característica del régimen federal. Al respecto, de acuerdo con lo establecido en el artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los estados federados son "libres y soberanos" ya no digamos autónomos . Pero, aunque se nombren soberanas, las entidades federativas no lo son en estricto sentido, pues, según la anterior definición, la "soberanía", no puede estar depositada en una entidad particular dentro del Estado, sino que, en todo caso, pertenece a este en su totalidad. Es justamente esa soberanía la que representa el marco dentro del cual se desarrollará la "autonomía" de las entidades federativas.

Así, al referirse a estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, "la Constitución sanciona una específica autonomía regional: la del estado miembro o federado, que goza de autonomía constitucional."<sup>253</sup> Como quiera que sea, este tipo de "autonomía", regional, constitucional o política, se encuentra restringida por el propio orden constitucional federal, pues, aunque los estados federados, "libres y soberanos", pueden legislar en todo lo que corresponda a su régimen interno, no "podrán contravenir las estipulaciones del pacto federal".<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Cornejo Certucha, Francisco M. et Belair M., Claudia, "Autonomía Política, en *Nuevo Diccionario Jurídico Mexicano*, México, IJ/UNAM-Porrúa, Tomo A-C, 1998, p. 332.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>254</sup> Artículo 41 constitucional: "El pueblo ejerce su soberanía por medio de los Poderes de la Unión, en los casos de la competencia de éstos, y por los de los Estados, en lo que toca a sus regímenes interiores, en los términos respectivamente establecidos por la presente Constitución Federal y las particulares de los Estados, las que en ningún caso podrán contravenir las estipulaciones del Pacto Federal. [...]"

¿Cuáles son, entonces, las facultades o potestades con que cuentan los entes autónomos? Tales facultades y potestades corresponderán a lo señalado en la Constitución primero, y en la ley respectiva, después. De esta manera, la Constitución Política, será el marco límite en donde se establecerán las facultades que han de ser otorgadas a las “entidades autónomas”. Entonces, el grado de autonomía ya no digamos soberanía que se autorice, constitucional y legalmente, para los distintos niveles en que se haga valer: el municipal, el regional, el de la entidad federativa, dependerá del contenido de las normas que regulen o autoricen su ejercicio.

Toda esta situación, mal llamada soberanía, como se ve, no dice más que “autonomía política”. Pero, nótese que, a diferencia de la soberanía, la autonomía requiere de normas que la autoricen. Al soberano, se supone que no hay normas que lo autoricen. Mucho menos normas que le digan cómo ha de usar su poder.

Respecto de la autonomía, cabe decir que alguien es autónomo en tanto ciertas normas le autorizan a producir y aplicar ciertas otras normas no cualesquiera normas. En otro términos, la autonomía implica darse y aplicar sus propias normas “en el marco” de otras normas “superiores”. Quién es autónomo puede producir normas, pero solamente aquellas para las cuales esta autorizado por un sistema normativo.<sup>255</sup>

Como se observa, con la “autonomía indígena”, sucede lo mismo. Todo depende de las normas que la regulen. Por tanto, podemos decir, que la “autonomía indígena” es el conjunto de normas producidas por los funcionarios de un sistema normativo en este caso el mexicano para regular esta situación. Una concesión graciosa, frente a una practica inmemorial y una aspiración legitima de los pueblos indígenas que han decidido no hacer uso de su soberanía.

#### **4.2. Autonomía versus soberanía**

Soberanía: ningún poder por encima del soberano. Autonomía: facultad de dictar normas, dentro del marco de “leyes superiores”.<sup>256</sup> No obstante, la polémica generada, luego de que los indígenas plantearon como demanda central de su

---

<sup>255</sup> Correas, Oscar, “Soberanía y autonomía”, en Correas Óscar, *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 336.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 338.

lucha, la autonomía de sus pueblos, arrojó infundados temores sobre el alcance de la demanda indígena. La cual, se dijo, alentaría a la fragmentación del Estado mexicano y violentaría su soberanía. Al respecto, juristas, politólogos y comunicadores, al servicio del poder, temerosos de una “invasión indígena”, dijeron que “otorgar autonomía a los pueblos indios haría estallar al Estado mexicano en varios estados, era tanto como permitir su “balcanización”.<sup>257</sup>

Sin embargo, como ya se menciona, tan pronto como fueron acusados de atentar contra la integridad y soberanía del estado mexicano, los indígenas mexicanos replicaron: no queremos soberanía; solamente autonomía. ¿Por qué, entonces, tanta reticencia en conceder autonomía a “pueblos” que han decidido no hacer uso de su soberanía? La discusión, por tanto, adquirió otros matices. Se habló del derecho a la “autodeterminación” o “libre determinación de los pueblos” en un “marco constitucional de autonomía” que “asegurara la unidad nacional” y “sin menoscabo de la soberanía nacional”.

Por lo demás, de la libre determinación se habló, por primera vez, en el plano internacional que representa la Organización de las Naciones Unidas, hacia 1960, concretamente, en la resolución 1514 (XV)<sup>258</sup> de la Asamblea General de Naciones Unidas, en donde se recoge el término. A partir de entonces, se vuelve principio de aplicación universal. Es en 1966, con la promulgación de los “Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, cuando el derecho a la libre determinación queda consagrado como un derecho de los “pueblos”. Ambos documentos, en su artículo primero, reconocen el derecho de los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual quedan facultados para decidir libremente su condición política y su modo de desarrollo económico, social y cultural. Con idéntica redacción, en el artículo primero de ambos documentos se prescribe lo siguiente:

---

<sup>257</sup> Opiniones que se verían reflejadas en las negociaciones de San Andrés Larraínzar, durante el “Diálogo por una paz digna y duradera en Chiapas”, así como, en la exposición de motivos de la iniciativa de reforma constitucional en materia indígena, enviada al Senado de la República el 5 de diciembre de 2000, por el entonces presidente de México, Vicente Fox Quezada.”La libre determinación -se dijo- no debe ser un elemento constitutivo para la creación de un Estado dentro del Estado mexicano.

<sup>258</sup> Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de de 14 de diciembre de 1960, *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*, también conocida como “Carta de la Descolonización”, [http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/c\\_coloni\\_sp.htm](http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/c_coloni_sp.htm)

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural. [...] <sup>259</sup>

Como se observa, el sentido que se le da a la libre determinación resulta confuso, pues en la primera parte parece equipararse o utilizarse como sinónimo de soberanía. Siempre y cuando, se aceptara como válida la ideología que dice, que es en el “pueblo” en quien reside la soberanía. En este sentido, libre determinación o autodeterminación de los pueblos, no dice más que soberanía; pues, en uso de aquel derecho reconocido en el orden internacional, dictarían las normas necesarias para su desarrollo político, económico, social y cultural.

Generalmente se entiende por autodeterminación [...] la capacidad que poblaciones suficientemente definidas desde el punto de vista étnico o cultural tienen para disponer de sí mismas y el derecho que un pueblo tiene en un estado de elegirse la forma de gobierno. <sup>260</sup>

La libre determinación de los pueblos, de acuerdo con ésta definición y según las consideraciones de algunos estudiosos del tema, presenta varios supuestos: 1) la independencia o secesión de un “pueblo”, para fundar un nuevo Estado o para integrarse a otro; y, 2) el establecimiento de algún otro régimen organizativo en el mismo territorio del Estado al que se encuentra sometido. Con estas consideraciones por delante, concluyen, muy confusamente, que el derecho a la libre determinación reconocido a los pueblos, puede ser ejercido de dos maneras, una interna y otra externa, en relación con el Estado respecto del cual un pueblo pretenda ejercitarlo. En su vertiente externa, se dice, la libre determinación o autoderterminación, adquiere la forma de “soberanía” (este sería el caso de todos los “estados nacionales” y de algunos pueblos que aspiran a

---

<sup>259</sup> *Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos*, [http://www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/intlinst_sp.htm)

<sup>260</sup> Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola, *Diccionario de política*, 5ª ed., Tomo a-j, México, Siglo XXI, 1987, pp. 124-128.

convertirse en estados), mientras que en su versión interna, se traduce en “autonomía”.<sup>261</sup>

Con lo anterior, lo que parece se quiere decir, es que los “pueblos” pueden o tienen el derecho de autodeterminarse, ya sea formando un nuevo Estado o integrándose a otro ya constituido –vía secesión o independencia, ejerciendo su soberanía–, pero tratándose de “pueblos indígenas”, estos podrían ejercer ese derecho, siempre y cuando, no violentaren la soberanía del Estado o pusieren en riesgo la integridad de su territorio. Es decir, se habló de autodeterminación de los pueblos como equivalente a independencia o soberanía, pero, respecto de los llamados “pueblos indígenas”, especialmente se dijo, que no se trata ni de una ni de otra cosa. ¿De qué entonces?

[Ahora resulta] que los pueblos o las naciones [indígenas] tienen derecho a su independencia, pero, no a su independencia en realidad, sino a “algo menos”, que no violenta la soberanía nacional o la integridad del territorio. Eso “menos” que independencia o soberanía es la “autodeterminación de los pueblos [...] “menos” que independencia, pero en relación con los pueblos indios. [...]”<sup>262</sup>

Eso “menos” que independencia o soberanía, en relación con los pueblos indígenas, es la “autonomía”, eje conceptual alrededor del cual giro la discusión sobre los derechos y la cultura indígena, que dio lugar a la reforma constitucional en la materia, en el año de 2001. A partir de entonces, se diría que los “pueblos indígenas” podían ser “autónomos”, más no “soberanos”. Como se ve, la petición de autonomía significó la renuncia de los pueblos indígenas a su soberanía y a su autodeterminación política. Pues, los pueblos indios, decidieron acogerse a la autonomía que le acuerde del sistema normativo mexicano. Por tanto, como

---

<sup>261</sup> “Puede [un pueblo] reservar para sí la decisión última sobre su destino, sin estar supeditado a leyes más altas que las que él mismo se otorgue. Entonces el ejercicio de la libre determinación conduce a un estatuto de soberanía. [...] pero hay otra manera de ejercer el derecho de libre determinación: aceptar formar parte de un estado soberano, determinado las facultades, competencias y ámbitos en que se ejercerán los derechos propios. Eso es autonomía.”, en Villoro, Luis, ob. cit., pp. 94. En el mismo sentido se pronuncian los siguientes autores: Ruipérez, Javier, *Constitución y autodeterminación*, España, Tecnos, 1995, pp. 49-76; Gros Espiell, Héctor, “En torno al derecho a la libre determinación de los pueblos”, *Anuario de derecho Internacional. III*, Pamplona, Universidad de Navarra-Editorial Gómez, 1976, pp. 54-59; López Bárcenas, Francisco; *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, CONACULTA, 2002, pp. 37 y 38.

<sup>262</sup> Correas, Óscar, “Soberanía y Autonomía”, en Correas, Óscar (coord.), *Derecho Indígena*, ob. cit., p. 336.

explica Correas, la cuestión está en saber cuáles serán los términos de tal autonomía:

Pues, como es obvio, puede haber mayor o menor autonomía, según sea mayor o menor la cantidad de normas que el ente autónomo pueda producir y aplicar. (“Cantidad de normas”, claro, es una expresión metafórica: no es cuestión de cantidad, sino de *contenido* de las normas).<sup>263</sup>

Todo parece depender, entonces, del contenido de las normas que acuerden o autoricen el régimen de autonomía. En este sentido, lo que interesa rescatar, es el significado etimológico de autonomía, esto es: “darse sus propias normas”. Lo cual constituye un quehacer inmemorial de los indígenas. Son las autoridades indígenas los funcionarios de sus sistemas normativos quienes dictan las normas que deben ser obedecidas por los miembros de sus pueblos y comunidades. ¿Por qué entonces tanto temor de quienes, al margen de un reconocimiento constitucional, dictan y aplican normas?

Regular esta situación, a través de su reconocimiento en la Constitución Federal, fue el objetivo de la lucha indígena. Con lo cual, los indígenas se instalaron, inconscientemente, en el campo del rival. Ahora, todo iba a depender, del grado de autonomía reconocida y autorizada por los funcionarios del sistema mexicano. Es decir, del contenido de las normas que las entidades autónomas indígenas iban a poder producir, según las normas del sistema jurídico mexicano.

Por lo demás, cabe reiterar que el resultado de la reforma fue muy desalentador, puesto que no logró atender, en sus justos términos, la demanda autonómica de los indígenas. En este sentido, observando que el alcance de la autonomía tiene que ver con el contenido de las normas que el ente autónomo pueda dictar y aplicar, y no sólo por el nombre que se les de, concluyó que de la misma manera como no puede llamarse soberanía, al régimen que poseen las entidades federativas, lo recogido y plasmado en el artículo 2º constitucional tampoco puede llamarse autonomía.

---

<sup>263</sup> *Ibidem*, pp. 337 y 338.

### 4.3. Replanteamiento constitucional de la autonomía indígena

La realidad indígena presente, es decir, la existencia de pueblos y comunidades indígenas con formas propias de organización social, política y jurídica, devela la existencia de diversos sistemas normativos que exigen obediencia en los mismos espacios y para las mismas personas compelidas por el llamado Estado mexicano, es decir, nos coloca ante un fenómeno de pluralismo jurídico.

En este orden de ideas, cuando se preguntó si los sistemas normativos indígenas constituían o no sistemas normativos, sin dudarlo, se respondió que sí, que las comunidades y pueblos indígenas poseen sistemas normativos soberanos, o jurídicos, como también suele decirse. Puesto que, como se ha dicho, si los llamados ordenamientos “jurídicos”, *de hecho* son eficaces y efectivos, y por ese hecho, sus operadores dicen que el *derecho* de imponer nuevas normas, entonces, no hay, o no puede haber, argumento alguno, medianamente plausible, para no reconocer lo mismo, respecto de los sistemas normativos indígenas. En esto consiste, precisamente, la ideología de la soberanía: en el hecho y el derecho, de imponer y producir normas.

No obstante, tan pronto como los indígenas fueron acusados de violentar la soberanía del Estado mexicano y de auspiciar la fragmentación nacional, explicarían que su interés no era subvertir el orden establecido, ni que sus ánimos eran separatistas. El movimiento indígena mexicano demandó, no la independencia o secesión del Estado mexicano, sino, el “reconocimiento” de sus pueblos y comunidades, en el orden constitucional mexicano. Con cierto grado de confusión, explicaron que su demanda consistía en el “reconocimiento” de sus derechos y su cultura indígenas, a través del reconocimiento de cierta autonomía, entre otras cosas, para resolver sus conflictos internos. Es decir, demandaron el reconocimiento de una facultad, o derecho, que de hecho venían ejerciendo desde tiempo inmemorial, la producción y aplicación de sus normas. Con lo cual, parecía demandaban, una “cierta clase” de soberanía. Pero de lo que se habló, en

realidad, fue del “reconocimiento” constitucional de los derechos indígenas. La autonomía, entre estos.

En este sentido, lo primero que debe tenerse en cuenta es, que desde agosto de 2001, el orden constitucional mexicano autoriza, en el artículo segundo constitucional, a los pueblos y comunidades indígenas, a aplicar sus propios “sistemas normativos” en la regulación y solución de sus conflictos internos. Ya no se habla, peyorativamente, de “usos y costumbres indígenas”, sino de “sistemas normativos”. Interesa destacar, el texto constitucional, en la parte donde se habla del “reconocimiento” de los pueblos y comunidades indígenas, y de sus sistemas normativos, para la regulación y solución de sus conflictos internos. Puesto que, podemos decir, desde entonces, ya no hay ceguera constitucional, los indígenas existen, tienen sistemas normativos, y están autorizados a aplicarlos.

Sin embargo, lo cuestionable de todo este asunto, es la idea misma de “reconocimiento”. Pues, con poco que se mire esta cuestión, se da cuenta que, todo acto de habla de reconocimiento, implica ejercicio del poder. Sólo quién tiene el poder, el fuerte, el hegemónico, esta en situación de “reconocer” al otro, al débil, al diferente. No obstante, caben los siguientes cuestionamientos: ¿quién dio derecho al reconociente funcionarios del sistema normativo hegemónico para reconocer al otro, al diferente, pueblos indígenas? ¿Por qué tiene que reconocerlo? ¿Acaso el otro necesita del reconocimiento del poderoso para poder existir?<sup>264</sup>

Por lo demás, si se revisa el pasado y se atiende la actualidad, revisadas y atendidas jurídicamente ambas cosas, a la luz del principio, bien conocido entre juristas de “primero en tiempo, primero en derecho”, viene a resultar lo siguiente: si hay un derecho en México, y en aquellos estados con presencia indígena, un título genuino para la disposición de territorios, tierras y recursos naturales, y no sólo de sí mismos, éste corresponde a los indígenas; que la otra parte, la no indígena, parece entonces que no cuenta con más títulos que la conquista, el racismo, la expoliación y la depredación, todo ello establecido y logrado a través,

---

<sup>264</sup> Correas, Óscar, “Los sistemas normativo de los pueblos indígenas”, en Correas Óscar (coord.) *Derecho Indígena mexicano*, ob. cit., p. 131.

precisamente, del poder de su fuerza. Por tanto, los colonizadores, aún tienen pendiente la obtención, de manos de los colonizados, es decir, de los indígenas, del derecho al territorio, del acuerdo y del reconocimiento. Pues, nótese, las comunidades y pueblos indígenas, existían antes de que existiera el Estado sistema normativo que hoy las reconoce.

Entonces, vuelve la pregunta, ¿de donde obtuvo el poderoso el derecho a reconocer al otro? Como se sabe, para que haya un derecho, es necesario que alguien, un sistema normativo, acuerde u otorgue ese derecho. ¿Cuál orden jurídico le ha dado a los estados latinoamericanos, el derecho de “reconocer” a los pueblos indígenas? ¿Acaso el orden internacional? ¿Y a este orden, quién le otorgo ese derecho? La respuesta no es otra, todo esto o tiene su origen, en la conquista, no hay más. Pero, como se sabe, la conquista no da derechos. Se impone e impone sus normas.

Como se ve, esta idea del “reconocimiento” implica el rechazo, la negación del pluralismo jurídico o normativo. Puesto que “reconocer”, significa subsumir un sistema normativo dentro otro, con lo cual se elimina la posibilidad de hablar de la pluralidad normativa que representan los sistemas normativos indígenas. Esto puede verse, con mayor claridad, en el texto constitucional mismo. Ahí se “reconoce” y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía para, entre otras cosas, aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos. Pero, a continuación, el texto agrega una cortapisa a este derecho, a saber: la validación, por los jueces o tribunales correspondientes, de los casos y procedimientos, que sean acordados en la ley.<sup>265</sup> Como bien lo expresa Correas, es aquí donde se da lastre al Pluralismo Jurídico.

El reconocimiento de las normas de las comunidades indígenas, por parte de los funcionarios del estado mexicano, significa la desaparición de la alternatividad. Pues, en adelante, las resoluciones de las autoridades de las comunidades incluidas, quedan sujetas al escrutinio de los jueces federales del sistema normativo mexicano. [...] El

---

<sup>265</sup> Artículo 2º constitucional, apartado A, fracción II, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, ob. cit., p. 6.

reconocimiento, ¿implica que existen sistemas normativos alternativos? ¿O implica que al ser reconocidos dejan de ser sistemas normativos, para integrarse en el llamado derecho mexicano? Si el reconocimiento impone a las normas reconocidas el que su validez dependerá de la opinión de los jueces federales o estatales, entonces no existirán tales sistemas normativos indígenas.<sup>266</sup>

De esta manera, los funcionarios del sistema normativo mexicano, no dejarán de insistir en el “reconocimiento” de la autonomía indígena y, en consecuencia, de los sistemas normativos indígenas, así como, en la “validación”, por sus jueces o tribunales, de las resoluciones de autoridades indígenas. Por tanto, en concordancia con Correas, para salvaguardar la identidad indígena, resultará pertinente, pensar y ver esta situación, como una cuestión de pactos, como las relaciones internacionales entre estados relaciones entre sistemas normativos. Esto es, pactos entre iguales.

Si los indígenas disponen de auténticos sistemas jurídicos, o normativos, lo “jurídicamente” correcto, es un tratamiento de igual a igual, y una solución pactada, entendiendo por “pactos” lo mismo que se entiende en derecho internacional. De donde resulta que el derecho internacional puede convertirse en el modelo normativo utilizable en el diálogo respetable y justo entre nuestra sociedad y los pueblos indios latinoamericanos.<sup>267</sup>

De esta manera, la relación entre sistemas normativos diversos, se fundaría en la idea de pactos, convenios o tratados. Tal y como es la relación entre estados, en realidad sistemas normativos, llamados jurídicos. En este sentido, resultaría pertinente, pensar la autonomía, como un acuerdo político que posibilite el fortalecimiento de las entidades autónomas pueblos y comunidades indígenas, en este caso garantizando su identidad, máxime cuando se trata de un orden estado que reconoce que su composición es plural o pluricultural.

Conveniente es aclarar que, de seguir esta propuesta, no todos los pactos tendrían los mismos contenidos o características. Estos deberán ser compatibles con el contexto histórico en donde surgen, dependerían, entre otros factores, de

---

<sup>266</sup> Correas, Óscar, “Teoría del Derecho y mundo indígena”, en Correas, Óscar, *Derecho Indígena mexicano*, ob. cit., pp. 64y 119.

<sup>267</sup> *Ibidem*, 186.

las características sociopolíticas del régimen en el que se presenten, de las condiciones estructurales del estado en el que operarían y de la fuerza política del grupo social que las reivindica.

[...] no es posible definir *a priori* un conjunto de elementos o formas de funcionamiento que se constituya en el contenido necesario del régimen de autonomía en toda circunstancia, y a partir del cual se pueda definir su carácter “auténtico” o “adecuado”<sup>268</sup>.

Por lo que, tales pactos, deberían o tendrían que ser tan diferenciados como diferentes son los distintos pueblos indígenas. Como bien apunta Correas, tratar de resolver la cuestión del pluralismo normativo, con el “reconocimiento” en una sola ley, cuando las comunidades son tan diversas, es un claro y grave error de política jurídica.<sup>269</sup> Por tanto, siguiendo este razonamiento, resulta imposible hablar de un sólo modelo autonómico que sea aplicable a todos los casos. Si la autonomía, como prescribe el texto constitucional, es una concreción del derecho a la libre determinación, esa libertad deberá manifestarse como la facultad para escoger cuál debe ser el alcance de la autonomía y cuáles son las competencias concretas que asumirá el ente autónomo. Esto deberá hacerse pactándose con el estado.

Pactos entre iguales y no reformas generales. Pues el régimen de autonomía implica una negociación entre las partes. Todo ello sin perder de vista las cambiantes condiciones sociopolíticas y la relación de fuerzas entre el estado y las entidades autónomas, sin lo cual no puede pensarse en la existencia de algún acuerdo de modelo autonómico definitivo. Pactos y no reconocimiento, podrían ser las vías de solución a todas estas perplejidades.

---

<sup>268</sup> Díaz Polanco, *Autonomía regional: la libre determinación de los pueblos*, México, Siglo XXI-UNAM, 1991, p. 152.

<sup>269</sup> Correas, Óscar, “Teoría del Derecho y mundo indígena”, en Correas, Óscar (coord.), *Derecho indígena*, ob. cit., p. 152.

## CONCLUSIONES

1. El Estado es una construcción del pensamiento humano, su producto, como la mercancía es producto del trabajo del hombre; que luego se vuelve contra su propio productor y se le aparece como algo distinto, ajeno de sí, como una “cosa objetiva”, que ha adquirido vida propia y, que ahora, ejerce poder sobre él. Sólo por virtud de un acto mental, de un discurso, decimos que determinada acción, desplegada por alguien, es acción del Estado. Lo cual devela una ficción: el Estado no existe fuera de ciertos hombres, cuya acción “vemos” como del Estado. Se trata, simplemente, de conductas de unos hombres que por virtud del discurso jurídico, las consideramos distintas a las de otros, como del Estado.
2. Lo que llamamos Estado, no es más que la personificación del orden jurídico. Atribuimos, “imputamos”, a un ente ficticio, nombrado Estado, ser el sujeto de ciertas acciones que producen ciertos individuos, a quienes, precisamente por realizar esas acciones, les llamamos “funcionarios públicos” o del estado.
3. La identificación del Estado con la Nación, a cada Nación un Estado soberano, para cada Estado una Nación unificada, esto es, el llamado Estado-Nación es un invento de la modernidad. Para lograr tal identidad, hubo que homogeneizar a la sociedad, es decir, imponer uniformidad cultural o, lo que es lo mismo, imponer una Nación, la de la clase dominante

o hegemónica de la sociedad. La cual, desde el poder central, impuso su particular visión del mundo a los demás. El Estado-nación surge, entonces, de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos que coexisten en un territorio.

4. La constitución del Estado mexicano, es la obra del grupo hegemónico de la sociedad durante la época de la Colonia –criollos y mestizos–, que impuso a la multiplicidad de naciones o pueblos originarios del devenido territorio mexicano, su particular visión del mundo. Produciéndose así, una abstracción definitiva del indígena. Los pueblos indios no fueron reconocidos en la estructura político-jurídica de la nueva nación. El indígena en cuanto tal, no existía, jurídicamente hablando. De este modo, se logra configurar una “Nación”. En el proceso de construcción de la “nación mexicana”, los indígenas tuvieron dos opciones, la asimilación cultural o su exclusión y marginación.
5. El levantamiento armado del denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1º de enero de 1994), desencadenó un gran debate que condujo a reconsiderar la situación de los grupos indígenas del país. El tema indígena se situó en el centro de la agenda política nacional, adquiriendo renovadas dimensiones: los pueblos indígenas, que parecían no existir, no podían invisibilizarse más. Lo cual, develó la crisis del paradigma de la modernidad: el Estado-nación.
6. Hoy en día, a principios del siglo XXI, muchos son los signos que permiten hablar de una profunda crisis del modelo moderno de Estado; particularmente, las nuevas-viejas reivindicaciones de los pueblos y/o nacionalidades que lo componen, han puesto en jaque, por una parte, su capacidad de mantener la hegemonía política y, por otra parte, han hecho trizas el esfuerzo de homogeneización cultural. Pues, como se dijo, el Estado-nación, no es más que una construcción del pensamiento y, como tal, contrasta con la realidad. En el caso del mexicano, se habla de la nación mexicana como “única e indivisible”. No obstante, en el mismo territorio del Estado mexicano, existen y coexisten una diversidad de

naciones, llamados “pueblos indígenas”. Por tanto, lo pertinente de todo este asunto, es hablar, no del “Estado-nación”, sino, del “Estado-plural” mexicano. Es decir, de aceptar de una vez por todas, la composición pluricultural de la sociedad mexicana, sustentada en los pueblos originarios de estas tierras, los indígenas.

7. Frente al Estado-nación homogéneo, se abre ahora la posibilidad de un Estado-plural que se adecúe a la realidad social, constituida por la multiplicidad de etnias, culturas, comunidades, pueblos. Un Estado, que no se limite a la constatación de una evidencia de hecho, la de la multiculturalidad o pluriculturalidad, sino que también y sobre todo mire una consecuencia de Derecho, la del alcance constituyente de la diversidad de culturas. Uno de los desafíos que la diversidad cultural plantea al estado moderno es, precisamente, la admisión de la existencia en un mismo ámbito territorial, de modos diversos de organización política, jurídica y social.
8. Que un Estado sea plural, significa que los diversos grupos humanos que lo conforman, mantengan una identidad propia que los distinga de los demás. Esta particular visión del mundo difiere, entre otros aspectos, por que tales grupos mantienen, producen y reproducen normas o pautas de regulación social propias. Lo cual, nos lleva a pensar en una forma de pluralidad, no sólo cultural, sino también normativa. Cuyo análisis, remite a la controversia “monismo-pluralismo jurídicos”, esto es, a la discusión que conduce a dejar de lado la idea de que sólo el orden que proviene del Estado sea considerado como válido o jurídico.
9. La concepción monista del derecho es aquella que se refiere a la monopolización de la producción jurídica por parte del Estado. Según esta concepción, únicamente se considera derecho al sistema normativo u orden jurídico que proviene del ente denominado Estado. Lo jurídico se reduce a partir de este paradigma, a las normas puestas por el “Estado”. No se consienten otras sedes de producción jurídica. Únicamente hay lugar para un solo derecho, el estatal.

10. Nuestra época ha puesto en crisis el modelo monista del derecho y la homogeneidad del Estado; la diversidad ha invadido, además de otros medios como el cultural, el medio jurídico. La crisis del monismo jurídico queda confirmada por la existencia de diversos grupos humanos que desarrollan normatividades que gozan de eficacia. Por tanto, debemos admitir, que no hay razón alguna para seguir sosteniendo la idea de que, en un territorio dado, hay un único derecho o sistema jurídico. Por el contrario, hay una pluralidad de ordenamientos jurídicos, esto es, presenciamos un fenómeno de pluralismo jurídico.
11. El pluralismo jurídico surge como respuesta a la aspiración monopolista y centralizadora del Estado. Implica la aceptación de que varios órdenes o sistemas jurídicos pueden convivir o coexistir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas. Los distintos sistemas normativos indígenas, nos ponen ante un fenómeno de pluralismo jurídico. Toda vez, que las normas pertenecientes a los sistemas normativos indígenas, coexisten con las normas producidas por los funcionarios del Estado mexicano. Es aquí donde aparece con claridad la noción de pluralismo jurídico, es decir, la existencia de diversos sistemas jurídicos en un mismo territorio.
12. La coexistencia de dos o más sistemas normativos en un mismo territorio o espacio geopolítico, ha abierto el debate en torno de cuál debe ser la respuesta y tratamiento que el Estado, en tanto orden normativo hegemónico, debe dar a este fenómeno. El fondo del asunto se encuentra en la conveniencia, o no, del “reconocimiento”, por el sistema normativo hegemónico –el Estado–, de los demás sistemas normativos que coexisten a su lado. En este sentido, cabe señalar que sí el pluralismo jurídico cuestiona la centralidad estatal en la producción y aplicación del derecho y, además, supone su remoción, entonces, el Estado, en tanto orden normativo, no tendría por qué reservarse alguna facultad para reconocer este fenómeno, mucho menos para reconocer la validez de un sistema

normativo que de por sí es válido o, incluso, intentar su incorporación al orden jurídico nacional.

13. A lo largo del trabajo se habló indistintamente de pluralismo jurídico y pluralismo normativo, de sistemas jurídicos y de sistemas normativos. No obstante, la juridicidad y sistematicidad de las normas no son, sino el resultado de un discurso, de una ideología, que dice que ciertas normas son jurídicas y están sistematizadas. El discurso que nos hace pensar en las normas como pertenecientes a un sistema, no es más que el resultado de un discurso de reconocimiento de “alguien” que así lo declara: un sujeto que les da orden a ciertas normas, es decir, que las sistematiza.
14. Por atraparte, en cuanto a la juridicidad de las normas, tenemos que los sistemas normativos consiguen acceder a la categoría de jurídicos, sobre la base de una ficción, la *Grundnorm* o norma fundante de Kelsen. No hay ninguna otra razón que justifique la “juridicidad” de un sistema normativo. Se trata, nada más, ni nada menos, de un hecho: la eficacia del sistema normativo, acompañada de la ficción de la *Grundnorm*. La cual, no esta autorizada por alguna otra norma, sino, únicamente, por la fuerza de quienes ejercen el poder, es decir, de quienes actuaron en virtud de la hegemonía de que disponían e impusieron un orden que, sin mayor fundamento, calificaron de jurídico.
15. Lo que se encuentra detrás de la pregunta por la juridicidad de los sistemas normativos, o de alguna norma individual, es el ejercicio y la lucha por el poder. El problema acerca de la juridicidad de un sistema normativo, encontró solución por la vía de la ideología de la “soberanía”. Con la cual, se expresa la pretensión, de un grupo, o de un individuo, de ser la única fuerza legitimada para producir normas en un territorio. De tal manera, los territorios dominados por este poder central se organizan de acuerdo con un sistema normativo único, “soberano” y “jurídico”.
16. Si la teoría jurídica contemporánea ha proporcionado una serie de elementos que permiten sostener que la validez de las normas de un sistema normativo, está condicionada por la eficacia de las mismas, y lo

mismo para la validez de los sistemas en su conjunto. Entonces, si las normas de un sistema dado, supóngase, las normas de los sistemas normativos indígenas son eficaces, también son válidas y, por tanto, jurídicas. Por tanto, los sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos. El único obstáculo para conceptualizar como jurídicos a los diversos sistemas normativos indígenas, es ideológico. Dejar de lado esa ideología, implica aceptar que los ordenes o sistemas normativos indígenas constituyen auténticos sistemas jurídicos.

17. La alternancia en el poder, resultado de los comicios electorales de julio de 2000, en lo general, abrió muchas expectativas respecto de la solución del conflicto armado iniciado el 1 de enero de 1994, y en lo particular, sobre el cumplimiento de los Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas, conocidos también como Acuerdos de San Andrés –ASA. Con lo cual parecía producirse un mediano viraje en el quehacer de la clase política hacia los pueblos indígenas. Expectativas y viraje que al tiempo se vieron acotados por la misma clase política, al haber dado la espalda a la legítima demanda indígena, con la aprobación de una reforma apartada, sustancialmente, de los compromisos suscritos en San Andrés.
18. La demanda autonómica enarbolada por los pueblos indígenas proviene de un hecho elemental: en México sobreviven pueblos con identidades propias y conciencia de ellas, que conservan en mayor o menor grado sus instituciones –sistemas normativos–, cultura y lenguas. En este sentido, al margen de sí el cumplimiento de los ASA fue o no exitoso, resulta innegable que los mismos constituyen un pronunciamiento escrito con cualidades propias en donde se sintetizan las demandas indígenas.
19. La autonomía, demanda central de los pueblos indígenas, significa constituirse en actores de un proceso que otrora los consideraba inexistentes. Así, la pretendida “unidad nacional” sólo será posible, cuando los sujetos del “pacto”, se erijan en actores y constructores del mismo, es decir, cuando la concepción excluyente, etnocéntrica y monocultural del

Estado mexicano, y sus políticas de asimilación y homogeneización cultural, se modifique de raíz.

20. La autonomía, síntesis de la demanda indígena, se perfila como la opción jurídico-política viable para asegurar el respeto de las formas de organización social de los pueblos y comunidades indígenas, que garanticen su identidad cultural. Lo cual será posible, únicamente pactando el alcance y contenido de la misma. Pactos y no “reconocimiento” es la solución. Pactos entre los sistemas normativos, el mexicano y los diversos sistemas normativos indígenas.
21. Autonomía, significa, simplemente, darse sus propias normas. Nada de qué asombrarse o de qué temer. Es solamente lo que hacen, los indígenas, desde tiempo inmemorial. Son las autoridades indígenas –los funcionarios de sus sistemas normativos– quienes dictan las normas que deben ser obedecidas por los miembros de sus pueblos y comunidades.
22. En México, la “autonomía política”, es una característica del régimen federal. Al referirse a “estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior”, “la Constitución sanciona una específica autonomía política regional: la del estado miembro o federado. De esta manera, la Constitución representa el marco límite que establecerá las facultades que han de ser otorgadas a las “entidades autónomas”. El grado de autonomía –ya no digamos soberanía– que se autorice, constitucional y legalmente, para los distintos niveles en que se haga valer: el municipal, el regional, el de la entidad federativa, dependerá del contenido de las normas que regulen o autoricen su ejercicio. En este sentido, podemos decir que la “autonomía indígena” es el conjunto de normas producidas por los funcionarios del sistema normativo mexicano, para regular el alcance y contenido de este nivel organizativo reconocido a los pueblos y comunidades indígenas. Una concesión graciosa, frente a una práctica inmemorial y una aspiración legítima de los pueblos indígenas que han decidido no hacer uso de su soberanía.

23. Atendiendo a que el alcance de la autonomía tiene que ver con el contenido de las normas que el ente autónomo puede dictar y aplicar, entonces, de la misma manera como no puede llamarse soberanía, al régimen que poseen las entidades federativas, lo recogido en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tampoco puede llamarse autonomía.
24. Si se revisa el pasado y se atiende la actualidad, revisadas y atendidas jurídicamente ambas cosas –con el principio bien conocido entre juristas de “primero en tiempo, primero en derecho”– viene a resultar lo siguiente: si hay un derecho en México, y en aquellos estados con presencia indígena, un título genuino para la disposición de territorios, tierras y recursos naturales, y no sólo de sí mismos, éste corresponde a los indígenas; que la otra parte, la no indígena, parece no contar con más títulos que la conquista, el racismo y la expoliación, todo ello establecido y logrado, a través, precisamente, del poder de su fuerza, convertida luego en derecho. Por tanto, los colonizadores, aún tienen pendiente la obtención, de manos de los colonizados, es decir, de los indígenas, del derecho al territorio, del acuerdo y del reconocimiento. Pues, sobra decir que las comunidades y pueblos indígenas, existían mucho antes de que surgiera el llamado Estado mexicano que hoy las reconoce.
25. La idea del “reconocimiento”, implica el rechazo o la negación del pluralismo jurídico o normativo. Puesto que “reconocer”, significa subsumir un sistema normativo dentro otro, con lo cual se elimina la posibilidad de hablar de la pluralidad normativa que representan los sistemas normativos indígenas. Esto puede verse, con mayor claridad, en el texto constitucional mismo. Ahí se “reconoce” y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía para, entre otras cosas, aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos. Pero, a continuación, el texto agrega una cortapisa a este derecho, a saber: la validación, por los jueces o

tribunales correspondientes, de los casos y procedimientos, que sean acordados en la ley. Es aquí donde se da lastre al Pluralismo Jurídico.

26. De manera que, para salvaguardar la identidad indígena, resultará pertinente, pensar y ver el fenómeno de pluralidad normativa, como una cuestión de pactos. Como en las relaciones internacionales: pactos entre iguales. Así, la relación entre sistemas normativos diversos, se fundaría en la idea de pactos, convenios o tratados. Tal y como es la relación entre estados, en realidad sistemas normativos. En este sentido, resultaría pertinente, pensar la autonomía, como un acuerdo político que posibilite el fortalecimiento de las entidades autónomas –pueblos y comunidades indígenas– garantizando su identidad, máxime cuando se trata de un sistema normativo –Estado–, que reconoce la composición plural o pluricultural de la sociedad que lo integra.
27. Si la autonomía, como prescribe el texto constitucional, es una concreción del derecho a la libre determinación, esa libertad deberá manifestarse como la facultad para escoger cuál debe ser el alcance de la autonomía y cuáles son las competencias concretas que asumirá el ente autónomo. Esto deberá hacerse pactándose con el estado.
28. Pactos entre iguales y no reformas generales. Pues el régimen de autonomía implica una negociación entre las partes. Todo ello sin perder de vista las cambiantes condiciones sociopolíticas y la relación de fuerzas entre el estado y las entidades autónomas, con lo cual no puede pensarse en la existencia de algún acuerdo de modelo autonómico definitivo.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, *et al.*, *La política indigenista en México*, México, INI-SEP, 1981, t. II.

Andersen, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1993.

Bloom, Salomón F., *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*, trad. Roberto Bixio, Argentina, Siglo XXI, 1975.

Boaventura de Sousa, Santos y García Villegas, Mauricio (dirs. y coautores), *El calidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio jurídico*, Tomo I, Bogotá, Colciencias-Ediciones UNIANDES, 2000.

Bobbio, Norberto, *Teoría General del Derecho*, 2ª ed., trad. Jorge Guerrero R., Colombia, Temis, 2002

Cabedo Mallol, Vicente, *Constitucionalismo y derecho indígena en América latina*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia-Colección Amadis, 2004.

Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, comentada*, 3ª ed., México, Colección popular Ciudad de México, IJ-UNAM, PGJ-DF, 1992.

Correas, Óscar, (coord.), *Derecho Indígena mexicano*, t. I., México, CEIICH/UNAM-CONACYT-Ediciones Coyoacán

Correas, Óscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2ª ed., México, CEIICH/UNAM-Ediciones Coyoacán.

\_\_\_\_\_ *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, México, Fontamara, 2003.

\_\_\_\_\_ Correas Óscar, *Kelsen y los marxistas*, México, Ediciones

Coyoacán, 2ª ed., 2004.

Donal J. Fraser, "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872", en García Martínez, Bernardo (comp.), *Los pueblos indios y las comunidades*, México, 1991.

Engels, Fiederich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, 4ª reimp., México, Editores unidos, 1962, pp. 195-196.

Fernández Bravo, Álvaro, (comp. y trad.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabba*, Buenos Aires, Manantial, 2000

Garandy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, 2ª ed., México, Era, 1971.

Hart, H. L. A, *El concepto de derecho*, 2ª ed., trad. Genaro R. Carrio, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1992.

Hobsbawn, Eric, *La era del capitalismo 1848-1875*, trad. García Fluixá, Barcelona, Labor, 1987.

\_\_\_\_\_ *La era del imperio 1875-1914*, trad. Juan Faci Lacaste, Barcelona, Labor, 1989.

\_\_\_\_\_ *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, 1992.

Irigoyen Fajardo, Raquel, *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Guatemala, Fundación Mirna Mack, 1999.

Jellinek, George., *Teoría General del Estado*, trad. Fernando de lo Ríos, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, 2ª ed., trad. Eduardo García Máynez, México, UNAM, 1979.

\_\_\_\_\_ *Teoría General del Estado*, trad. Luis Legaz Legamba, México, CEICH-UNAM-Ediciones Coyoacán, 2004.

\_\_\_\_\_ *Teoría Pura del Derecho*, 14ª ed., trad. Roberto, J. Vernengo, México, Porrúa, 2005.

Marx, Karl y Engels, Fiederich, *La ideología alemana*, trad. Wencesiano Roces, México, Cultura popular, 1974.

Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968, p. 135.

\_\_\_\_\_ *El capital*, 11ª ed., trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1982, t. I, v. 1.

\_\_\_\_\_ *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968.

Santos, Boaventura de Souza, *La globalización del derecho*, Bogotá, ILSA, 2002.

Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, Colegio de México, 2001.

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998.

Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, México, UNAM-Siglo XXI, 2001.

\_\_\_\_\_ *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996.

## HEMEROGRAFÍA

Correas, Óscar, "Y la norma fundante se hizo ficción", *Crítica Jurídica*, México, No. 18, junio de 2001.

Correas Óscar, "Fetichismo, alienación y teoría del estado", *Crítica Jurídica*, México, 2000, núm. 17.

Correas, Oscar, "Los sistemas jurídicos indígenas y la Teoría General del Derecho. Problemas nuevos", Anuario da Facultade de Dereito da Universidad da Coruña, da Coruña, núm. 6, 2002.

Chávez, Jorge, "La Ley Lerdo: legalización del colonialismo interno", en *México Indígena*, núm. 27, 1989.

Frosini, Vittorio, "Kelsen y las interpretaciones de soberanía", trad. Antonio Ruiz de la Cueva y Carlos Alarcón Cabrera, *Revista española de derecho constitucional*, Madrid, España, año 11, núm. 31, enero-abril 1991.

Jeammaud, A. "En torno al problema de la efectividad del derecho", *Crítica Jurídica*, México, No. 1, 1984.

Kelsen, Hans, "Fundamento de validez del derecho", trad. Mario Cerda Medina, en *La Justicia*, México, t., XXI, núm., 377, septiembre de 1961.

Reforma al artículo 4º constitucional, Diario oficial de la federación, 22 de enero de 1992.