



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO

SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

**PRAXIS Y DERECHOS HUMANOS EN EL MARXISMO JURÍDICO Y
EN EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO. UN
EXAMEN DE SUS RELACIONES CON EL MOVIMIENTO
NEOZAPATISTA.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN DERECHO**

PRESENTA

JOSÉ DE JESÚS PALACIOS SERRATO

DIRECTORA DE TESIS

MTRA. MYLAI BURGOS MATAMOROS

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Agosto 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

OFICIO NO. SFD/06/05/2017

ASUNTO: Aprobación de tesis

**DIRECTOR GENERAL.
ADMINISTRACIÓN ESCOLAR.
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
P R E S E N T E**

Distinguido Señor Director:

Me permito informar que la tesis para optar por el título de Licenciado en Derecho, elaborada en este seminario por el pasante en Derecho, **C. José de Jesús Palacios Serrato**, con número de cuenta 303242833, bajo la dirección de la **Mtra. Mylai Burgos Matamoros**, denominada "**PRAXIS Y DERECHOS HUMANOS EN EL MARXISMO JURÍDICO Y EN EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO. UN EXAMEN DE SUS RELACIONES CON EL MOVIMIENTO NEOZAPATISTA**", satisface los requisitos reglamentarios respectivos, por lo que con fundamento en la fracción VIII del artículo 10 del Reglamento para el funcionamiento de los Seminarios de esta Facultad de Derecho, otorgo la aprobación correspondiente y autorizo su presentación al jurado recepcional en los términos del Reglamento de Exámenes Profesionales y de Grado de esta Universidad.

El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados de día a día) a aquél en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caducará la autorización que ahora se le concede para someter su tesis a examen profesional.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"
Ciudad Universitaria, D. F., a 23 de mayo de 2017

DRA. SOCORRO APREZA SALGADO
DIRECTORA

SAS*

Agradezco a muchísimas personas que hicieron posible que concluyera esta tesis, no podría extenderme a todas. Ustedes, que demandan su nombre aquí, seguramente tendrán el corazón bondadoso para disculpar mi torpeza y para saberse acreedores de mi afecto.

Agradezco a mis hermanas Eva, Angie, Quetzalia y Yaret; a mis hermanos, Gerardo y Carlos; a mi sobrino Santiago Tonatiuh; a mi compañera Mara Cristina; a mi madre y a mi padre. Es imprescindible el apoyo económico, el apoyo moral, el siempre inestimable afecto que motiva todo.

Agradezco también a todos mis colegas con quienes comparto esta lucha por un buen vivir, al equipo del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, en especial a Victoria Beltrán, a Margarito Miranda, al padre Miguel Concha, a Aarón Hernández, Clara Meyra, Carlos Ventura y Diana López, y a tantas personas que definitivamente se escapan de esta lista.

Agradezco a la Maestra Mylai Burgos por su fina paciencia, sus valiosas críticas, sugerencias, lecturas, opiniones. A mi colega, hermana y mejor amiga, Fabiola Ramírez, a Lázaro Tello, a Juventino Gutiérrez y a cada uno de mis amigos que han compartido esta vehemente y digna rabia.

Agradezco, vitalmente, a las y los compas zapatistas de La Garrucha, del CIDECI y La Realidad, que me tuvieron en sus hogares, que me ofrendaron su palabra, que me compartieron su comida, sus caminos y su esperanza.

ÍNDICE

Introducción.	1
Capítulo I. Marxismo jurídico en México.	11
1. Apuntes históricos.	11
2. Praxis en el marxismo mexicano.	18
3. Marxismo jurídico como una filosofía de la praxis del derecho.	24
4. Derechos humanos y marxismo.	43
Capítulo II. Pensamiento mexicano de la liberación.	65
1. Apuntes históricos.	65
2. Praxis en el pensamiento de la liberación.	72
3. Pensamiento mexicano de la liberación y la praxis del derecho.	80
4. Derechos humanos y pensamiento mexicano de la liberación.	86
Capítulo III. El neozapatismo mexicano.	99
1. Apuntes históricos y arqueología del pensamiento neozapatista.	99
2. Referencias de los documentos neozapatistas a los derechos humanos.	112
3. La praxis política del neozapatismo mexicano.	126
4. Liberación y marxismo en el neozapatismo mexicano.	130
Conclusiones	137
Bibliografía	148

ABREVIATURAS

CCIR-CG- Comité Clandestino Indígena Revolucionario- Comandancia General

CEIICH- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

COMINTERN- Internacional Comunista / III Internacional

EZLN- Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FLN- Fuerzas de Liberación Nacional

PRI- Partido Revolucionario Institucional

PRD- Partido de la Revolución Democrática

UANL- Universidad Autónoma de Nuevo León

UNAM- Universidad Nacional Autónoma de México

RED TDT- Red de Derechos Humanos, Todos los Derechos Para Todos y Todas.

OSC- Organizaciones de la Sociedad Civil

INTRODUCCIÓN

Exordio

Nuestro presente nos informa que esa idea de Hobbes acerca de que una vida sin gobierno, sin leyes, sin policía ni tribunales es una vida “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”¹ es falsa. A pesar de que nuestro país se distingue por la cantidad abrumadora de leyes, de policías y de tribunales, también lo hace por las multitudes que viven en pésimas condiciones y con un constante miedo a la muerte, aún cumpliendo esas leyes.

En este contexto es precisamente donde surgen esfuerzos para enfrentar las adversidades y pensar el mundo de una manera más justa. Un momento clave fue la aparición del marxismo en el siglo XIX, otro fue el surgimiento desde América de la filosofía de la liberación en la década de 1970, y otro fue el levantamiento armado en Chiapas de los nuevos indígenas y mestizos zapatistas, en enero de 1994. El siguiente trabajo explora las historias, relaciones y comparaciones entre esas perspectivas y el contenido con el que manejan dos conceptos fundamentales: praxis y derechos humanos.

El hecho de que el discurso de los derechos humanos está en boca tanto de los gobiernos que justifican sus políticas erráticas como en la de los movimientos populares que se les oponen, nos hizo preguntarnos por los diversos contenidos, funciones y significados que los derechos humanos tenían según quienes los pronunciaran. Así, la pregunta que me planteé para iniciar esta tesis fue: ¿Cuáles son los significados y funciones que se le han dado a los derechos humanos en el pensamiento jurídico marxista y en el pensamiento de la liberación, cuáles son sus alcances prácticos y cómo ha sido su recepción por el movimiento neozapatista y, de manera inversa, cómo se ha integrado al pensamiento de la liberación y al jurídico marxista el discurso y la praxis política neozapatista?

El objetivo general de esta investigación es el de conocer de manera histórica y analítica los significados, alcances y funciones de los derechos humanos en dos corrientes de la teoría jurídica crítica en México: el marxismo jurídico y el

1 Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, 2da. ed., trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1980, p. 103.

pensamiento de la liberación. A la par, conocer y criticar a través de sus documentos las relaciones que han establecido con el neozapatismo mexicano.

Del objetivo general, hicimos desprender tres específicos:

1.— Caracterizar históricamente la praxis y los derechos humanos desde las dos teorías críticas del derecho expuestas.

2.— Exponer las relaciones históricas que se establecen entre el neozapatismo mexicano y las dos teorías jurídicas críticas y

3.— Comparar las concepciones de praxis y de derechos humanos dos teorías jurídicas críticas y el neozapatismo mexicano.

Una vez cubiertos los objetivos de la investigación la hipótesis con la que trabajamos (“Los vasos comunicantes o puentes de relación desde el marxismo jurídico mexicano y el pensamiento de la liberación en México hacia el movimiento neozapatista existen de manera discapacitada o insuficiente, pero en dirección contraria, existe una cantidad amplia de vasos comunicantes desde el movimiento zapatista hacia el marxismo jurídico mexicano y el pensamiento de la liberación en México) se confirma pero se matiza, puesto que encontramos que sí hay una influencia significativa del pensamiento de la liberación en el contenido que el neozapatismo le asigna a los derechos humanos, y que la influencia que tuvo el marxismo jurídico sobre dicho movimiento fue escasa a pesar de que el marxismo fue inicialmente una fuente importante del movimiento. De la misma manera, comprobamos que existe una influencia mucho mayor del neozapatismo hacia el pensamiento jurídico crítico, y mostramos cómo la aparición del neozapatismo en México significó un impacto considerable en la historia de las ideas jurídicas.

Por otro lado, se encuentran equivalencias y parecidos en el uso de categorías centrales entre el pensamiento jurídico marxista y del pensamiento de la liberación y mostramos también las diferencias entre los mismos. Con el análisis del pensamiento colectivo neozapatista mostramos que la relación que ha tenido el neozapatismo con los derechos humanos ha sido un proceso de apropiación y de crítica nutrido fundamentalmente por el diálogo con Organizaciones de la Sociedad Civil nacidas en el seno de la teología de la liberación.

El texto de esta tesis se compone de tres capítulos. El primero, sobre el marxismo jurídico en México, se divide en cuatro apartados. En el apartado inaugural esbozamos la historia del marxismo jurídico en México. Lo iniciamos con

una brevísima exposición historiográfica del marxismo en México, y exponemos cómo esta historia se divide en distintas etapas en relación con la recepción por parte de los grupos académicos, por los problemas abordados desde sus diversas corrientes y por la relación con el Estado mexicano y el bloque soviético. Dentro de este mismo apartado también analizamos la historia del marxismo jurídico, desde su aparición en México gracias al impulso del Dr. Óscar Correas y cómo a partir de la década de 1980, se empieza a fortalecer y a vigorizar el estudio del derecho desde una perspectiva marxista y crítica. Ofrecemos, para finalizar, un panorama de los diversos juristas y filósofos que han trabajado desde esta corriente de pensamiento jurídico crítico hasta el presente. En el segundo apartado, nos enfocamos en exponer cómo se entiende el derecho y cuáles han sido los principales problemas que se han generado desde el marxismo jurídico, fundamentalmente sobre las características hegemónicas o emancipatorias del derecho. En el tercer apartado abordamos la categoría filosófica de *praxis* dentro del marxismo, apoyados fundamentalmente en Adolfo Sánchez Vázquez, y ensayamos, de manera que no puede ser completa ni extensamente argumentada, la situación de los derechos humanos dentro de aquélla. En el último apartado de este capítulo, exponemos la manera en la que se entienden los derechos humanos desde las diferentes perspectivas del marxismo jurídico, ya sea como derechos subversivos, como derechos subjetivos, como derechos con un potencial emancipatorio, pedagógico etc. También exponemos las objeciones que se han vertido sobre la posible relación entre los derechos humanos y el marxismo, y demostramos cómo no sólo son compatibles sino que son mutuamente nutricos. Para concluir, analizamos una posible fundamentación de los derechos humanos explorando las diversas aportaciones de los y las pensadoras del marxismo jurídico.

El segundo capítulo, enfocado en el estudio del pensamiento jurídico de la liberación, se divide también en cuatro apartados. El primero analiza la historia del pensamiento de la liberación, un poco en el contexto latinoamericano y fundamentalmente en el plano mexicano. Exponemos por otro lado como el pensamiento de la liberación es deudor en una medida considerable y dentro de ciertas corrientes, del pensamiento marxista. En el segundo apartado, historizamos el pensamiento jurídico de la liberación. En este mismo capítulo analizamos también, ahora de manera comparada con el marxismo, la posición de la categoría

de *praxis* dentro del pensamiento de la liberación. En el tercer apartado desglosamos las principales tesis de los representantes del pensamiento jurídico de la liberación en México y las diversas aproximaciones que han tenido hacia el derecho. Por último, en el cuarto apartado, describo la fundamentación que se ha ofrecido de los derechos humanos desde la perspectiva de Jesús Antonio de la Torre Rangel, de Mauricio Beuchot y de Alejandro Rosillo, mostrando cómo el pensamiento de la liberación integra y enriquece el pensamiento marxista u opta por caminar por otra vía con las categorías de la filosofía y la teología de la liberación, el pensamiento decolonial y el pensamiento crítico en general.

El tercer capítulo, dedicado al estudio del neozapatismo, está de igual manera dividido en cuatro apartados. El primero muestra la historiografía de este movimiento social/organización político-militar, sin limitarnos a colocar como punto de partida el surgimiento a la luz pública ni el momento de la fundación del EZLN, develamos en esa medida su contacto histórico con el marxismo, con el pensamiento indígena y con el pensamiento de la liberación. En el segundo apartado, teniendo como antecedente una motivación fundamentalmente jurídica y política, nos introducimos en algunos de los documentos más importantes que ha emitido el EZLN para analizar y caracterizar las referencias que éstos han realizado a los derechos humanos. En el tercer apartado exponemos la praxis política del neozapatismo y damos una abreviada caracterización de este movimiento social, sus avatares y sus transformaciones, y cómo esto se ha traducido en un orden jurídico y gubernamental de eficacia interna. En el cuarto apartado problematizamos las relaciones que ha habido entre el neozapatismo por un lado y el pensamiento de la liberación y el marxismo en general por el otro. Asimismo, contrastamos estas relaciones de manera específica con el pensamiento jurídico de la liberación y el marxismo jurídico.

Marco teórico

El sistema jurídico mexicano se ha fincado y sostenido históricamente en diversas corrientes iusfilosóficas. Desde hace unas décadas hasta hoy podemos advertir una tendencia a fundamentar los actos jurídicos en un núcleo de corrientes afines: el

positivismo jurídico, el iusnaturalismo, el realismo jurídico y el sociologismo jurídico en sus corrientes formalistas y legalistas².

Este núcleo de teorías son insuficientes cuando no francamente contradictorias y adversas para el desarrollo progresivo de todos los derechos humanos. Las diversas corrientes del positivismo confluyen en afirmar que la sociedad se construye de la suma de múltiples individuos que pueden o no colaborar entre sí. Desde esta perspectiva, el derecho debe proteger los derechos del individuo, y así los derechos de las colectividades resultan, desde la mayoría de posiciones, un absurdo.

Hay quienes sostienen que el mundo sería más justo si solamente se aplicara el derecho, si se cumpliera. Nuestro parecer es que esta afirmación oculta que el derecho no es justo por sí solo, que existen normas que son injustas como resultado de las posiciones ideológicas de los operadores dominantes del derecho y que con su sola entrada en vigor se materializan o conservan situaciones no equitativas.

La evidencia histórica muestra que el sistema jurídico vigente ha sido resultado de tensiones y procesos de construcción dialécticos. Mientras se buscan y se logra reconocimiento y ampliación de derechos ocurren hechos lamentables, violaciones de derechos humanos y omisiones históricas basadas en el sistema jurídico, en “el peso de la ley”, en la “soberanía nacional” o en la misma “Carta Magna”.

Como respuesta a aquel núcleo de doctrinas dominantes, que sostienen al sistema jurídico vigente, surgen diversas perspectivas jurídicas que tienen como objetivo criticar la realidad jurídica existente, analizar dicha situación, indagar en las causas de dichas situaciones, desmitificar el estado de cosas y plantear alternativas creativas y anticapitalistas a los problemas jurídicos. A dichas perspectivas jurídicas podemos conocerlas como *pensamiento jurídico crítico*³ y se dirigen a aportar nuevas posibilidades teóricas, más allá de los núcleos arraigados en la tradición

2 Valqui Cachi, Camilo y Pastor Bazán, Cutberto (coords.), *Corrientes filosóficas del derecho. Una crítica antisistémica para el siglo XXI*, Cajamarca, Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo, 2009, p. 32.

3 Esta caracterización también se nombra como *teoría crítica del derecho* en Argentina o *crítica jurídica* en México. Al respecto, usamos la designación de Antonio Carlos Wolkmer que explicaremos más adelante.

capitalista y apostar por enriquecer y tornar el derecho hacia una justicia que considere y se construya con la participación de quienes no han sido tomados en cuenta históricamente. En esta tesis entenderemos como crítica a la actividad consciente que busca desmitificar la realidad, cuestionar los límites del conocimiento y de lo que se puede transformar y al mismo tiempo construir alternativas creativas anticapitalistas.⁴

Con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio para América del Norte, el 1 de enero de 1994, surge también un movimiento que hace evidente su rechazo y su crítica. En ese momento emerge una perspectiva político jurídica que se constituye en una posición política crítica y que a nuestro parecer también constituye un pensamiento jurídico crítico. Hablamos del neozapatismo, que surge como alternativa y respuesta crítica al sistema de derecho en México, y es precisamente un acto jurídico, un factor que detona su aparición pública. Para el 2001, un tema muy posicionado era precisamente la reconfiguración estatal frente a las demandas de los pueblos indígenas, otro momento en el que podemos advertir la búsqueda jurídica del movimiento y al mismo tiempo, su origen en situaciones de derecho injustas.

Sin embargo, hablar de neozapatismo es hablar de indefiniciones estratégicas o definiciones imprecisas. Por su naturaleza e historia, el neozapatismo se ha nutrido de y ha roto con diversas posiciones teóricas con el objetivo de generar una posición política autónoma y un pensamiento crítico auténtico. Referirnos a este movimiento implica indagar en sus fuentes doctrinarias, advertir sus herencias o legados teóricos y así conocer su perspectiva jurídica apoyados en los elementos

4 Es inevitable precisar algunos puntos sobre el concepto de “crítica”. Este concepto es polisémico ya que se relaciona con al menos cuatro perspectivas: la crítica literaria o estética, la crítica en su uso corriente como una opinión sobre alguna persona, hecho o cosa, la crítica deudora de Kant, como *investigación de las condiciones de posibilidad*, y la crítica, que tiene como antecedente a Marx y los marxismos, como el ejercicio de evidenciar la conciencia falsa, y que además se enriquece con una propuesta alternativa. Nuestra concepción de crítica es deudora de esta última. Ver: D'Auria, Aníbal, “Luces y armas de la adultez. Genealogía de la crítica y crítica de la genealogía”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 33, julio-agosto 2012, pp. 19-69.

teóricos de dos de sus fuentes principales: el marxismo y el pensamiento jurídico de la liberación.

Para realizar esta investigación utilizamos una metodología historicista teórica con el fin de analizar el marxismo jurídico y el pensamiento jurídico de la liberación en México; y comparar y vincular dichas posiciones teóricas con el neozapatismo a través de la técnica documental, teniendo como marco analítico el pensamiento jurídico crítico que, basándonos en Wolkmer, entenderemos como el ejercicio reflexivo de cuestionar lo que se encuentra normalizado y oficialmente consagrado en un espacio y tiempo específico, así como la posibilidad de concebir otras formas no alienantes y pluralistas de las prácticas jurídicas.⁵

Un apunte histórico y documental es riesgoso sobre todo cuando marcamos periodos y ubicamos etapas en relación con ideas o escuelas filosóficas ya que es difícil tener un criterio adecuado en el cual basar nuestra *tabula* y determinar el momento preciso en el que surge un contacto entre dos (o muchas veces más) ideas. Sobre esto, ayudan las siguientes líneas del maestro Raúl Fonet-Betancourt:

Está claro que siempre resulta un tanto arbitrario y aventurado marcar fechas de comienzos y de fines de periodos en la historia de la recepción e influencia de las corrientes filosóficas, pues semejante intento siempre va acompañado de un fuerte margen de inseguridad, que viene del hecho de que los factores culturales y sociales que preparan dicha recepción no siempre resultan constatables de manera evidente y definitiva.⁶

Lo anterior se explica, en parte, porque las fuentes de estudio de esas ideas, estuvieron y están signadas en ocasiones por la clandestinidad, la persecución, los prejuicios y las pérdidas documentales. Para el fin de esta investigación, no nos queda sino comenzar a trazar etapas y periodos en donde no se han trazado los suficientes, a sabiendas de estos riesgos, pues es necesario ir comenzando a andar los pasos a contrapelo en la construcción de la historia del pensamiento crítico en

5 Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, trad. De Jesús Antonio de la Torre Rangel, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009, p. 19.

6 Fonet-Betancourt, Raúl, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Monterrey, UANL / Plaza y Valdés, 2001, p. 13.

general que en estos momentos no pierde vitalidad frente a los estragos culturales y económicos que ocasiona el neoliberalismo.

La técnica de investigación fue documental, toda la bibliografía que utilizamos de los textos escritos y firmados por los neozapatistas es un *corpus* que comprende del año 1993 —año en el cual se publica la *Declaración de Guerra* (31 de diciembre)— hasta el 14 de octubre de 2016 cuando se anuncia la posibilidad de una candidatura de una mujer indígena por parte del Congreso Nacional Indígena.

El estudio de una realidad social, como el derecho, pasa necesariamente por los documentos, pero también, por otras prácticas jurídicas. Pensar el derecho en el neozapatismo, no puede estar completamente conocido si no existe un conocimiento directo de sus prácticas jurídicas. En ese plano, esta tesis está cercenada de inicio puesto que no es un estudio *desde* un movimiento popular sino un estudio *de* ese movimiento. A pesar de que conocimos y vivimos aspectos que nos permitieron tener un contacto directo con el derecho zapatista, esos fueron superficiales y complementarios a las lecturas de libros sobre el tema. No se encontrará a lo largo del texto la rigurosidad del tratamiento antropológico respecto al neozapatismo, pero sí una preocupación sincera sobre la estructura real, viva, patente entre los pueblos que usan *su* derecho, que lo actúan y lo respaldan con la conciencia de que el mismo los libera y los humaniza.

Justificación y relevancia del tema

La defensa estratégica de los derechos humanos, a nuestro parecer, es una actividad de primerísimo orden. Tomando en cuenta las palabras del maestro Argüello Tapia: “Es importante destacar que el uso estratégico de los derechos humanos, permite en el aquí y ahora salvar dificultades de nuestra lucha cotidiana, salvan vidas, defienden en un sentido quizá incompleto pero existente, nuestra libertad”⁷. El trabajar de manera crítica para aproximarnos a los derechos humanos a través de la teoría, también arroja beneficios para la defensa de éstos. Y la

7 Tapia Argüello, Sergio Martín, “El doble papel de los derechos humanos”, en *Conocimiento y Cultura Jurídica*, Monterrey, UANL, año 1, núm 9, 2011, p. 199, En: www.researchgate.net/profile/Sergio_Tapia_Arguello/publication/280815754_El_doble_papel_de_los_derechos_humanos/links/55c80a3b08aebc967df88315.pdf

Consultado: 17 de febrero de 2017.

búsqueda de un refinamiento de la práctica política se traduce en *desjuridizar* los derechos humanos, lo que significa pensarlos no sólo desde el pensamiento jurídico sino también como una categoría política, ética, sociológica; *desmitificar* las posiciones teóricas o prácticas de los derechos humanos, incluyendo también en este rubro a las posiciones críticas; *comunitarizarlos*, es decir, combatir la idea de derechos individuales en la cual se han ido apoltronando; y por último, dotarlos de dirección hacia la resistencia, hacerlos *emancipatorios*, tomando partido.

El presente trabajo de investigación se justifica por dos razones básicas: la vigencia de los temas y la escasez de precedentes en los estudios sobre los mismos. La mayoría de trabajos realizados sobre filosofía del derecho que se manejan en las facultades de derecho en el país, no abordan completamente ni de manera profunda el aporte que ha ofrecido el marxismo jurídico. Cuando no está signado por el desconocimiento, el análisis se realiza con sendos prejuicios, frecuentes falacias y lugares comunes, agotando el tema en declarar su muerte junto con la caída del muro de Berlín o sostener que es cultivado por un puñado insignificante de personajes (cuando no es uno sólo: el Dr. Óscar Correas). La realidad, como veremos en el acápite correspondiente, es muy distinta. El marxismo jurídico es vigente, y una prueba de esto es la cantidad significativa de estudios de alta calidad, la diversidad de problemas abordados, la variopinta presencia de académicas y académicos que al día de hoy hacen de esta materia su objeto de estudio; y fundamentalmente, la vigencia y alcance de su postura crítica acorde al momento político que vivimos. En cuanto al pensamiento jurídico de la liberación la situación es un poco distinta, puesto que su presencia es mucho más vigorosa y el impulso de sus estudios dentro de los circuitos académicos es más notable.

Por otro lado, el neozapatismo se ha posicionado nuevamente en la opinión pública por el anuncio de su participación en el marco del Congreso Nacional Indígena en las elecciones presidenciales de 2018. Otra cuestión es que el acercamiento que se ha realizado al neozapatismo es fundamentalmente sociológico, antropológico y politológico pero escasamente jurídico. Sobre el derecho zapatista no existen prácticamente estudios. Existe una cuarteta de textos donde se trabaja el tema de los derechos en el neozapatismo, un texto de Óscar Correas sobre el sistema normativo zapatista, dos de Alejandro Rosillo sobre los Acuerdos de San Andrés y una tesis de Maestría de la FLACSO sobre el discurso

de los derechos humanos desde el Neozapatismo escrita por la Mtra. Sara Enríquez Uscanga. La diferencia en relación con los textos del Dr. Correas y del Dr. Rosillo radica en la amplitud de fuentes documentales que se consideran en la presente investigación, pues agregamos a los Acuerdos de San Andrés y a las reformas constitucionales de 2001, los *Estatutos* de 1980 de las Fuerzas de Liberación Nacional, el grupo guerrillero antecesor del EZLN, las seis *Declaraciones de la Selva Lacandona*, las *Leyes revolucionarias del 31* de diciembre de 1993 y de 2003-2004, y explicitamos en el análisis, la comparación con las perspectivas del marxismo jurídico y el pensamiento de la liberación. Respecto al trabajo de la Mtra. Enríquez que analiza los derechos humanos en el neozapatismo a la luz de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, optamos por un enfoque más específico tomando como marco teórico y analítico al pensamiento jurídico crítico, el cual resulta más adecuado y con mayor alcance al tratar un tema con factores claramente jurídicos.

Por otro lado, se ha acentuado en el neozapatismo su raíz marxista, (así lo han hecho, por ejemplo, autores como Jorge Fuentes Morúa, Martín Cortés y Anahí Alviso Merino), o por otro lado, su raíz fundamentalmente comunitaria indígena, como lo ha hecho Pablo González Casanova. Este trabajo de investigación valora dichas aportaciones, pero propone también, una mirada integral en cuanto a las múltiples fuentes del pensamiento neozapatista.

Es notoria la escasez sobre el análisis de los derechos humanos en el discurso neozapatista, cómo se concibe el derecho, cómo se ajusta la ética y la política con el derecho o cuál es la finalidad de un sistema normativo dentro del neozapatismo. Trabajar en este sentido es necesario frente al convulso estado de cosas en el país en el cual estamos inmersos desde hace varias décadas, y con el panorama actual de anuncios y factores que hacen de la toma de decisiones políticas y electorales un asunto de verdadera responsabilidad, de sumo cuidado y de innegable importancia.

CAPÍTULO PRIMERO

MARXISMO JURÍDICO EN MÉXICO

1. Apuntes históricos

La historia del marxismo en México se remonta al año de 1861 con la llegada de Plotino Rhodakanaty a México quien comenzó difundiendo lecturas marxistas entre los círculos obreros⁸. Desde inicios del siglo XX y hasta 1924, fueron llegando teóricos extranjeros que buscaban fijar la postura del marxismo en México, en esta etapa se creó un Partido Comunista Mexicano (1919)⁹. Entre 1924 y 1940, el desarrollo del marxismo vivió una de sus mejores etapas: se publicaron periódicos, libros, revistas y sus ideas se divulgaron de manera favorable entre círculos más amplios. Durante el periodo de la presidencia de Lázaro Cárdenas, existió una apropiación del discurso marxista por parte del gobierno, pero de manera superficial, entendida como capitalismo de Estado¹⁰ y la acogida de numerosos intelectuales extranjeros con posturas socialistas o progresistas. Durante las décadas de 1950 y 1970, el marxismo vivió otro momento de difusión importante puesto que muchas organizaciones guerrilleras, inspiradas por la favorable respuesta de la Revolución cubana, buscaban incorporar sus postulados y adaptarlos a la lucha revolucionaria en Latinoamérica. Para la década de 1980 y posteriores, el marxismo sufrió un revés al volverse blanco de los ataques desde las posiciones apologeticas del capitalismo a raíz de la caída del Muro de Berlín. Con estos hechos comienza un marcado rechazo y desprestigio hacia la militancia marxista y los estudios de tal corriente se repliegan a las salas universitarias dándole una perspectiva academicista. Entre las décadas de 1980 y 1990, los pensadores marxistas en México se dirigen a demostrar que el marxismo es una filosofía humanista basándose en el estudio de los *Manuscritos económico-*

8 Fonet Betancourt, Raúl, *op cit.* nota 6. p. 16.

9 Bernstein, Harry, "Marxismo en México 1917-1925", *Historia Mexicana*, México, año VII, tomo 4, núm. 28, abril-junio 1958, pp. 497-516.

10 Loyo, Engracia, "La difusión del marxismo y la educación socialista en México 1930-1940" en Hernández Chávez, Alicia y Miño Grijalva, Manuel (coords.), *Cincuenta años de historia en México*, México, El Colegio de México, 1993, pp. 165-181.

filosóficos de Marx¹¹ y en esta vía cultivan un marxismo antidogmático, tales fueron los casos de Adolfo Sánchez Vázquez y Esteban Echeverría¹². A partir de esas décadas y hasta ahora, se ha buscado revitalizar el marxismo por dos vías: o bien acercarlo con corrientes de pensamiento mejor situados en cuanto al prestigio como el positivismo, para dar lugar a corrientes internas como el *marxismo analítico* o el *marxismo de elección racional*; o bien se ha intentado poner en contacto con corrientes críticas como los feminismos, los ecologismos de los pobres, la pedagogía crítica, entre otras.

Es importante señalar que la persecución y el deterioro en el prestigio del marxismo no comienza con la caída del muro de Berlín en 1989, sino mucho antes. En las primeras etapas de difusión del marxismo, los militantes sufren persecución y encarcelamiento por parte de los gobiernos federales. Por ejemplo, Álvaro Obregón persigue a los marxistas por órdenes del gobierno de Estados Unidos que veía en la implantación del marxismo en México una condición de posibilidad para la implantación en Centroamérica. En 1927, Plutarco Elías Calles elimina el registro al Partido Comunista Mexicano y despliega una persecución de sus miembros. En la décadas de 1950, 1960 y 1970, se dan los periodos de guerra de baja intensidad y guerra sucia, teniendo como principales objetivos a los movimientos campesinos que se han aliado al marxismo y a los grupos guerrilleros. Teniendo un breve panorama de la historia del marxismo en nuestro país, pasemos ahora a precisar el curso del marxismo jurídico.

Existen diversas anotaciones sobre la historia y el impacto del marxismo jurídico en México. La mayoría de éstas afirma su bajo impacto o su reducida

11 Se advierte el carácter humanista del marxismo en la centralidad que tiene, en este pensamiento, el concepto de *praxis* como actividad humana consciente y transformadora y en suma, entendemos el humanismo como la realización de la plena potencialidad del ser humano, es decir, expresado en su esencia, fundamentalmente relacional, como se expresa en las *Tesis sobre Feuerbach*, lo cual toma distancia de otros humanismos, como el ilustrado, que coloca en el centro al hombre individual.

12 Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México, Adolfo Sánchez Vázquez y Esteban Echeverría*, México, FCE / UNAM, 2007, pp. 140-141.

producción.¹³ Podemos ejemplificar lo dicho con la posición de Juan Antonio Cruz Parceró en su tesis de licenciatura presentada en 1992,¹⁴ quien niega la existencia de corrientes filosóficas del derecho de raíz marxista más allá del profesor Óscar Correas y de la revista *Crítica jurídica*. Podríamos pensar con Cruz Parceró que su aseveración era correcta puesto que en ese año apenas llevaba ocho años la revista *Crítica Jurídica* (que comenzó a publicarse en 1983) o la revista *Alegatos* (que surge en 1985), y era reciente el ingreso de Correas al panorama jurídico mexicano y sobre todo marxista. Sin embargo, la revisión de fuentes que ya en ese momento circulaban nos brinda un panorama un tanto diferente pero no tajantemente contrario.

Después de la Revolución Mexicana y del triunfo de la Revolución Rusa, se acentuó la necesidad de encontrar caminos para el derecho más cercanos al socialismo o al comunismo ruso. Diversos intelectuales mexicanos tuvieron la oportunidad de acercarse al marxismo. En su ensayo, “Filosofía del Derecho en México”, Cruz Parceró menciona refiriéndose al periodo posterior a la revolución mexicana:

Bajo el impulso de la revolución rusa y de la circulación en el país de las obras de Marx, Engels, Lenin, Plejanov, etc., se desarrolló el marxismo que se opuso a las corrientes metafísicas. Entre este grupo destacaron Vicente Lombardo Toledano, Francisco Zamora, Jesús Silva Herzog, Daniel Cosío Villegas, Luis Chávez Orozco y Narciso Bassols, entre otros. Sin embargo el pensamiento marxista no tuvo ninguna repercusión en la filosofía del derecho.¹⁵

13 Véase, Rodolfo Vázquez y José María Lujambio (Compiladores). *Filosofía del derecho contemporánea en México. Testimonios y perspectivas*, México, IJ-UNAM / ITAM / Fontamara, 2002; y, Vázquez, Rodolfo, “Filosofía del derecho en Latinoamérica” en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 35, Alicante, Universidad de Alicante, 2012.

14 Cruz Parceró, Juan Antonio, *Historia contemporánea de la filosofía del derecho en México*, Tesis para optar por el título de licenciado en derecho, México, Facultad de Derecho / UNAM, 1992.

15 Cruz Parceró, Juan Antonio, “Filosofía del derecho en México” en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, núm. 2, abril 1995, p. 208.

Desde 1933, Luis Recaséns Siches considera dentro de los juristas con inspiración marxista al profesor Virgilio Domínguez, profesor de la facultad de jurisprudencia y estudioso de Marx.¹⁶ Este profesor, director en algún momento de la Escuela de Jurisprudencia, publicó el libro *El materialismo histórico, aspectos filosóficos, sociológicos e históricos, exposición y crítica*, con prólogo de Antonio Caso. El texto en mención, sin embargo, no podemos considerarlo como un aporte significativo al estudio del derecho desde una perspectiva marxista, muy al contrario, lo aborda con el fin de explicarlo y criticarlo sin bases sólidas y evidenciando un deficiente conocimiento del tema. En la década de los cincuenta tenemos a Mario de la Cueva que sí escribe libros de teoría del derecho y del estado desde una perspectiva social influida por una lectura del marxismo, contamos, por ejemplo, con su libro *La idea del Estado* donde no es propiamente un jurista marxista el que habla sino un abogado con tendencias progresistas.

Respecto a la década de los sesentas y setentas, el juicio no es tan distinto. Según Cruz Parceró, el triunfo de la revolución cubana trajo consigo un enorme auge en áreas como la economía, la sociología y la ciencia política motivado por el estudio del marxismo pero en el derecho no ocurrió de la misma manera, puesto que para el pensamiento de izquierda era el derecho sólo el «instrumento de la clase dominante» y una «superestructura» de la economía lo que hizo que no se sintiera propiamente la necesidad de desarrollar una teoría que lo estudiara. Sólo cuando la «vía revolucionaria» se fue agotando y la democracia liberal se volvió la única vía de acceso al poder, la izquierda empezó a interesarse en lo jurídico. En esta época, paradójicamente, es cuando se publican muchos textos de marxismo jurídico en México traducidos desde otras lenguas.

Abogados como Víctor Flores Olea o Francisco López Cámara trabajaron desde la perspectiva marxista temas de política, pero realmente sus trabajos no tuvieron como eje central el derecho. Sí hubo abogados que se inspiraron en el marxismo y dirigieron sus herramientas al estudio del campo laboral podemos citar

16 Recaséns Siches, Luis, "Filosofía del derecho en México en el siglo XX" en *LXXV Años de evolución jurídica en el mundo*, México, UNAM, vol. VI, 1979, p. 72. En: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/865/3.pdf>, consultado: 17 de febrero de 2017.

a Alberto Trueba Urbina, al mencionado Mario de la Cueva, Néstor de Buen Lozano, Graciela Bensusán Areous, Arturo Alcalde Justiniani, Enrique Larios Díaz, Héctor Santos Azuela, Carlos Reynoso Castillo y Octavio Fabián Lóyzaga de la Cueva.

Con ese antecedente, Óscar Correas comenzó a publicar en 1983 la revista *Crítica Jurídica* que difundía las llamadas «teorías críticas del derecho» que se desarrollaron en los años ochenta en países como Francia, Estados Unidos o Argentina. Por otro lado, la cuestión indígena entre los ochentas y noventas (significativamente en 1992) también generó diversos encuentros entre el derecho y el marxismo, por ejemplo, la producción teórica de José Emilio Ordóñez Cifuentes, Carlos Humberto Durand Alcántara, Óscar Correas, David Chacón Hernández, Alejandro Santiago Monzalvo, Magdalena Gómez Rivera, Francisco López Bárcenas y Zósimo Hernández Ramírez.

En 1991 Jaime Escamilla Hernández publicó su libro *El concepto del derecho en el joven Marx*, donde expone las diversas maneras de aproximarse a Marx. Expone las diversas maneras de acercarse a la literatura marxista y con ello a las maneras de entender las tensiones al interior de los estudiosos y estudiosas del marxismo. Jaime Escamilla, ha sido uno de los profesores que más impulso ha dado desde la Universidad Autónoma Metropolitana al estudio del derecho desde una perspectiva crítica.

En el campo de los derechos humanos, Escamilla sólo contempla para su estudio los libros *La cuestión judía* y *La ideología alemana*. Lo que a nuestro juicio, si bien es una aportación para esas décadas, el análisis que realiza Escamilla deja fuera argumentos importantísimos y obras que podrían dar una mayor profundidad de análisis en el tema de los derechos humanos, por ejemplo, la dimensión antropológica referida en los *Manuscritos económico filosóficos* no se encuentra presente, a pesar de que esta obra se considera también en el marco del “Marx de juventud”.

Raymundo Espinoza realiza un mapeo bibliográfico de los pensadores y las pensadoras que han colocado en comunicación al marxismo con el derecho en español.¹⁷ En primer lugar, demuestra que en nuestro idioma no es escasa la

17 Espinoza Hernández, Raymundo. “Marxismo y derecho: algunas referencias esenciales de la literatura en castellano”, *REDHES. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, México, FD-UASLP/US/UAA/CEDH/ECICH, año V,

producción editorial de estas relaciones, y, en segundo lugar, nos muestra que las contribuciones han sido en diversos niveles:

- a) la literatura marxista especializada en temas jurídicos
- b) la literatura marxista que sólo de pasada retoma temas jurídicos pero que no profundiza en ellos
- c) la literatura jurídica que toma como punto de partida el marxismo
- d) la literatura jurídica que considera algún aspecto de la filosofía marxista y sus alcances en el derecho

Para estas diferentes aproximaciones, algunos nombres que podemos leer en este mapeo bibliográfico en lengua española, incluyendo a quienes han aportado con su trabajo de traducción de pensadores marxistas, podemos mencionar de manera amplia los siguientes: Julio Fernández Bulté, Juan Ramón Capella, Michel Miaille, Antonie Jemmaud, Óscar Correas, Jorge Fuentes Morúa, Manuel Ovilla Mandujano (quien publica su libro *Teoría del derecho* en 1990 influido por Althusser y que más adelante abrevaría en el marxismo kelseniano abriendo la línea de investigación seguida por Correas), Per Mazurek, Ricardo Guastini, Manuel Atienza, Juan Ruiz Manero, Jesús Antonio de la Torre Rangel, Jaime Escamilla, Arturo Berumen, Carlos Rivera Lugo, Napoleón Conde Gaxiola, Joaquín Herrera Flores, Mylai Burgos Matamoros, Daniel Sandoval Cervantes, Sergio Martín Tapia Argüello, Alma Melgarito, Víctor Fernando Romero Escalante, Napoleón Conde Gaxiola, Yacotzin Bravo, Ricardo Miranda Medina, John Ackerman, y Jorge Robles Vázquez.

En relación con la producción teórica y práctica, Raymundo Espinoza destaca la búsqueda de caminos para pensar el derecho desde una perspectiva crítica y los derechos humanos desde horizontes decoloniales a partir de la filosofía de la liberación, en diálogo continuo con el pensamiento socialista y en especial con el marxismo, y reconociendo los aportes del feminismo, del pensamiento ecológico y los saberes indígenas, enmarcándolo dentro del “nuevo constitucionalismo latinoamericano”.¹⁸ Esto último nos va dando pistas de lo que ahora ha ocurrido con el marxismo jurídico: se ha nutrido de posiciones críticas valiosas y diversas en Latinoamérica que no permiten que lo pensemos de manera aislada.

núm. 10, julio-diciembre 2013, pp. 177-198.

18 *Ibidem*, p. 181.

Por otro lado, Raymundo Espinoza menciona a algunos colectivos de estudios jurídico-críticos, de acompañamiento de procesos de reivindicación de derechos, resistencia, protesta y cambio social y de impulso a la transformación de las instituciones y normas jurídicas vigentes inspirados en parte por el marxismo jurídico, como el Colectivo de Estudios Críticos en Derecho (RADAR) integrado por Yacotzin Bravo Espinoza, Mylai Burgos Matamoros, Edmundo del Pozo Martínez, María Silvia Emanuelli, Rodrigo Gutiérrez Rivas, Aleida Hernández Cervantes, Liliana López López, Jorge Peláez Padilla y Aline Rivera Maldonado; el Colectivo de Abogados Zapatistas (CAZ) conformado por los abogados Donato Amador Silva, Héctor Arcadio González Andonaegui, Juan de Dios Hernández Monge, Pedro Raúl Suárez Treviño y Roberto López Miguel; El Colectivo por la Autonomía (COA) en Guadalajara; el Colectivo de Abogadas y Abogados Solidarios (CAUSA) en la Ciudad de México; Tequio Jurídico A.C. en Oaxaca, el Colectivo de Abogados de la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales, El Colectivo Emancipaciones en Morelia y la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios en Crítica Jurídica A.C., en Ciudad Juárez.

En tanto a organizaciones académicas de investigación en la segunda década del milenio, Raymundo Espinoza enfatiza y reitera el trabajo que realiza el Dr. Óscar Correas vinculado a la revista *Crítica Jurídica* en la UNAM, el Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel en Aguascalientes, el Dr. Alejandro Rosillo Martínez en San Luis Potosí, y el núcleo de investigación del Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco vinculado a la revista *Alegatos*. Otras revistas actuales que es justo mencionar y que difunden contenidos críticos acerca del derecho están *REDHES*, *Rebelión*, y eventualmente *Tiempos equívocos* y *Proyecto Grado Cero*. Entre los temas que se pueden encontrar, a juicio de Raymundo Espinoza, en la relación entre marxismo y derecho podemos ver: el concepto del derecho, el problema de la justicia, la fundamentación y realización de los derechos humanos, el papel del derecho y de la ideología jurídica en la sociedad burguesa, la naturaleza del derecho en el periodo de transición y su persistencia en una sociedad comunista, el debate con Hans Kelsen y la teoría pura del derecho, la relación entre la crítica de la economía política y la crítica del derecho moderno y las posibilidades reales de una crítica jurídica marxista. Si bien el estudio del marxismo jurídico no ha sido favorecido, tampoco es tan escaso como podría pensarse en un

primer momento. Hoy existen diversas corrientes vivas. En el siguiente capítulo revisaremos algunas de las que consideramos más sólidas.

2. Praxis en el marxismo mexicano

Antes de entrar directamente al estudio de las diversas corrientes dentro del marxismo jurídico, haremos un breve análisis de lo que se ha entendido como praxis dentro del marxismo y el alcance que esta categoría posee para el análisis del derecho. Originalmente, entre los griegos, *praxis* (πρᾶξις), significaba “actividad práctica”. El contenido de esta palabra griega se ha transformado hasta su especialización en diversas filosofías, incluida en especial, el marxismo y, a su vez, dentro del marxismo, el concepto de praxis ha recibido diferentes contenidos en las corrientes europeas, latinoamericanas y mexicanas.

Con Aristóteles se marcaba una división (que las ideologías capitalistas acentuarán) entre la teoría y la práctica, entre la vida contemplativa y la vida práctica, entre el trabajo intelectual y el material. Aristóteles diferenciaba la *praxis* de la *poiesis* (derivado de ποιέω: crear, producir). La *praxis* era concebida como una actividad que tenía su fin en sí misma, era una *actividad inmanente*¹⁹. En ese sentido, la teoría es para Aristóteles la praxis suprema. Adicionalmente podemos decir junto con Iñáqui Yarza, que Aristóteles distingue al menos dos usos de *praxis*: *praxis perfecta* y *praxis moral o ética*.²⁰ La *praxis perfecta* implicaría esas actividades que se perfeccionan o llegan a su fin al momento de realizarse, en cambio la *praxis moral* puede no llegar a realizarse en su fin. De cualquier manera, el doble uso de *praxis* en Aristóteles se reduce a una actividad que tiene un fin en sí misma y que no siempre se perfecciona. La *poiesis* (producción) era para Aristóteles, en cambio, una actividad que producía materialmente algo externo al agente, *un devenir o movimiento*. La *poiesis*, de este modo, está relacionada con la técnica o con el *arte*, puesto que produce algo en el mundo y el fin es lo producido. De algún modo la concepción de Aristóteles de praxis se entroncaba con la *poiesis* en la praxis moral, puesto que producía algo en el mundo externo al agente, es decir, en este caso una acción relacional, que tiene efectos en otros. Otros filósofos

19 Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Calvo Martínez, Tomás, Madrid, Gredos, 1994.

20 Yarza, Iñáqui, “Sobre la praxis aristotélica”, *Anuario filosófico*, España, Universidad de Navarra, vol. 19, núm. 1, 1986, pp. 135-153.

además de Aristóteles utilizaron la categoría de *praxis*, tal es el caso de Kant, quien comprendió que entre la teoría (como conjunto de reglas) y la práctica, existe la facultad de juzgar en un ámbito individual que funciona como puente. Kant entiende también la actividad teórica como una *praxis*, una actividad que se agota en sí misma.

Es importante también subrayar que el concepto de *praxis* en Kant es de gran importancia para acercarse al derecho. En su obra *Teoría y praxis*²¹, el filósofo manifiesta que el contrato social es una manera en la que se manifiesta el momento teórico traducido como una serie de reglas para guiar la práctica. De esta manera daba a entender que los legisladores y los operadores del derecho eran los hombres teóricos; los hombres prácticos eran a su vez quienes tenían que seguir las normas. Su concepción de *praxis* jurídica se reviste de un halo de conservadurismo, ya que en este sentido, Kant se negaría a concebir siquiera una manifestación de desobediencia civil puesto que si hay algo que no funcione con el orden jurídico, en dado caso, se achacaría a la facultad de juzgar de los sujetos que siguen las normas.

Marx concibe la *praxis* de manera diferente. Traza un límite con la filosofía producida hasta ese momento, en especial con los materialismos contemplativos (que siguen concibiendo la realidad como contemplación pero no como actividad sensorial humana, no como práctica ni de un modo subjetivo). Consideremos, siguiendo a Löwy,²² que “en la primera mitad del siglo XIX predominaba en las corrientes revolucionarias del naciente movimiento comunista la concepción materialista metafísica del siglo XVIII que consideraba que la humanidad es producto de las circunstancias, y si las circunstancias son opresivas, la masa del pueblo está condenada al oscurantismo”, por lo tanto, el pueblo oprimido no tenía posibilidades de emanciparse por sí mismo y requería de “liberadores”. Es justamente en este contexto que Marx responde a los materialismos anteriores, a los que critica por sus alcances limitados en la comprensión de la práctica-crítica revolucionaria.

21 Kant, Immanuel, *Teoría y praxis*, Correas, Carlos (trad.), Madrid, Leviatán, 2013, Colección filosofía y ciencias sociales.

22 Löwy, Michael. “Marx, un siglo después.”, *El Rodaballo. Revista de cultura y política*, Buenos Aires, año 1, núm. 1, noviembre de 1994, p. 11.

Dentro de las *Tesis sobre Feuerbach*, hay dos en particular que ilustran muy bien la concepción marxiana sobre la *praxis revolucionaria*: la XI y la III. La tesis XI, más conocida, dice: “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.*”²³ (Los filósofos hasta ahora, sólo se han preocupado de interpretar el mundo. De lo que se trata es de transformarlo). Con lo cual asignaba un papel fundamentalmente práctico a su filosofía. Esta tesis vincula a la filosofía con un papel eminente práctico-revolucionario, es decir, la considera un momento de la práctica revolucionaria y transformadora que no se agota en sí misma, al contrario de como lo entendían Aristóteles, Kant o el mismo Hegel. El marxismo toma al mismo tiempo la *praxis* como objeto de estudio y como finalidad.

En la tesis III sobre Feuerbach, Marx critica la concepción materialista feuerbachtiana de la humanidad como producto de la educación y las circunstancias al evidenciar que aquella no considera que son los seres humanos quienes transforman también las circunstancias y que la educación no es algo dado sino algo que se construye: “el propio educador necesita ser educado”. Es a nuestro juicio en esta tesis, en la que Marx presenta más claramente su concepción de la *praxis*: “*Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.*” (En la *praxis revolucionaria* coinciden el cambio de las circunstancias y la transformación de la conciencia del hombre²⁴). El alcance de esta tesis resume la dialéctica de la construcción de conocimiento social porque ubica simultáneamente la transformación de las circunstancias y la transformación de la conciencia humana íntimamente determinadas.

En oposición a los materialismos idealistas, el pensamiento de Marx es una filosofía subjetivista de la realidad, y, en correlación, es una filosofía que implica la comprobación práctica de la verdad objetiva, es decir, demostrar en la práctica humana la *terrenalidad del pensamiento*. Marx concibe al ser humano en la tesis VII

23 Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, En: <http://www.ehu.eus/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

24 Se sigue la traducción de Michael Löwy utilizada en *op. cit.* nota 22.

dotado de una esencia pero no a la manera de los esencialismos del materialismo de Feurebach que consideran al ser humano de manera aislada y a la esencia como “algo abstracto inherente a cada individuo”, sino como “el conjunto de las relaciones sociales”, es decir, la esencia humana está íntimamente ligada con el tipo de sociedad en la cual se desarrollan los individuos.

Dentro de las corrientes marxistas (para los fines que nos interesa resaltar, distinguiría, tal como lo hace Gabriel Vargas Lozano, al menos cuatro grandes corrientes de la filosofía marxista: *el Dia-mat, la concepción humanista, la epistemológica y la filosofía de la praxis*²⁵), aparecen concepciones de la praxis que parten de estas once tesis que Karl Marx escribe en 1845, como la de Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Rodolfo Mondolfo, Vladimir Ilich Lenin, George Lukács, K. Korsch, los fundadores de la Escuela de Frankfurt, Maurice Marleau-Ponty, Los integrantes de la revista *Praxis*: Gajo Petrovic y Mihailo Markovic, representantes de la Escuela de Budapest: Agnes Heller, Ferenc Feher, y por otro lado, Karel Kosik, Jurgen Habermas y Jean Paul Sartre, que aportan a la definición del concepto y que en mayor o menor medida han sido conocidas en México. Por otro lado, en Latinoamérica, quienes han entendido la filosofía marxista como filosofía de la praxis han sido, por mencionar a algunos, Ernesto Che Guevara, Adolfo Sánchez Vázquez y Diana Fuentes de Fuentes. Dentro de los filósofos del derecho podemos encontrar a quienes han pensado en la praxis como categoría central del marxismo y a quienes aún inscribiéndose en el marxismo no conciben la praxis de la misma manera dentro del marxismo sino que se han inclinado a pensar el marxismo (y el derecho) desde otras perspectivas diferentes.

Sabemos por Gramsci que Antonio Labriola es quien comienza a utilizar específicamente el término *praxis* como categoría central del marxismo que considera una filosofía de la praxis y una teoría crítica. Desgraciadamente, el trabajo de Labriola no se conoce ni se lee mucho en México, pero ha sido fundamental para conocer la historia de la concepción del marxismo como una filosofía de la praxis. Labriola concibió la filosofía de la praxis como “concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, es

25 Vargas Lozano, Gabriel, “Los sentidos de la filosofía de la praxis”, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 1995, p. 269.

decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser”.²⁶

Gramsci, tomando fundamentalmente como punto de partida la filosofía de Labriola, realiza una interpretación del marxismo como filosofía de la praxis y acentúa el papel de la hegemonía de una clase histórica. Gramsci ha sido ampliamente leído en México, sin embargo sus *Cuadernos desde la cárcel* escritos entre 1929 y 1935 no serían publicados sino hasta 1975 en italiano, y en español se conocerían las ediciones de Valentino Gerratana hasta 1981 y 1999.

La Escuela de la Praxis, fue un movimiento marxista y humanista de los años sesentas originado en Zagreb y Belgrado, cuyos representantes más conocidos son Garo Petrovic, Milan Kangrga, Mihailo Markovic y por la revista que publicaban nombrada significativamente: *Praxis*. Este grupo definió a la praxis como “una actividad práctica humana que es buena, excelente o ideal” y más adelante: “una acción sólo se constituye como praxis si es intencional, autónoma, creadora, social y racional y si en ella se manifiestan las disposiciones óptimas del individuo”.²⁷ Esta escuela tuvo un limitado impacto en México. El texto que acabo de citar era material corriente en inglés durante los ochentas, escasamente leído en español durante los noventas gracias a la traducción del mismo Sánchez Vázquez, y representaba otro esfuerzo por aportar argumentos que resaltaran la humanización y democratización del marxismo frente a la experiencia de la caída del muro de Berlín. Dinámica a la que tendía también Adolfo Sánchez Vázquez quien consideraba la praxis como actividad material humana que transforma el mundo natural y social para hacer de él un mundo menos adverso.

El concepto de *praxis*, para seguir a Adolfo Sánchez Vázquez, implica la conjunción de teoría y práctica en una actividad consciente humana que tiene impacto en el mundo y que a su vez se desarrolla en la conciencia antes y durante el proceso activo. Es decir, exige considerar a la teoría (como teoría, no como práctica teórica) como un momento de la acción revolucionaria, del proceso de transformación, a la vez que hace de la praxis su objeto de estudio.

26 Citado por Mondolfo, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, México, FCE, 1975, pág. 9.

27 Crocker, David A., *Praxis y socialismo democrático. La teoría crítica a la sociedad de Markovic y Stojanovic*, México, FCE, 1994, p. 73.

La filosofía de la praxis no establece un nexo inmediato entre teoría y práctica, la praxis incluye un tránsito entre éstas del cual también da cuenta el marxismo. Jaime Osorio, complementa esta metodología de la praxis. En su libro *Crítica de la economía vulgar. Reproducción del capital y dependencia*, explica su interpretación de la metodología marxiana explicando que comprende un recorrido en niveles de abstracción desde lo que en palabras de Kant sería el *caos de impresiones*, o la observación de todo lo concreto existente, su clasificación y análisis por medio de conceptos simples cada vez más abstractos y el retorno a lo concreto por medio de la síntesis, como crítica y como transformación.²⁸ Adolfo Sánchez Vázquez considera que la teoría es un momento de la praxis y no es sólo una expresión más de la práctica; así, tampoco la práctica revolucionaria es posible sin la teoría revolucionaria. Con esta afirmación reacciona a la positivización del marxismo impulsada por el primer Althusser, quien pretende hacer pasar a la teoría como una práctica teórica y a la praxis como práctica política.

La concepción de *filosofía de la praxis*, siguiendo a Sánchez Vázquez, implica considerar a la praxis como categoría central, que coloca a la teoría en un momento crucial y definido dentro del proceso de transformación, y que unifica el proyecto de emancipación, la crítica de todo lo existente y el conocimiento de la realidad.

Si comprendemos así a la praxis como concepto central en el marxismo, tanto como categoría que permite entender a éste como una filosofía de la praxis y una praxis filosófica misma, comprenderemos y evaluaremos dentro de la filosofía marxista del derecho, cómo se inserta el derecho en la transformación dialéctica de las circunstancias y la transformación de la conciencia humana, es decir, de los sujetos y actores del derecho en un proyecto de emancipación; cómo se echa mano del derecho para la crítica de todo lo existente y cómo el análisis del derecho es un medio para conocer la realidad a transformar.

La segunda manera de engarzar el concepto de *praxis* para comprender los derechos humanos, en el caso concreto de esta investigación, es analizando cómo se ha vinculado o desvinculado la teoría marxista del derecho (que exige o se define

28 Osorio, Jaime, "Método y epistemología en Marx", *Crítica de la economía vulgar. Reproducción del capital y dependencia*, México, Miguel Ángel Porrúa / UAZ, 2004, pp. 11-31.

por su vinculación práctica en la transformación) con la práctica política revolucionaria en general y en específico, con la neozapatista.

3. Marxismo jurídico como una filosofía de la praxis del derecho

Actualmente el desarrollo del marxismo crítico, atravesado por los derechos humanos, la ecología, los feminismos y la pluralidad indígena se ha transformado, ha recuperado ciertos puntos que el pensamiento reduccionista ha opacado, y se ha alejado de perspectivas dogmáticas u ortodoxas acercándose a concepciones críticas más amplias. Podemos en este punto, descreer de consideraciones hechas sobre el marxismo jurídico que lo tachan de ser una perspectiva jurídica miope o de poco prestigio, rebasada, anquilosada o muerta junto con la muerte de los regímenes socialistas²⁹. Se han usado múltiples argumentos para contribuir a estas consideraciones.

Se ha dicho, por ejemplo, que el marxismo acabó cuando el “socialismo realmente existente” mostró su lado totalitario y se hicieron patentes las vejaciones de los regímenes soviéticos. Esta declaración es falaz en tanto que encubre dos datos importantes: en primer lugar, la aplicación errónea de las tesis marxistas resultado de comprender el marxismo como un dogma maquiavélico, separado paradójicamente del momento histórico y de la base fundamental en la dignidad humana, en segundo lugar, por la consideración limitada y estrecha de considerar la complejidad de las acciones humanas como resultado, únicamente de una doctrina filosófica. En este sentido, no podemos responsabilizar por completo a las teorías o incluso a quienes las producen por las acciones de otras personas. Decir que las múltiples muestras de inhumano proceder en la Rusia soviética, fue resultado del marxismo o aún de Marx, es una irresponsabilidad ética y una muestra de miopía política. Ahora, diversos autores y autoras se han dedicado a investigar y a expandir las posibilidades en un entorno creativo para el derecho y para el marxismo gracias a diversos aprendizajes históricos.

Respecto a si existe o no una teoría del derecho en el marxismo, hay quienes sostienen que en el pensamiento de Marx no podemos encontrar una teoría

29 Para no agriar con ejemplos, que baste solo uno: la tesis de Fukuyama según la cual estamos viviendo el fin de la historia y el saldo de las confrontaciones entre liberalismo y socialismo arrojan la “escandalosa” victoria al primero.

marxista como tal, pero sí apreciaciones o puntos importantes y a partir de éstas es viable desarrollar una teoría general congruente. Por un lado hay un sector que sostiene que a partir del estudio de los textos marxianos se concluye que el derecho es un instrumento de la clase dominante (es preciso hacer notar que hay perspectivas matizadas, que amplían ésta, por ejemplo la que representa Pashukanis al considerar que, según Cepedello Boiso, “el derecho no es tan sólo el conjunto de relaciones legitimadoras de los intereses de las clases dominantes, sino que, desde una perspectiva más amplia, el derecho conlleva un haz de relaciones mucho más extenso que abarca la totalidad de lo social”³⁰), por otro lado, existe un sector que le reconoce al derecho cualidades emancipatorias y pedagógicas sin dejar de lado que puede tener la función de legitimar la voluntad del grupo en el poder y ser un instrumento y resultado de las contradicciones sociales.³¹

Respecto a estas dos grandes consideraciones, se pueden explicar también variaciones. La relación entre el marxismo y el derecho no ha sido siempre clara o explícita y desde luego, no siempre ha sido la misma. Marx no tuvo como preocupación central de su análisis académico al derecho, sin embargo, hay anotaciones que pueden dar pie a diversas interpretaciones y valoraciones sobre el derecho y a la consideración de éste por el mismo Marx, como un entramado importante de relaciones que están condicionadas y condicionan a su vez al sistema de producción.

Norberto Bobbio parte de la idea de que los razonamientos que han puesto en duda la existencia de una teoría marxista del derecho son cada vez más válidos,³² como los siguientes:

30 Pashukanis, Evgeni, *La teoría general del derecho y el marxismo*, trad. de Carlos Castro, México, Grijalbo, 1976, pp. 48-50 y, Cepedello Boiso, José, “Teoría del derecho y marxismo democrático en la filosofía política de Adolfo Sánchez Vázquez”, *Fragmentos de Filosofía*, núm 7, 2009, p. 115.

31 Burgos Matamoros, Mylai, “Reflexiones sobre la dialéctica dominación/emancipación. El derecho desde el pensamiento marxista”, *Prima Facie*, Brasil, UFP, vol. 13, núm. 24, 2014, pp. 4-5.

32 Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 2001, pp. 185-186.

- a) Existe escasez de escritos marxianos sobre la historia del Estado y la teoría del derecho, sin embargo estas pocas páginas que Marx dedica a tales temas son importantes.
- b) Los pasajes se refieren no a la teoría del derecho sino a la crítica ideológica del derecho burgués. crítica ideológica de la sociedad burguesa.
- c) Marx no realiza estudios de derecho en su madurez y se concluye de la ausencia de textos teóricos consultados para los *Grundrisse o Das Kapital*, pero por otro lado se encararan problemas jurídicos como la propiedad o la legislación social.
- d) Engels realiza la mejor aportación para la teoría del Estado, pero nunca se refiere a la teoría del derecho desde el “materialismo histórico”.

Según Bobbio, se podrían extraer además argumentos *sustanciales* del lugar no muy bien definido que el derecho ocupa en la teoría marxiana del sistema social, que se articula en la conocida distinción entre base y superestructura:

- a) La identidad o límites difusos entre Estado y derecho: “Por un lado parece que el derecho no tiene autonomía respecto al Estado en el momento de la superestructura, como lo demuestra el famoso y muy citado pasaje del *Prefacio de Para la crítica de la Economía política*, en el que Marx habla de una superestructura jurídica y política, tratando a las instituciones jurídicas y políticas como *unum et Idem*. (para los juristas soviéticos y de los países socialistas la teoría del derecho y del Estado constituyen una misma cosa.³³)
- b) Parece que el derecho a diferencia del Estado, pertenece también al momento de la estructura económica; esto constituye uno de los elementos que sirven para caracterizar junto con las fuerzas productivas, una forma de producción.

Es interesante abordar sobre este punto lo que Norberto Bobbio manifiesta. El pensador italiano identifica al derecho privado con la estructura económica, y al derecho público con la superestructura y de ahí considera que surge la ambigüedad del derecho. Por otro lado, para hablar de una teoría del derecho, piensa que ésta debe concurrir en ciertos temas:

Los grandes temas de la teoría del derecho en cuya discusión nos sentimos en gran parte comprometidos en nuestra actividad cotidiana de estudio y de investigación, son los temas ligados al origen, la naturaleza, la estructura, la función, de sistemas normativos, y a la distinción entre el sistema normativo que llamamos habitualmente derecho y todos los demás

33 *Ibidem*, p. 186.

sistemas normativos (o también no normativos), como también al origen, la naturaleza, la estructura y la función de los elementos simples de estos sistemas, que son las normas.³⁴

Al confrontar las teorías clásicas del derecho con las posibilidades marxistas, Bobbio considera que estos temas no se tratan en el pensamiento marxiano, y a lo mucho, explica: “En Marx existe *in nuce* una teoría sociológica del derecho, es decir una teoría que considera el derecho en función de la sociedad y de las relaciones sociales inferiores.”³⁵

En cuanto a la confrontación que Bobbio hace entre la teoría del derecho marxiana y otras teorías, un teórico que el mismo Bobbio ubica en su análisis, Renato Treves, empieza a dudar de que el marxismo no pueda originar una teoría del derecho como la demanda Bobbio y coloca éstas objeciones:³⁶

- a) La teoría del derecho de Marx y las teorías confrontadas son demasiado heterogéneas para ser confrontadas útilmente.
- b) Marx no tenía ninguna intención de elaborar una teoría del derecho
- c) Existe una teoría del derecho en Marx, pero es una teoría de la justicia, y
- d) Marx hizo contribuciones a la sociología del derecho, a la teoría sociológica del derecho, al relacionar el derecho con el conflicto social, a relacionar el derecho con la sociedad dividida en clases y por tanto haber previsto una sociedad sin clases y en haber reinterpretado la doctrina del derecho natural como teoría de la legitimación del derecho positivo.

Y sostiene Treves con esto, que el estudio del derecho en el marxismo ha sido tratado (en escasas líneas) como una crítica al derecho burgués y que “(l)a parte de la teoría del derecho a la que dirigen su atención los juristas que se inspiran en Marx y en el marxismo es la que se refiere a la colocación de derecho como subsistema en el sistema social general”.³⁷ Sin embargo, como veremos más adelante, esto es un pensamiento que reduce las posibilidades del derecho en la teoría marxista por su corta perspectiva. Las cinco potenciales teorías del derecho a juicio de Bobbio, basándose en N. Reich serían:

34 *Ibidem*, pp. 188-189.

35 *Ibidem*, p. 196.

36 *Ibidem*, p. 194.

37 *Ibidem*, p. 195.

- a) La teoría del derecho de Marx sería una teoría del derecho como instrumento del dominio de clase.
- b) El núcleo originario y original de la teoría marxiana del derecho es el descubrimiento del derecho como ideología. (Las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, en cuanto las normas jurídicas expresarían y garantizarían los intereses de la clase dominante)
- c) La teoría marxiana del derecho es una teoría crítica emancipadora del derecho (en referencia a los escritos de Paul y de Böhrer, que se remontan, a través de Habermas, a la Escuela de Fráncfort)
- d) Es una teoría del mejor derecho y que busca oponer al derecho injusto burgués, un derecho justo. (Se refiere a Bloch y a una aportación a la teoría de la justicia que existe en el pensamiento de Marx según Opocher).
- e) Es una ciencia de la legitimación (en referencia a los teóricos soviéticos) y que busca legitimar el derecho del socialismo real.

Nuestro planteamiento es que precisamente del estudio y el análisis marxista se pueden lograr conclusiones bien fundamentadas acerca de la pertinencia del derecho en la construcción de un proyecto emancipatorio dentro del marxismo, y dichas conclusiones no sólo devienen de la interpretación de los escritos jurídicos, sino además de la cantidad que a nuestro juicio es vasta de apreciaciones que Marx realiza sobre el tema. La división entre derecho privado y el público no es tajante y de alguna manera es ficticia y sólo tiene una función, acaso, didáctica, y por tanto las apreciaciones al derecho privado son apreciaciones al *derecho*, sin más. Noto además que Bobbio aplica categorías de otras corrientes ideológicas liberales tradicionales de estudio del derecho sin preguntarse críticamente por su pertinencia, no entra al estudio de la metodología del marxismo para analizar el derecho y desde luego no se acerca al manejo adecuado de coherencia en el uso de los conceptos y metodologías marxistas.

Considero también que la teoría del derecho desde el marxismo es mucho más rica que la que esboza en su caracterización Bobbio. Si bien, las posibilidades que señala para entender una teoría del derecho en el marxismo³⁸ sí pueden entrar

38 En el texto que comentamos, Bobbio entiende por teoría del derecho aquel discurso que se construye con el objetivo de preguntarse por temas como “la validez y la eficacia, de la coherencia o de la cabalidad del ordenamiento, sobre los varios tipos de normas, sobre la diferencia entre normas primarias y secundarias, entre normas superiores e inferiores, su coacción y sanción, sobre

en el marxismo jurídico, no puedo considerar que cada una “funde” una corriente distinta de marxismo jurídico, sino que son premisas que forman parte de una misma crítica creativa del derecho y que conforman una base general de la cual se puede partir para entender la tendencia actual integradora de las posturas de marxismo jurídico.

En otras palabras, los incisos a), b) y e) de las caracterizaciones de Bobbio/Reich son compatibles con la idea del derecho como la voluntad de la clase dominante, en el caso del inciso e) ésta se identificaría con la clase proletaria. Los incisos c) y d) se integran más a la concepción del derecho con una perspectiva emancipadora y generadora de otros actores creadores del derecho. Ambas posiciones son compatibles en tanto consideramos al derecho como un sistema contradictorio de relaciones ampliadas e insertas en la dinámica de la totalidad social.

En México, el marxismo jurídico se conoció fundamentalmente a través de las traducciones que se realizaron entre las décadas de los cincuentas a lo ochentas por parte de filósofos, juristas y sociólogos del exilio español, y algunos mexicanos, por ejemplo: Wenceslao Roces que en 1951 traduce la obra *Filosofía del derecho* de Ernst Bloch, quien la publica originalmente en 1949; Arnaldo Córdova traduce y publica en 1975 la obra de Umberto Cerroni, *Marx y el derecho Moderno*; Sánchez Vázquez prologa la obra cimera de Evgeni Pashukanis en 1976, traducida por Carlos Correas. Sin embargo, las traducciones de dichos libros no volvieron a editarse y tampoco produjeron en las épocas inmediatas a su difusión, análisis académicos o estudios militantes. En México antes de los ochentas, las pocas obras de filosofía marxista del derecho o de derecho con anotaciones sobre el marxismo jurídico que se leían en castellano eran producto de plumas españolas como las de Ángel Latorre, Manuel Atienza, Juan-Ramón Capella, Eusebio Fernández García y Antonio Hernández Gil.

las así llamadas situaciones subjetivas, sobre la función represiva o propulsiva, innovativa o conservadora del derecho, sobre la relación del derecho como subsistema con el sistema social en su conjunto, etc.” y menciona que la perspectiva marxista ha pecado por defecto (al sólo tratar sobre uno de los temas antes ennumerados) y por exceso (al ser variadas las posiciones teóricas desde los marxismos). *Ibidem*, pp. 188-191.

Con la llegada a México del argentino Óscar Correas y la fundación de la revista *Crítica Jurídica* en 1983,³⁹ el campo de estudio del marxismo jurídico en México se comenzó a desbrozar para sembrar perspectivas originales. Los autores que han aportado desde la década de 1980 al marxismo jurídico son Óscar Correas con su análisis ideológico y discursivo del derecho; Jaime Escamilla y Martín Díaz que, desde sus trabajos en las revistas *Alegatos* y la *Revista de Investigaciones Jurídicas*, realizan valiosas aportaciones en el análisis positivo de los derechos humanos yéndose a la fuente originaria; Camilo Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán con sus análisis colectivos antisistémicos del derecho; Mylai Burgos Matamoros con una perspectiva filosófica y más fuertemente metodológica sobre el derecho y los derechos humanos, deudora del marxismo cubano y del pensamiento crítico jurídico latinoamericano; Raymundo Espinoza Hernández que aporta consideraciones históricas al estudio del derecho crítico; Daniel Sandoval Cervantes con su crítica marxista al formalismo jurídico actual integrando análisis desde posturas filosóficas como las de Foucault y Bordieu; Sergio Martín Tapia Argüello que realiza una crítica más detenida en términos relacionales y de totalidad social, junto con trabajos de investigación en epistemología jurídica sobre el doble papel de los derechos humanos; Yacotzin Bravo, que integra en sus análisis del derecho indígena categorías del marxismo actualizado de Bolívar Echeverría y de la teoría crítica marxista del espacio, por citar algunos. Para exponer al marxismo jurídico en México, presentaré algunos de los problemas que identifican estos pensadores.

Si bien ya adelantábamos antes, las consideraciones que realiza Bobbio sobre la teoría jurídica respecto a que ésta se pronuncia sobre ciertos temas, tales como el origen, la naturaleza, la estructura y la función de las normas y los sistemas normativos, a la distinción entre el sistema jurídico y otros sistemas normativos, se verán cumplidas en el marxismo jurídico desde otra matriz metodológica que considera el origen de clase y el análisis de tales normas con un enfoque que integra las determinaciones económicas e ideológicas del derecho y recupera el elemento subjetivo y colectivo de la creación del derecho.

Raymundo Espinoza considera que los temas recurrentes de los cuales se han ocupado quienes se inscriben en el marxismo jurídico o se acercan al mismo

39 El número cero de la *Revista Crítica Jurídica* apareció en 1983, auspiciado por la Universidad Autónoma de Puebla.

desde el derecho son: el concepto de derecho, el problema de la justicia, la fundamentación y realización de los derechos humanos, el papel del derecho y de la ideología jurídica en la sociedad burguesa, la naturaleza del derecho en el periodo de transición y su persistencia en una sociedad comunista, el debate con Hans Kelsen y la teoría pura del derecho, la relación entre la crítica de la economía política y la crítica del derecho moderno y las posibilidades reales de una crítica jurídica marxista.⁴⁰

Agregando, se advierten los siguientes temas como fundamentales en el marxismo jurídico crítico y mexicano: el concepto del derecho; la metodología en el estudio del derecho; las relaciones entre marxismo jurídico, ciencia y iuspositivismo; la relación entre ideología y el derecho; el lugar del derecho en la totalidad social y con respecto a la economía y a la política (crítica de la economía política y crítica del derecho moderno); la propiedad; la relación entre justicia y derecho; la relación entre el derecho y la praxis revolucionaria y el materialismo dialéctico y sus posibilidades emancipadoras incluyendo las características del derecho en un periodo de transición; la desaparición del derecho y del estado; y la fundamentación y contenido de los derechos humanos.

Sobre el concepto del derecho debemos detenernos cuidadosamente puesto que este tópico se engarza y articula directamente con otros como la crítica al derecho moderno y su lugar en la totalidad social, pero además se concatena en un segundo orden con todos los demás tópicos, puesto que es condición de posibilidad y el concepto matriz o concepto fundacional de la perspectiva marxista sobre el derecho. Mylai Burgos Matamoros indica que la mayoría de los autores que han trabajado el derecho en el marxismo han concurrido a la concepción del mismo como un derecho autoritario nacido en la voluntad de quien detenta el poder, es decir, ven su aspecto dominador. En cambio, pocas veces se han visto las posibilidades emancipadoras del mismo.⁴¹

Desde el marxismo jurídico se parte de un axioma fundamental: el derecho nace/se vive con un *contenido* de clase. Esto significa que el derecho surge como un discurso y un sistema de reglas, y ese discurso y sistema de reglas exterioriza una posición de clase dentro de la sociedad. Esta posición de clase es sin lugar a

40 Espinoza, Raymundo, *op. cit.* nota 17, p. 184.

41 Burgos Matamoros, Mylai, *op. cit.* nota 31, págs, 4-5.

dudas la responsable también de que el derecho *funcione* de ciertas maneras, como un derecho emancipador, como un derecho autoritario, como un derecho injusto, etc, relacionado con la *motivación de clase*.

La primera premisa que surge al definir derecho desde el marxismo jurídico, es precisamente aquella que lo caracteriza como *un instrumento de dominación de la clase en el poder*, (incisos a, b y e de la caracterización de Bobbio/Reich). Numerosos pensadores inscritos en el marxismo jurídico lo conciben así, y no es difícil explicarlo. En algunos de sus textos, como en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels consideran que el derecho es una forma de *relación de dominación* (aunque al mismo tiempo introducen la noción de *lucha por el derecho* como una ilusión que se basa en las verdaderas luchas sociales) y en específico relaciona las mutaciones en el derecho privado con las mutaciones en las maneras de adquirir la propiedad. Hay que hacer notar que Marx y Engels señalan que estas relaciones jurídicas se transforman en conceptos a la hora de verse en la jurisprudencia.⁴² También en el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels definen al derecho burgués como *la voluntad de la clase burguesa erigida en ley*, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de la misma burguesía.⁴³

Entre quienes se han preocupado por definir al derecho de manera similar, está Piotr Ivánovich Stuchka, quien define al derecho como un “sistema (u ordenamiento) de relaciones sociales que corresponde a los intereses de la clase dominante y está protegido por la fuerza organizada de esta clase”.⁴⁴ Stuchka también confluye a la concepción del derecho, como la identificación de las relaciones sociales, y por ello lo identifica como la expresión de la voluntad de la clase dominante, pensando en el interés de la clase victoriosa en la correlación de fuerzas. M. A. Reisner, concibe al derecho como “un conjunto de ideas normativas

42 Marx, Karl y Engels, Friedrich, “La Ideología alemana” en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1968, Tomo I, pp. 37-38.

43 Marx, Karl y Engels, Friedrich, “Manifiesto del Partido Comunista” en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1968, Tomo I, p. 62.

44 Citado por Sánchez Vázquez, Adolfo, “Pashukanis, teórico marxista del derecho” en Pashukanis, E.B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, Carlos Castro (trad.), México, Grijalbo, 1976, p. II.

existentes como realidad psíquica en la mente humana”.⁴⁵ Reisner distingue además el derecho (como una realidad) y la ideología jurídica como reflejo del mismo en una posición psicologista explicada por su asunción de la teoría del “derecho intuitivo”, que entiende al derecho desdoblado de su forma viva y la experiencia psicológica vivida por las personas. Evgueni Pashukanis marca distancia de Reisner pues considera que el derecho no es sólo una manifestación ideológica, sino que existe realmente en el mundo. En una línea parecida a la de Stuchka, Pashukanis considera el problema del derecho como un problema situado en el seno mismo de las relaciones sociales, pero de manera objetiva, es una forma de relación social, una forma *específica*. Esta forma específica de relación social es para Pashukanis la que se establece entre los propietarios de mercancías característica del derecho burgués. A juicio de Sánchez Vázquez, Pashukanis se opone al normativismo voluntarista de Kelsen quien concibe al derecho como un conjunto de normas estudiado y explicado *a priori* y desvinculado de las relaciones sociales económicas.⁴⁶ Pashukanis entenderá por derecho al derecho burgués y se encargará de pensar en las relaciones jurídicas que se establecerían en un entorno socialista y que denomina como *reglas técnicas consensuales*, puesto que para él, el derecho es sólo el derecho privado, mercantilizado, manejando incluso la tesis de que el derecho subjetivo, el establecido entre el Estado y los ciudadanos, no es derecho.

En México, estas ideas tuvieron un impacto limitado y tardío, los principales filósofos marxistas y del derecho las conocieron y estudiaron de manera anacrónica e incompleta, o sesgada y menospreciada por el corte estalinista del Partido Comunista Mexicano desde los veintes hasta la década de 1960. Al respecto, Víctor Fernando Romero Escalante realiza una exploración bibliográfica en México sobre la recepción de Pashukanis. El joven filósofo del derecho, muestra que las ideas del soviético tuvieron impacto en el ámbito jurídico, académico, y político del país y reitera que con el exilio español de finales de los treintas, llegaron como refugiados a México juristas y filósofos como Wenceslao Roces, Mario de la Cueva y Adolfo Sánchez Vázquez, quienes enriquecieron e introdujeron el pensamiento de Marx y de sus discípulos. En específico, Sánchez Vázquez fue quien introdujo a

45 *Idem*

46 Sánchez Vázquez, Adolfo, *op. cit.* nota 44, pp.V-VI.

Pashukanis al mundo hispanoamericano en 1976⁴⁷ y han sido Óscar Correas y Carlos Rivera Lugo un par de estudiosos y críticos que han publicado sobre él en México⁴⁸.

Adolfo Sánchez Vázquez critica la aproximación que hiciera Pashukanis de la obra del filósofo de Tréveris, específicamente a la obra *Crítica al programa de Gotha*, publicado en 1875, y sobre el cual Pashukanis intenta fundamentar su teoría jurídica. Sánchez Vázquez, remitiéndose al texto marxista en cuestión extrae las siguientes conclusiones:

- a) el derecho del que habla Marx en esa obra se refiere a un periodo determinado: la transición del socialismo al comunismo, y
- b) el aspecto del derecho al que se refiere Marx en este texto, es simplemente al derecho que rige la “distribución de los bienes de consumo”.

Con estas breves aproximaciones, Sánchez Vázquez se opone a la perspectiva de Bobbio que veíamos antes respecto a la afirmación de que Marx al hablar de derecho se refería, al derecho privado, ya que por el contrario, se refería a estas relaciones jurídicas como una *parcialidad* del derecho en términos históricos y en términos disciplinarios, pero no por ello Marx dejaba de considerar al derecho público como derecho: “No hay que suponer, por el hecho de que no se hable de otros aspectos, que el contenido del derecho se agote en dicha “distribución”, y, con mayor razón, cuando el propio Marx critica que se la tome 'como si fuera lo más importante’”.⁴⁹

El argentino-mexicano, Óscar Correas define al derecho como algo inacabado, algo que no puede determinarse al inicio sino al final de la investigación sobre el mismo. De la Torre Rangel considera que el derecho para Correas es “un

47 Romero Escalante, Víctor Fernando, “Pashukanis y su recepción en México”, *Verinotio. Revista On-line de Filosofía e Ciências Humanas*, año X, núm 19, abril 2014, p. 127.

48 Ver Correas, Óscar, *Kelsen y los marxistas*, México, Ediciones Coyoacán, 1994 y Rivera Lugo, Carlos, “Comunismo y derecho” en Correas, Óscar y Rivera Lugo, Carlos, *Comunismo jurídico*, México, CEIICH-UNAM, 2013.

49 Sánchez Vázquez, Adolfo, *op. cit.*, nota 44, p. XII.

fenómeno social complejo y por tanto presenta múltiples facetas que deberán estudiarse”.⁵⁰ En 1992, con la presentación de su tesis de doctorado (*La critique du droit comme analyse du discours*), Correas inicia su comprensión del derecho como un discurso, es decir como “ideología formalizada en lenguaje”, entendiendo “ideología” como cualquier contenido de conciencia. Más recientemente, en 2008,⁵¹ Correas considera que la ideología jurídica dominante entiende por “derecho” dos cosas. La primera se refiere al *derecho objetivo*, es decir, el conjunto de normas que conforman un Estado; la segunda se refiere al *derecho subjetivo*, es decir a las facultades que otorga el Estado a sus ciudadanos y que éste se encarga de respetar y cumplir. Correas considera que esta ideología jurídica dominante (liberal y hegemónica) usa un concepto de derecho ambiguo.⁵² Correas se encarga de realizar una crítica al derecho imperante y denunciar los vericuetos ideológicos y embrollos discursivos utilizados para degradar, usando sus palabras, la “vida buena”. Y últimamente su posición es un refinamiento de esto último: “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””.⁵³ En la obra de Óscar Correas se observa que el derecho es un discurso *político* que encarna la ideología del grupo imperante y la posición de los grupos oprimidos.

Correas también considera otras maneras de pensar el derecho, por ejemplo en un artículo publicado en 1993, *La sociología jurídica, un ensayo de definición*. Correas habla del “derecho que nace del pueblo”, del “derecho alternativo” y del “pluralismo jurídico” que son fórmulas que ya han hecho la base de muchas

50 De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, México, Porrúa, 2007, p. 124.

51 Cabe decir que desde antes, en 1993, Correas publicó un libro: *Crítica de la ideología jurídica* donde ya maneja estas posiciones. En 1994 también lo aborda en otro libro: *Introducción a la Sociología jurídica*.

52 Correas, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, México, UNAM-CEIICH/Ediciones Coyoacán, 2003, p. 177.

53 Correas, Óscar, “La teoría general del derecho frente a la antropología política”, *Revista Pueblos y Fronteras*, vol. 6, núm. 11, junio-noviembre 2011, pág 92.

posiciones críticas en el derecho, no necesariamente de inspiración marxista⁵⁴. En este interesante ensayo, Correas maneja conceptos como el *ser ahí* de las normas jurídicas, que no es otro que el estado actual de la norma dado por sus causas y efectos; y propone una definición del derecho:

Por otra parte lo que suele denominarse “derecho” es un discurso que no se compone únicamente de normas sino que incluye otros enunciados, como las definiciones, por ejemplo. Pero aún más, ese discurso incluye otras ideologías además de la incluida en las normas propiamente dicha que en él podemos encontrar (sic)⁵⁵

Como vemos, Correas agrega ya que el derecho integra más ideologías de la explícita que se lee en las normas y para ello debemos valernos en nuestra investigación de la *sociología jurídica*. Dicha disciplina nos mostrará las causas y los efectos *pertinentes* de las normas, y develará el origen alternativo de algunas normas y los efectos adversos de varias de ellas.

Correas, sin embargo, considera en este mismo ensayo, que el derecho es tal en tanto es reconocido como derecho. Dicha concepción del *derecho reconocido*, podría sonar como una falacia de autoridad y quizás caer en circularidad: el derecho es en tanto sea una autoridad reconocida por ese mismo sistema jurídico quien lo reconozca como tal y sea compatible con las normas producidas por la misma autoridad.⁵⁶ Posición que se excluye si valoramos junto a Correas al derecho indígena como un derecho que busca autonomía y ser reconocido como tal no por la autoridad, sino por quien lo usa y se beneficia con ello. También critica la concepción del derecho como producto social, o una explicación historicista del derecho, puesto que considerar la idea de que el derecho es “necesario para la sociedad” o “cambia como lo requiere la sociedad” equivale a quitarle las posibilidades históricas y críticas del derecho y a despojar, en contraste con una perspectiva estructural, de explicaciones concretas de las relaciones sociales a las que se refieren las normas jurídicas.

54 Correas, Óscar, “La sociología jurídica. Un ensayo de definición”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm 12, 1993, pp. 23-53.

55 *Ibidem*, p. 25.

56 *Ibidem*, p. 27.

Al considerar el derecho como resultado de la voluntad del grupo de poder, Correas advierte una objeción: no todo derecho es resultado de la voluntad del grupo en el poder, sino que existen normas resultado de la voluntad de grupos subalternos (por ejemplo los grupos guerrilleros en Latinoamérica):

Como se sabe, según Kelsen, las normas válidas tienen como condición el ser eficaces. De allí que estas normas establecidas por los grupos subalternos adquieran la mayor importancia en una perspectiva democrática: en efecto, hacerlas valer constituiría un triunfo de la democracia sobre la inconsciencia jurídica de los jueces y funcionarios autoritarios.⁵⁷

La eficacia que maneja Kelsen no es una eficacia sociológica, o de comprobación entre el cambio que se quiere operar con la norma y las conductas a realizar o los cambios producidos efectivamente en el mundo real, sino que la eficacia está relacionada con la capacidad represiva del Estado para hacer valer una norma, es decir, hacerla obedecer y aplicar. Dichas concepciones, Correas las hace compatibles hablando de las normas producidas por “grupos subalternos”, (el derecho que nace del pueblo, el derecho alternativo y el pluralismo jurídico) que responden en este caso a la concepción sociológica de la eficacia: se obedecen y se aplican las normas porque son funcionales, porque son benéficas, porque las construye el mismo autor colectivo que las sigue.

Autores con publicaciones recientes como el mismo Raymundo Espinoza, quien considera que el derecho se manifiesta en función de las necesidades del capital, y

se presenta como un derecho enajenado, que cosifica relaciones sociales y que fetichiza las normas del Estado, un derecho extraño para el ser humano y que, por tanto, el ser humano no se identifica en él, un derecho a todas luces ilegítimo e instrumentalizado por el capital dentro del proceso de valorización del valor. Un derecho inútil para reivindicar la dignidad humana.⁵⁸

57 *Ibidem*, p. 43.

58 Espinoza, Raymundo. “Discurso crítico y derecho moderno”, *REDHES, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, México. FDUASLP/DFDUS/DDUAA/CEDHA/ECICH, año IV, núm. 7, enero-junio 2012, p. 188.

Otra perspectiva que se ofrece para caracterizar el derecho, es la aportada por Camilo Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán en el libro colectivo *Corrientes filosóficas del derecho. Una crítica antisistémica para el Siglo XXI*,⁵⁹ en el que presentan al derecho burgués como un derecho que ha nacido de posiciones filosóficas bien definidas a las que nombran como ideologías jurídicas: el iusnaturalismo y el positivismo, principalmente, y del sociologismo y realismo jurídico, en segundo lugar. Manejan también una concepción materialista del derecho burgués partiendo de las consideraciones de Pashukanis, y mencionan que “criticar el estudio y transformación del derecho significa comprender su determinación económica y su conexión con el Estado, el que es excepcionalmente importante respecto a la forma legal.”⁶⁰ Asimismo, conciben al materialismo histórico como una herramienta para desbrozar la complejidad del fenómeno jurídico en su totalidad, las categorías jurídicas y su expresión en la sociedad moderna.⁶¹ Y concluyen con una concepción del derecho cercana a la concepción de Pashukanis: “el derecho es la norma ordenadora de un tipo de sociedad, de una sociedad explotadora como lo es la sociedad capitalista, o de cualquier otra sociedad que históricamente haya utilizado el derecho como forma de expresión de la voluntad de una clase en el poder”.⁶²

Los autores marcan distancia respecto a Óscar Correas sosteniendo que éste ha intentado recuperar el discurso positivista y combinarlo con el marxismo, lo que se traduce en que usa una ideología jurídica (el positivismo) que niega la vida y materialidad de la historia:

“El estudioso Óscar Correas en sus trabajos: *Introducción a la Crítica del Derecho Moderno e Ideología jurídica*, sostiene por un lado el carácter científico del neopositivismo y por otro pugna porque el marxismo utilice a la ciencia positivista. Tales puntos de vista aparejan una actitud cuasi utilitaria. Pues una ciencia es tal cuando existe una integración dialéctica entre su concepción y su método y su validez ha sido resuelta en la praxis al solucionar problemas que constituyen objeto de su conocimiento. Es innegable que el neopositivismo no tiene tal

59 Valqui Cachi, Camilo y Pastor Bazán, Cutberto, *op. cit.* nota 2.

60 *Idem*, p. 12

61 *Ibidem*, p. 14.

62 *Idem*.

estatura, asimismo, siendo el marxismo una teoría que no sólo interpreta el mundo sino que fundiéndose al proletariado deviene en un instrumento de radicalización del mundo, no puede servirse de una ideología que falsea, mutila y cosifica la realidad”.⁶³

También hay que hacer notar que la historia del marxismo en México está signada, como ya veíamos antes, por el distanciamiento con el positivismo, que ejerció en un momento determinante de la historia del país (el porfirismo), una actitud de justificación. Situación distinta en Argentina, donde los estudiosos del marxismo combinaban el estudio de Marx con el mismo positivismo. Incluso, uno de sus pensadores, José Ingenieros, intentó una complicada mezcla entre socialismo y positivismo. En síntesis, el proceso de Óscar Correas como argentino y estudioso del marxismo bajo estas circunstancias, ha sido precisamente resultado de su acercamiento distinto al positivismo, no de rechazo como en el caso mexicano, sino precisamente utilitario y porque recupera posiciones críticas de Kelsen en su teoría.

Löwy también nos aporta rasgos del positivismo jurídico, al decir que el positivismo procura la aceptación pasiva del *statu quo*, que nos permite rechazar o al menos tener más motivos de alerta con esa tendencia de pensamiento como una posibilidad en cuanto a alianzas teóricas con el marxismo se refiere.⁶⁴

Como vemos, el derecho en el marxismo es un sistema de relaciones contradictorio, hay relaciones de dominación y relaciones de emancipación. Y esas relaciones se establecen de manera individual y de manera colectiva simultáneamente, y son una especificidad que regula y sanciona violentamente las conductas dentro de las relaciones sociales. En esa medida el derecho (y el Estado) se comprenden en su derivación de las condiciones materiales de la sociedad y de las relaciones de producción dominantes en la sociedad. Vemos que el derecho burgués es un derecho que enajena, porque impone normas, que solidifica las relaciones de producción y las verticalidades del mismo, que en el caso del derecho surgido en el capitalismo está despojado de humanidad, está envenenado de un fetichismo jurídico reduccionista que identifica a la justicia con la aplicación del derecho y a la aplicación del derecho como aplicación de la ley.

63 *Ibidem*, pp. 39-40.

64 Löwy, Michael, *op. cit.*, nota 22, p. 6.

Sin embargo, el derecho desde el mismo Marx, también contiene una posibilidad de transformación, y se puede engarzar precisamente en el proceso de emancipación. El derecho del momento de transición hacia el comunismo es para el marxismo un derecho que no se ha despojado de las claves burguesas, particularmente en lo que se refiere a los intercambios de mercancías y al pago del trabajo pero que ya avanza en su transformación. En otros términos, el derecho para algunos tratadistas y a los cuales me sumo en su perspectiva, tiende a desaparecer en sus formas alienantes y burguesas, dentro de una sociedad comunista pero permanece transformado.

Es innegable que el derecho emana de la materialidad de las relaciones sociales, son órdenes, permisos, autorizaciones, facultades, enunciación de obligaciones y prohibiciones. Hacen y configuran, describen procedimientos, requisitos, acciones. Está en relación dialéctica con las relaciones entre las clases sociales pero el derecho no es las relaciones sociales materiales y al mismo tiempo no puede pensarse sin ellas. El derecho funciona como una petrificación del poder. Cuando se publica una ley o reglamento se petrifica en ese acto jurídico, una facultad o un derecho que no es otra cosa que el ejercicio de poder legal. No podemos hablar del derecho sólo como palabras, puesto que así se opacaría toda esta parte material, la vida y relaciones de poder que petrifica para convertirlo en un objeto del llamado “análisis del discurso” que podría ser insuficiente para denunciar y desmitificar las ideologías jurídicas que aseguran las desigualdades sociales. Y por otro lado, si bien aceptamos que el derecho puede tratarse de una ficción y de un discurso, éste no sólo se expresa por medio de la palabra, hay también territorialidades del poder, relaciones interpersonales. Si pensamos en los problemas de la filosofía como problemas de lenguaje, podemos analizar cómo se expresan o esconden las injusticias por medio de los lenguajes jurídicos, pero corremos el riesgo de no advertir el entramado de problemas en las relaciones materiales que de varias maneras pueden alejarse de una formulación lingüística sin por esto negar la preponderancia que tiene el lenguaje en el derecho.

Para Correas, inicialmente, la búsqueda del marxismo jurídico es la búsqueda de los contenidos de las normas jurídicas⁶⁵ pero esa búsqueda debe ser científica, y

65 Correas, Óscar, *La ciencia Jurídica*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1980, p. 5-6.

con miradas a la transformación social y de la democracia. Esta búsqueda del derecho, y en específico del concepto del mismo, comienza “analizando los elementos fundamentales de la teoría de la historia o de la sociedad si se prefiere.”⁶⁶ Correas marca el cariz de sus investigaciones posteriores: introduce en la crítica jurídica el análisis del discurso del derecho moderno y analiza los contenidos ideológicos del discurso del derecho capitalista y liberal.

Según Correas, la interpretación de las relaciones sociales y el derecho mantienen una relación de causa-efecto.⁶⁷ Más precisamente, Correas habla de las relaciones sociales como el *referente* del derecho o de las normas jurídicas y que las relaciones capitalistas de producción son causa del *ser así* del derecho.

El contenido de las normas sociales es, para Correas, la ideología del legislador. “Lo que se supone —por hipótesis— que esas relaciones sociales —que tampoco son “hechos”— determinan, no son las normas, sino las ideas de quienes producen las normas. Esto quiere decir que la causa inmediata del contenido de las normas no son las relaciones sociales sino la ideología del legislador”⁶⁸ o del *operador jurídico* (entendiendo por éste no sólo al cuerpo legislador, sino a los postulantes, jueces, y todo funcionario público).

El voluntarismo en política considera a la voluntad de los grupos políticos como los factores más importantes en el transcurso histórico. Existe también una corriente dentro del marxismo jurídico considerada como un “voluntarismo” que implica la realización de los enunciados normativos referidos a la voluntad de la clase dominante encarnada en los legisladores. El principal pensador de esta corriente fue Vishinsky quien consideraba que el derecho lo establece la voluntad de la clase dominante. Esta escuela gozó de éxito en el periodo de gobierno soviético, pues tenía entre sus fines justificar la legislación soviética realizada por la clase dominante: el proletariado. Correas critica esta concepción (basándose en el voluntarismo kelseniano) sosteniendo que la voluntad de una clase en el poder nunca puede imponerse de manera absoluta. Considera que precisamente, bajo los conceptos de *derecho que nace del pueblo*, o *derecho alternativo*, se expresan las manifestaciones de creación de normas jurídicas que no formulan las clases

66 *Ibidem*, p. 22.

67 Correas, Óscar, *La sociología...cit*, nota 54, p. 29.

68 *Ibidem*, p. 35.

dominantes. Subraya la importancia de un estudio de la voluntad como causa de las normas jurídicas para determinar (y comparar) los efectos de las normas con las intenciones del grupo en el poder encarnadas en el sector legislativo, es decir, su voluntad.⁶⁹ El voluntarismo se critica por su miopía frente a las condiciones objetivas de la realidad y el análisis que debe realizarse de éste para emprender cualquier transformación histórica y política.

Cabe preguntarse si el derecho entra en un proyecto de emancipación, si para pensar el derecho que se incorpore en ese proyecto de emancipación fue necesario plantearse preguntas acerca de la realidad de las relaciones jurídicas a transformar, si se conoce a cabalidad y no de una manera incompleta y fetichizada.

Concebimos al marxismo como la construcción (teórica y práctica) de un proyecto de emancipación y de valoración de la vida que haga frente a la superación de regímenes político/económicos como el capitalismo, que destrazan la humanidad misma. En ese sentido consideramos que es una *filosofía de la praxis*, de una praxis revolucionaria y retomamos también lo expresado por Sánchez Vázquez respecto del marxismo:

La filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente.⁷⁰

Con la clave de la praxis podemos entender que el marxismo jurídico contemplaría el conocimiento de la realidad jurídica a transformar, que como ya hemos advertido, las caracterizaciones del derecho burgués y capitalista dan cuenta de este conocimiento de la realidad a transformar; dentro de esta crítica de lo existente, está la crítica de lo que el derecho es, y de las maneras en las que se manifiesta, la desmitificación de las relaciones jurídicas y la desfetichización de la ley. Pero estos dos momentos estarían incompletos sin la parte creativa, es decir, sin la formulación del proyecto de emancipación jurídica. Esta parte es precisamente la que se ha

⁶⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁷⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", *Cuadernos Políticos*, México, Era, núm. 12, 1977, pág. 64.

dejado de lado en muchos de los estudios de los marxistas jurídicos. Ya la pensadora Mylai Burgos Matamoros nos adelanta una respuesta: “El uso de los derechos por grupos sociales hoy en estado de vulnerabilidad y exclusión social se mueve entre el discurso y la práctica, con fines emancipatorios respecto a la precariedad opresora”,⁷¹ es decir, este proyecto de emancipación sí integra al derecho, el derecho que se ha denominado *emancipatorio*, que no es otro que una propuesta creativa de las normas hecha desde abajo, desde la clase no dominante, la que no ejerce el poder, hecha por los propios sujetos que la obedecerán y que buscan liberarse de la precariedad impuesta. En esta perspectiva el derecho también es un momento de aprendizaje, de construcción humana, de —para usar las palabras de Sánchez Vázquez— “cumplimiento del hombre y de la mujer” y es una praxis de las más altas: creativa y política.

4. Derechos humanos y marxismo

Han sido varios los esfuerzos de algunos teóricos (incluso marxistas) por fortalecer la idea de que Marx desdeñaba por completo lo que conocemos por derechos humanos. Por ejemplo, Carlos Massini, describe despectivamente al marxismo como una ideología y busca desacreditar la inclusión de las categorías o el estudio de los derechos humanos por parte de los estudiosos marxistas. Massini habla de los derechos humanos como prerrogativas con una jerarquía superior a las leyes positivas, que se fundamentan por tanto, no en la ley sino en la dignidad humana de las personas, la opinión común de las personas o la naturaleza de las cosas.⁷² Por otro lado, enfatiza y caricaturiza la identificación de Marx de los derechos humanos burgueses como derechos egoístas e individualistas:⁷³

Si lo que Marx *piensa* es que no se debe hablar del hombre, sino de un proceso, si el hombre singular no es más que una abstracción, si lo que existe, o debe llegar a ser, es el Hombre

71 Burgos Matamoros, Mylai, “La exclusión del discurso liberal dominante de los derechos”, *Sin derechos. Exclusión y discriminación en el México actual*, México, UNAM-IIJ, 2014, Colección Líneas de investigación institucionales, p. 39.

72 Massini Correas, Carlos I., “Derechos humanos desde la perspectiva marxista. Consideraciones críticas.”, *Persona y Derecho*, núm. 14, 1986, pp. 143-144.

73 *Ibidem*, p. 149.

como colectividad que produce y se autoproduce y cuya estructura fundante es la economía, es necesario eliminar previamente toda esfera de lo privado. Por esto los llamados derechos del hombre —dirá Marx— no son más que una nueva forma de alienación.

Es evidente que Massini trata de medir con la vara iusnaturalista moderna al marxismo. Al utilizar una definición unívoca y poco crítica de los derechos humanos y desconocer la verdadera concepción de Marx del ser humano y del derecho, niega la posibilidad teórica de una vinculación entre el marxismo y los derechos humanos. A su juicio, los motivos por los cuales el marxismo es incompatible con los derechos humanos son: lo inequívoco de los textos de Marx rechazando los derechos humanos; que las características del marxismo como su colectivismo a ultranza, su “positivismo jurídico” y su exclusión de una noción valorativa de la justicia le hacen imposible elaborar una noción de derechos humanos, y que la característica revolucionaria del marxismo que no es sino colectiva, no deja lugar para las pretensiones particulares o individuales, como los derechos humanos, y que para poder hablar de derechos humanos debemos reconocer la existencia de una naturaleza humana revestida de derechos.⁷⁴ Massini concluye rematando con el siguiente falso dilema:

O aceptamos los principios marxistas y renunciamos incondicionalmente a postular la existencia y fundamento de los “derechos humanos” o, por el contrario, aceptamos la existencia de estos derechos renunciamos, consecuentemente, a todas aquellas premisas sobre las cuales pretendió Marx sentar las bases de su paradójal paraíso sin clases, sin estado y sin “derechos”. (sic)⁷⁵

Otro ejemplo de una línea crítica es la desplegada más recientemente por Eusebio Fernández, que mientras reconoce las aportaciones del marxismo para reivindicar los derechos sociales, considera que éste si bien no ha firmado su carta de defunción, sí está inmerso en una grave crisis. Fernández termina decantándose por un liberalismo humanista antes de aventurarse a seguir el marxismo al cual considera degenerado.⁷⁶ De manera análoga a Massini, Fernández intenta desvincular al marxismo de los derechos humanos remitiéndose a la *Cuestión judía*

74 *Ibidem*, pp. 156-157.

75 *Ibidem*, p. 157.

y argumentando el rechazo de Marx a los mismos cayendo en la falacia recurrente del fracaso de la aplicación de sus contenidos por los regímenes socialistas que despreciaron los derechos civiles y las libertades personales.⁷⁷

A nuestro parecer, la crítica que realiza Fernández no puede dejarse bajo la mesa, hay consideraciones importantes como la necesidad de sumar y enriquecer al marxismo con otras corrientes emancipadoras; sin embargo, el grave error del mismo es que intenta interpretar los derechos humanos como una doctrina fija, inmutable, y acentuando su filiación liberal:

La ética de los derechos humanos y la Teoría de los derechos humanos como Teoría de la justicia se fundamentan en un presupuesto que puede ser fácilmente rescatado de la historia de los derechos humanos: solamente las personas individuales son sujetos morales de los derechos humanos. Es imposible separar el individualismo moral de los derechos humanos. La propuesta de Marx poco tiene que ver con el individualismo moral. Es más, se plantea como desaparición de todo individualismo.⁷⁸

Al respecto, señalaremos que la noción del marxismo como la negación del individuo es más bien un mito. Marx no busca aniquilar al individuo, busca mostrar y clarificar lo evidente: el individuo es un ser social. Marx reacciona frente al capital que atomiza e individualiza a los seres humanos en un artificio engañoso (los derechos de la igualdad) que remarca la debilidad de clase.

Nuestra posición es evidentemente distinta a la de Fernández. El marxismo incorpora elementos favorables para enriquecer una teoría de derechos humanos. Incluso, podemos hablar de una *teoría emancipadora de los derechos humanos* originada desde el marxismo y desde México. Al respecto, verteré mis esfuerzos.

Este trabajo no es precisamente un análisis filológico sobre la obra de Marx, sería muy limitado nuestro alcance en la tarea de enumerar todo lo que ha dicho el filósofo de Tréveris sobre los derechos humanos o lo relacionado con ellos. La tarea fundamental que buscamos es revisar la tradición marxista mexicana sobre los

76 Fernández, Eusebio, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, México, Fontamara, 2012, p. 45.

77 *Ibidem*, p. 47.

78 *Ibidem*, p. 44.

derechos humanos, que toma distancia de algunos marxismos (incluyendo algunas posiciones anacrónicas de Marx) y reivindica a un Marx leído más cuidadosamente.

En este acápite intentaremos realizar una exposición del proyecto emancipador del marxismo jurídico sobre los derechos humanos. Desde la perspectiva de Jaime Osorio, en la metodología marxista, la teoría y la práctica son momentos de la praxis, en unidad indisoluble. Pero para el tránsito de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica opera también un camino que asegura el conocimiento objetivo de la realidad a transformar.

Jaime Osorio considera que el marxismo no es una doctrina ni un sistema filosófico, sino, retomando las ideas del mismo Engels en su carta dirigida a Sombart, un método de conocimiento de la realidad social, sin dogmas hechos sino puntos de partida para investigaciones posteriores.⁷⁹ Nuestro parecer es que si bien esto no define por completo al marxismo (al cual considero además como una filosofía de la praxis) sí es un aspecto fundamental de la crítica de lo existente y de su base epistemológica, esto es, que se presenta para el investigador una realidad (la totalidad social de la que hablaban los estudiosos de la Escuela de Frankfurt) en bruto, es decir, un *concreto caótico*, al cual el investigador se acerca ensayando un orden desde los *conceptos más simples o conceptos abiertos*, que dan cuenta de las relaciones sociales que se establecen en virtud de ellos. En la investigación que emprende Marx para conocer la economía política, descubre que el concepto más simple para entender el concreto caótico del mundo capitalista es precisamente el de *capital* y en ello se esfuerza para determinar su naturaleza y características. A partir de ese concepto se derivarán otros conceptos que irán vertiendo luz y orden sobre el todo caótico: *mercancía, salario, trabajo, alienación*, etc. Ese camino que se recorre a través de conceptos simples hasta conceptos cada vez más complejos se da en niveles de abstracción, es decir, niveles de alejamiento de la realidad abstracta hasta la comprensión compleja de la misma, pero ésta labor de investigación no estará completa nunca si no hay una labor dialógica (hasta el momento la relación entre la práctica y lo concreto ha tenido un sentido unilateral: se dirige hacia la comprensión abstracta, hacia la teoría), y un esfuerzo de *síntesis* que integre esos conceptos en un *concreto sintético*, o en palabras de Kosik, sistemáticamente *acumulado*, o bien, como lo comprende Osorio, una totalidad que

79 Osorio, Jaime, *op. cit.* nota 28, p. 11.

da cuenta de sus relaciones internas.⁸⁰ La metodología que utiliza Marx en sus investigaciones —sostiene el Dr. Jaime Osorio— es diametralmente opuesta al individualismo metodológico (en el caso de la economía política) puesto que considera a la sociedad como un sistema complejo de relaciones, mucho más compleja que cada una de sus partes individuales, y no como un agregado de individuos atomizados. En el caso del derecho, la investigación encuentra analogías. Mientras la economía política del liberalismo funciona atomizando a los individuos, la teoría liberal de los derechos humanos afirma que éstos se basan en la individualidad, tal como sostiene Massini, citado anteriormente; en cambio, concebir el derecho, *i.e.* los derechos humanos, desde el marxismo, también implica comprender sus funciones en una totalidad relacional, mucho más compleja que los individuos aislados. Mylai Burgos Matamoros, agregando un matiz, argumenta la necesidad de utilizar una diversidad de métodos en una investigación crítica-dialéctica, contrario a un monismo metodológico basado en las normas únicamente, y en un conocimiento constreñido al derecho de manera idealista, para asegurar la objetividad del conocimiento, siempre y cuando tengan como presupuesto y medio, la *razón crítica*.⁸¹

Ante las posturas de aquellos que han intentado ver en la doctrina marxiana y marxista del derecho un rechazo total a los derechos humanos, se opone una perspectiva que subraya la posibilidad de ciertos derechos de ser usados por las clases sociales desfavorecidas como herramientas de emancipación o la perspectiva de transformación de todos los derechos humanos desde posiciones críticas y *desde abajo*. Existe la creencia de que el derecho del que habla Marx es el derecho privado (recordemos lo que expusimos de Bobbio y en el mismo Pashukanis) y por lo tanto es el derecho que asegura la circulación mercantil de los bienes, el *derecho burgués* y niegan por lo tanto cualquier espacio al derecho en la doctrina revolucionaria. Incluso con la difundida creencia de que Marx pugnaba por la desaparición del Estado y del derecho con la victoria del socialismo, se ha intentado erradicar por completo del estudio filosófico marxista a la investigación

⁸⁰ *Ibidem*, p. 19.

⁸¹ Burgos Matamoros, Mylai, “El derecho como ciencia social”, *Imaginando otro derecho. Contribuciones para la teoría crítica desde México*, México, Colectivo RADAR, 2013, pp. 114-115.

jurídica. Esta tesis es errónea, Marx, en sus últimos años, específicamente en la *Crítica al programa de Gotha* que es irónicamente donde se basa Pashukanis para llegar a conclusiones distintas a la mía, acentuó la consideración del derecho dentro del socialismo como una *transformación*.⁸²

Con todo, Marx atiende de manera distinta algunos derechos. A lo largo de sus obras (por ejemplo *La ideología alemana*, *El manifiesto comunista*, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, *Crítica al programa de Gotha*), que funcionan con un ánimo emancipatorio: el derecho a la revolución, el derecho al sufragio, el derecho a la asociación, el derecho del trabajo, el derecho a la publicación de prensa como derechos por los que han luchado las clases obreras y que éstas deben mantener y considerar favorables a su emancipación política. En el contexto político, espacial y temporal en el que escribe su obra Karl Marx, los derechos humanos son eminentemente liberales y burgueses y aunque no los diferencia explícitamente de los derechos por los que luchan los obreros, hay quizás rasgos que no comparten. Otra categoría que también encontramos, los *derechos del ciudadano*, son en ese momento los derechos del hombre burgués, los derechos de quienes tienen tarjeta de ciudadanía en ese entonces. La emancipación para Karl Marx implica una directriz dialéctica, una autoproducción de lo humano. Implica también momentos estratégicos, como la emancipación política posterior a la emancipación humana o universal, o como antesala para la misma. La emancipación política tiene como condición de posibilidad la libertad de elegir y participar políticamente, y esa libertad, Marx la localiza positivamente en la caja de herramientas de la clase obrera. Ya Jorge Veraza Urtuzuástegui, con este antecedente, demuestra la existencia de una teoría general del derecho desde la juventud de Marx, presente en 1843, cuando escribe su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*.⁸³ Además, uno de los pioneros del marxismo jurídico en México,

82 Al respecto puede consultarse: Marx, Karl, "Crítica al programa de Gotha", *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, Tomo III, pp. 1-11, y Carrillo García, Yoel y Mondelo García, Walter, "Del voluntarismo ontológico al positivismo ideológico (Una lectura del pensamiento jurídico cubano)", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 29, enero-julio 2010, p. 203.

83 Veraza Urtuzuástegui, Jorge, "Crítica del estado y sustancia de lo político. Marx. 1843", *Revista Crítica Jurídica*, núm, 17, agosto 2000, pp. 177-192.

Jaime Escamilla, comienza en 1991 a dar cuenta de ello. Utilizando como fuentes principales algunos de los escritos de juventud de Marx, especialmente *La Cuestión judía*, y tratamientos de *La Ideología alemana*, *La lucha de clases en Francia de 1840 a 1850*, e incluso de *El Capital*, desenmascara el mito de la posición negativa a rajatabla de Marx frente a los derechos humanos. En primer lugar, de la lectura que hace de Marx, evidencia que éste valoraba el derecho *moderno*, el derecho burgués, como un derecho que se basaba en la “equiparación política jurídica universal de todos los individuos prescindiendo de las diferencias sociales y económicas particulares”⁸⁴ y de tal modo los derechos humanos surgen como los derechos del miembro de la sociedad burguesa, y son en esa medida los derechos económicos y egoístas de la sociedad burguesa. Sin embargo, concede importancia a los derechos políticos (el derecho al sufragio, el derecho a la resistencia a la opresión). Lo anterior se pone de manifiesto también, cuando revisamos que los derechos laborales, en la *Critica al programa de Gotha* son analizados por Karl Marx como derechos iguales que opacan las diferencias existentes entre los obreros quienes tienen como rasgo fundamental la desigualdad, y entonces introduce, lo que para mí es una contribución valiosa, una perspectiva sobre cómo debería ser el derecho: un sistema normativo que atienda la *desigualdad* entre los seres humanos⁸⁵:

A pesar de este progreso (la consecución de los derechos laborales), este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo. Pero unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.

84 Escamilla, Jaime, *El concepto del derecho en el joven Marx*, México, Arisa/ UAM-A, 1991, p. 163.

85 Marx, Karl, “Crítica al programa de Gotha”, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, Tomo III, pp. 5-6.

El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, sólo en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Esta desigualdad de la que habla Marx puede compararse con el actual principio de adecuación cultural del derecho a la consulta, tal como lo conocemos ahora en relación con los derechos indígenas, asunto que no se ha desarrollado en el derecho laboral. Como apreciamos, la crítica que realiza Marx a los derechos laborales burgueses implica su desaparición en tanto que burgueses y su *transformación*, como adelantábamos antes, en sentido emancipatorio. En cuanto a los derechos políticos, Marx valora el derecho al sufragio como herramienta de emancipación obrera, que en el contexto propio de Marx, se basaba notablemente en la capacidad económica. Engels, por otro lado, reiterando esta posición, escribe: “Ya el *Manifiesto comunista* había proclamado la lucha por el sufragio universal, por la democracia, como una de las primeras y más importantes tareas del proletariado”.⁸⁶

Regresando al análisis de Escamilla, en otro momento muestra cómo Marx considera el derecho a la seguridad, que en el artículo 8 de la *Constitución francesa de 1795* establece: “La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades.” Al respecto —cita Escamilla— Marx señala:

La seguridad es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. (...) el concepto de la

86 Engels, Federico, “Introducción” en *Marx, Karl, La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1973, p. 20.

seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, la garantía de ese egoísmo⁸⁷

En nuestro contexto nacional, el securitismo se ha colocado como principio básico de las políticas neoliberales frente a los derechos humanos.⁸⁸ El securitismo es otro rostro del miedo político, marcado por la necesidad de resguardar la dinámica atomista y controladora del Estado capitalista. Es decir, el derecho a la seguridad es más un derecho de la seguridad del Estado frente a los desfavorecidos exigiendo *sus derechos* o de quienes intenten romper con la dinámica económica, que un derecho de los gobernados frente al Estado y sus policías.

Esta perspectiva concibe al pensamiento marxista optimista frente a ciertos derechos, es decir, marca el camino para pensar un Marx que considera una función emancipadora en los derechos humanos, pero que no deja de considerar a algunos derechos humanos como los aspectos expuestos en el tema del derecho a la seguridad, como fruto de la intención burguesa de proteger sus intereses por medio de la atomización, la equiparación igualitaria y la individuación de los seres humanos.

Quedando zanjado este punto de la pertinencia del tratamiento de los derechos humanos desde el marxismo, tomando como base los escritos del propio Marx, indagaremos ahora cómo conciben los derechos humanos las y los marxistas del derecho que han trabajado desde México.

Realizar una lectura de los derechos humanos desde el marxismo en México puede arrojar diversas interpretaciones, la primera está vinculada con aquella idea expuesta anteriormente de que el derecho no puede ser sino un instrumento de dominación de la clase en el poder, y en tanto herramienta de dominación, los derechos humanos son también herramientas de dominación (de una peculiar dominación) desde las clases en el poder dirigido al control del capital. Al respecto, en algunos de los primeros artículos de Óscar Correas sobre los derechos humanos, podemos apreciar esta interpretación. En “Estado, sociedad civil y

87 Escamilla, Jaime, *op cit.* nota 84, p. 168.

88 Cantú, Silvano, “Otra objetividad es posible”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 29, enero-junio 2010, p. 153.

derechos humanos”⁸⁹ escrito en 1994, Correas examina la naturaleza de los derechos humanos en la obra de Marx, y la compara con la consideración que se realiza de los derechos humanos en ese momento, vinculándolos con una idea diversa de ciudadanía, de subversión, de *derechos humanos alternativos*. Correas remarca crudamente el principio de circulación de las mercancías como el que sostenía todo el aparato jurídico del derecho moderno: “Ninguna necesidad es más importante que otra; mientras circulen, las mercancías tienen una lamentable inconsciencia de su diversidad: cocodrilos de plástico son tan útiles como el pan o la leche de los niños”⁹⁰ Esa necesidad de la circulación de las mercancías produce individuos iguales en tanto elementos necesarios para la circulación de las mercancías y en esa medida cosifica a los sujetos que no poseen otra mercancía que su fuerza de trabajo. Esta manera de ejercer el derecho de la *igualdad* también genera un aprendizaje, una conciencia de competencia y de oposición entre individuos distanciados de sí mismos y de su colectividad, produce, en palabras de Marx, al *ciudadano egoísta*.

Curiosamente en este texto, Correas confluye en esa perspectiva de interpretar en Marx la identidad entre derechos humanos y derechos egoístas y considera a los (en ese momento, 1994) defensores de derechos humanos como los defensores de la permanencia de la burguesía en el poder, de la sociedad capitalista. Correas distingue entre los *defensores de derechos humanos* (que los caracteriza como los que reprochan a Marx su totalitarismo e insensibilidad frente a los atentados sobre el cuerpo y las libertades y que defienden al hombre en *abstracto*) y los *luchadores sociales* que son quienes realmente se enfrentan con el peligro y las policías capitalistas.⁹¹

También Correas habla de una confusión, los derechos humanos son para él en realidad los derechos que el Estado otorga para convertir a hombres y mujeres en ciudadanos, es decir, en *súbditos*. Según esta línea de pensamiento, el estado moderno tiene una idea abstracta del ser humano, niega su materialidad básica, mientras afirma un derecho universal como la propiedad, obnubila las diferencias

89 Correas, Óscar, “Estado, sociedad civil y derechos humanos”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 15, 1994, pp. 241-246.

90 *Ibidem*, p. 242.

91 *Ibidem*, p. 243.

para acceder a él, mientras afirma un derecho como la educación, desconoce las carencias particulares de cada comunidad. Los derechos humanos como derechos del ciudadano, son derechos subjetivos, y en suma, creaciones del Estado, una ficción, *un discurso*.

Desde esta perspectiva, los derechos humanos se identifican con los derechos subjetivos que se pueden o no solicitar al Estado para su defensa o para su simple existencia, pero que desde la perspectiva “libertaria y socialista” para usar las palabras del mismo Correas, es necesario criticar para subvertir dicho orden injusto, por medio de la construcción de una ciudadanía alternativa: una que se dirija “a los detentadores de esa riqueza que le han expropiado al propio esfuerzo colectivo”.⁹² Nueve años después, en el artículo “Derechos humanos y Estado Moderno. ¿Qué hace moderno al derecho moderno?”, Correas sigue manejando la tesis que identifica los derechos humanos con los derechos subjetivos, es decir, derechos que nacen del Estado y que son *otorgados* a los individuos. De la misma manera los derechos humanos son un discurso del que se vale la sociedad moderna para triangular los reclamos válidos de los desposeídos y arrebatados o *expropia* el protagonismo de la sociedad civil.⁹³ Sin embargo, su perspectiva de “proyecto de emancipación” no está definida por completo, aunque ya considera la actuación de ciertos jueces y operadores del derecho que empiezan a utilizar estos derechos subjetivos en favor de los vulnerados, es decir, incluye al llamado “uso alternativo del derecho” como una estrategia plausible de solventar las necesidades jurídicas en un clima de injusticia.

Una segunda perspectiva está relacionada con la idea del derecho como un sistema de relaciones contradictorias y dialécticamente determinadas, a la manera de un espejo de las relaciones de producción, existe un derecho formal, y un derecho material, identificado con el contenido que le es otorgado por la clase que lo utilice y lo abandere. El maestro Sergio Martín Tapia Argüello, siguiendo básicamente la línea de estudio de Óscar Correas (y del español Joaquín Herrera Flores que concibe a los derechos humanos como procesos culturales), entiende los derechos humanos como procesos insertos en las relaciones sociales de lucha de clases, no como categorías cerradas, y distancia su trabajo de quienes conciben a

92 *Ibidem*, p. 246.

93 Correas, Óscar, *Acerca de los... cit.* nota 52, p. 30.

los derechos humanos como el baluarte de la democracia y de quienes los conciben como una dominación *insalvable*.⁹⁴ Siguiendo a Tapia Argüello, los derechos humanos han funcionado inicialmente como mascarillas de justicia para el despojo, el crimen y la atomización que trae consigo el capitalismo, pero también han sido utilizados activamente por quienes podrían considerarse en ciertas circunstancias, como dominados.

Al respecto, a la la concepción dinámica de Tapia Argüello, agregamos y acentuamos que las anquilosadas hegemonías epistemológicas sobre los derechos humanos, la reticencia de funcionarios, la no siempre eficacia de las resistencias y el avance lento para transitar hacia una vivencia de los derechos desde otra perspectiva, nos ofrece una idea de una transformación, sí dinámica, pero al mismo tiempo, no precisamente despojada de fricciones.

En esta perspectiva, los derechos humanos son recursos formales, normas que se utilizan con un contenido y funcionamiento distinto desde las diversas posiciones en la relación de dominación. En ese sentido tenemos también la posición de Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán, que consideran que existen derechos humanos *oficiales* y derechos humanos *no oficiales*. Los primeros son hegemónicos y los utiliza el Estado para encubrir la impunidad en la que cae el sistema y los segundos buscan una pretensión de validez contrahegemónica y plural y los manejan los movimientos populares. Muy emparentada con el positivismo de combate y cercana al reformismo del derecho, en esta perspectiva, identifico la producción de Correas después de 2006, y a diversos académicos como el mencionado Raymundo Espinoza.

En su texto “Los derechos humanos entre la historia y el mito” (2006), examina los derechos como derechos subjetivos que origina un Estado moderno identificado como aquél que habla de una igualdad uniformadora, que universaliza una posición de clase y que otorga derechos.⁹⁵ Y llega a esta conclusión puesto que en la historia de creación de los mismos se ha interpuesto la acción del Estado. El Estado moderno es quien elabora y reconoce como facultades ciertos derechos, ya no se oponen los grupos de víctimas directamente a las empresas, a las industrias,

94 Tapia Argüello, Sergio Martín, *op. cit.* nota 7, p. 186.

95 Correas, Óscar, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 25, julio-diciembre 2006, pp. 269-272.

a los detentadores del gran capital, sino que dirigen sus quejas de manera triangulada hacia el Estado apelando al respeto de los derechos humanos. Correa nos habla de los derechos humanos como un producto liberal y capitalista que, a través de la calidad de ciudadanía, el Estado protege.

Vistos como un discurso los derechos humanos pueden analizarse en términos lingüísticos, por su parte Arturo Berumen Campos utilizando categorías tomadas fundamentalmente de Habermas, filósofo alemán crítico y transdiscípulo de Marx, analiza el derecho desde una perspectiva de la *ética del discurso*.⁹⁶ Alma Melgarito, analiza desde un enfoque crítico-semiológico la relación entre el Estado y los pueblos indígenas,⁹⁷ y Daniel Sandoval Cervantes que realiza una crítica detenida al derecho moderno contrastando sus elementos discursivos con los de la crítica jurídica⁹⁸. Silvano Cantú, basándose en Laclau y Mouffé, también considera a los derechos humanos como un discurso, un discurso político que se busca neutralizar desde el estado y que se busca hacer convivir con el discurso del securitismo, que coloca a la seguridad (por supuesto para los “inversionistas”) como el principio rector de todas las políticas públicas. Esto es evidente en la búsqueda de plantear la seguridad como un asunto necesario frente al aumento del crimen organizado. La relación que se establece en el discurso político oficial, entre los derechos humanos y securitismo es forzada, pues los primeros ejercen desde el poder un ánimo de justificación del segundo y el securitismo a su vez, veja muchos

96 Berumen Campos, Arturo, “La ética del discurso jurídico” en Cáceres, Enrique *et. al.* (coords.), *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*, México, UNAM, 2005, pp. 37-54.

97 Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, *Crítica jurídica como análisis del discurso. Enfoque semiológico de la reforma de 2001 del artículo segundo de la Constitución Política en materia indígena*, Tesis para obtener el grado de maestra en derecho, México, UNAM, 2002 y Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis crítico-semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*, México, UNAM/CEIICH, 2013.

98 Sandoval Cervantes, Daniel, *Apuntes para una crítica de la epistemología del derecho contemporáneo*, Tesis para obtener el grado de doctor en derecho, México, UNAM, 2013.

de los derechos humanos.⁹⁹ Lo importante en esta perspectiva no es tanto demostrar que efectivamente el poder económico ejerce un poder rector sobre el derecho, sino determinar qué dice ese discurso de los derechos humanos, y en ese sentido, tomando las palabras de Correas, deben investigarse y conocerse los múltiples discursos o narraciones que sobre los derechos humanos se ha construido: el discurso de la naturaleza igualadora de los derechos humanos, la naturaleza abstracta y los proletarios, la historia de la naturaleza, la naturaleza maligna del hombre, la naturaleza benigna del hombre. Y caracterizar la actual narración que realiza el Estado moderno que convierte al ser humano en *ciudadano*, y en virtud de esta conversión no le queda otro camino que apelar al Estado para demandar *sus derechos*, es decir, las aspiraciones compatibles con las facultades que ha reconocido el Estado para él. Sin embargo “al ciudadano no se le ha dejado ninguna posibilidad, en esta estrategia discursiva de demandar el cambio de las relaciones sociales”¹⁰⁰ más que asumirse como una asociación legalmente constituida, y en virtud del ocultamiento que realiza el derecho capitalista de los verdaderos enemigos: la clase burguesa. En otras palabras, todo aquello que sale de la esfera estatal de derecho, de los derechos subjetivos, se considera de este modo, *subversivo*, en el sentido despectivo de “contrario al orden estatal”.

También recalca Correas que la narración que ha construido el Estado moderno sobre los derechos subjetivos se sostiene en el “descubrimiento” de un núcleo de la esencia humana, el concepto de *dignidad humana*, y por ello debe ser respetada por el derecho. Al respecto, Correas reprocha de dichas narrativas estatales, la incapacidad de responder a la pregunta ¿Qué es la naturaleza humana? Y evadirse justificando atroces situaciones describiendo cómo es la naturaleza humana puesto que dicha cuestión, para él, no existe, no es sino una abstracción del ser humano, un elemento *metafísico* y por eso mismo no puede ser tomada como fundamento de los derechos humanos.¹⁰¹

No hace falta mirar más allá de estos comentarios, para darnos cuenta de que esta segunda concepción de Correas linda con una apreciación de los derechos humanos como derechos subjetivos, totalmente dentro del ámbito oficial, resultado

99 Cantú, Silvano, *op. cit.* nota 88, pp. 162-173.

100 Correas, Óscar, *Acerca de los.... cit.* nota 52, p. 34.

101 *Ibidem*, p. 290.

de la atomización de los individuos por medio de un discurso que apela a la naturaleza humana y los define como la “expresión discursiva de las aspiraciones y deseos de los individuos, los cuales han sido expropiados de cualquier otra forma de hablar de ellos”. Sin embargo, también, para Correas existen derechos humanos que no son reconocidos como tales por el Estado, que deben ser defendidos,¹⁰² y oponiéndose a la perspectiva tradicional de considerarlos como derechos “naturales” o “morales”, observa que la única manera de hablar de derechos humanos es saliéndose del cajón de derechos subjetivos otorgados,¹⁰³ es reivindicando los *derechos subversivos* e identificando (reitera) a los responsables de las injusticias: los dueños del capital. En un libro publicado y coordinado por Correas en 2011,¹⁰⁴ el derecho se sigue entendiendo como un discurso de autolegitimación de la ideología dominante en un contexto nacional, pero distingue derechos usados como *concesiones* del Estado o como aspiraciones o expectativas de los individuos. En este sentido, hablar de derechos humanos significaría hablar de aspiraciones o expectativas, pero no de cualesquiera sino *justificadas* por la producción y reproducción de la vida y en la desigualdad material de los seres humanos.

Apuntalando esta concepción, José Carlos García Ramírez expone la siguiente tesis acerca de diversos aspectos de los derechos humanos desde la perspectiva marxista: “Si bien es cierto que dicho concepto es un mecanismo ideológico que permite la reproducción política y jurídica del capital, también puede ser direccionado, a partir de los intereses de emancipación, por las víctimas del sistema.”¹⁰⁵

102 De esta manera sutil, Correas ya se ha pasado al bando de los defensores de derechos humanos, y asegura que se debe luchar por ellos para contribuir al cambio social.

103 Correas, Óscar, “Los derechos humanos entre la historia y el mito II”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 26, enero-agosto 2007, pág. 20.

104 Correas, Óscar (Coord.), *Criminalización de la protesta social en México*, México, UNAM/CEICC/Ediciones Coyoacán, 2011.

105 García Ramírez, José Carlos, “Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América latina.”, *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 11, julio-

La tercera perspectiva es más bien una combinación y trascendencia de las anteriores conservando una perspectiva dialéctica, de proyecto de emancipación y como una función pedagógica, los derechos humanos pueden considerarse desde su maquinaria funcional dominadora como un discurso que controla pero también desde su engranaje emancipador y desde una dinámica pedagógica desde los pueblos oprimidos, no sólo como herramienta liberadora sino como la vía de construcción política de lo *humano otro* a través de la creación del derecho, de *otras juridicidades*. Mylai Burgos Matamoros, al estudiar el tratamiento que se le ha dado a los derechos humanos, los concibe insertos en una dialéctica de dominación-emancipación y también como un instrumento de consenso en la lucha por la satisfacción de las necesidades de la humanidad.¹⁰⁶ Esta perspectiva es compatible con una visión del marxismo como filosofía de la praxis, que introduce los *derechos humanos subversivos (para usar la caracterización de Correas)* en el proyecto de emancipación, en el conocimiento de la realidad a transformar y en la crítica de lo existente. Los derechos humanos no se conciben como una herramienta que se toma prestada de las clases dominantes, sino que es una herramienta que se ha hecho *propia*, que se construye desde la perspectiva de la víctima, del oprimido y en virtud de los mismo, como bien demuestra Burgos Matamoros, como un *instrumento de consenso* se construye dialécticamente.

Correas radicaliza su posición sobre los *derechos humanos subversivos* en 2007 con la publicación de la segunda parte del artículo “Los derechos humanos entre la historia y el mito”, en éste manifiesta que en realidad los derechos humanos siempre han tenido un componente subversivo, primero usados desde la burguesía frente al sistema feudal y luego por las clases oprimidas contra la clase burguesa: “A los derechos del hombre burgués les falta mucho para ser humanos, es decir, universales. Les falta nada menos que los derechos de la mayoría de los hombres. Y poco tardó la clase obrera en apoderarse del discurso de los derechos humanos.”¹⁰⁷ Dentro del sello neoliberal (que intenta responder con la formulación

diciembre 2009, pág, 253.

106 Burgos Matamoros, Mylai, “Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos”, en Yohanka León del Río (comp.), *La Paloma: Utopía y liberación*, La Habana, Editorial Caminos; México: Goethe Institut, 2014, p. 151.

107 Correas, Óscar, “Los derechos humanos entre... *cit.* nota 103, p. 32.

del estado de bienestar frente a un contexto en donde coexistían países con economías socialistas centralmente planificadas) se introduce el discurso de los derechos humanos, de manera formal y de manera asistencialista. Existen los derechos “otorgados” y efectivizables, y los derechos “otorgados” pero que no tienen la posibilidad de ser exigidos ante un funcionario.¹⁰⁸ En esta dinámica neoliberal, México sufre el embate de la consigna de la producción, de la consigna del consumo combinada con el discurso estatal de los derechos humanos. Sin negar la función histórica del derecho (revelada y examinada de manera eficaz por Correas) desde una perspectiva marxista se busca construir *otras juridicidades*, otra manera de pensar el derecho y los derechos humanos. Esta manera de pensarlos, implica la participación directa y efectiva, de la sociedad de abajo, la que siempre ha estado ensombrecida, la que no ha tenido voz.

Respecto a la fundamentación de los derechos humanos desde el marxismo, debemos recurrir a lo anteriormente planteado, los derechos humanos como herramienta de emancipación son condición necesaria pero no suficiente para la emancipación política y humana. Respecto a esto, señalaré dos puntos que me parecen importantes. En primer lugar, Marx sostiene en 1843-1844, cuando escribe la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, que la raíz para las problemáticas humanas son los hombres y las mujeres concretas, por lo tanto apoderarse de la teoría (*i.e.* sobre los derechos humanos) por parte de las masas desfavorecidas puede resultar un acto de radical revolución:

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseorea de las masas. La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra *ad hominem*, y se muestra *ad hominem* apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz.¹⁰⁹

También para Marx la esencia humana es en realidad su aspecto relacional y dialéctico, como individuo y como colectividad. La fundamentación de los derechos

108 *Ibidem*, p. 24.

109 Marx, Karl, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho de Hegel*” en Hegel, G. W.F., *Filosofía del derecho*, trad. de Mendoza de Montero, Angélica, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, p. 15.

humanos desde una perspectiva marxista no está precisamente en la dignidad humana, o no está al menos en la manera de entender la dignidad humana que ha cultivado el iusnaturalismo vinculado al poder neoliberal, la fundamentación se encuentra en la necesidad *práctica* de emancipación de los sectores desfavorecidos, de los pobres, de las mujeres, de quienes han estado siempre en el lado filoso de la espada. Para Correas el fundamento de los derechos humanos subversivos es la existencia misma de esas aspiraciones de los obreros, de los desposeídos, podría ser una tautología a su juicio, pero esta existencia y defensa de los derechos humanos está evidenciada por la lucha de clases: “Pero que los derechos humanos son ineluctablemente un discurso político, es algo que pertenece al mundo de los hechos; es un dato de la realidad, no un invento filosófico. O, tal vez sí son un invento filosófico, pero de una filosofía muy situada en el tiempo.”¹¹⁰

Esta *situación* en el tiempo es precisamente el arraigo al mundo de todo conocimiento, la búsqueda de transformación revolucionaria que tenía en mente Karl Marx. Por otro lado, y para profundizar en esta idea, Mylai Burgos Matamoros piensa que el fundamento de la lucha por los derechos humanos se encuentra en tres planos: material, político y normativo. El material es precisamente ese aspecto al que se refiere Correas: los contenidos de los derechos, es decir, las necesidades de los seres humanos: la vivienda, la alimentación, la educación, al agua, a las libertades, etc. El fundamento político es la aceptación y apropiación de su uso por parte de las masas en resistencias contrahegemónicas. El tercer fundamento es el normativo, la construcción que se ha realizado históricamente en los *corpus* de derechos humanos, las resoluciones de organismos internacionales, las normas internas del Estado, generadas en muchos de los casos gracias a la intervención de la sociedad civil organizada.¹¹¹

Aquella *esencia humana* de la que habla Marx en la tesis VII sobre Feuerbach¹¹² es evidentemente práctica, no se puede dar cuenta de ella a través de un proceso interno, pasivo o místico sino a través de la vivencia de las relaciones

110 Correas, Óscar, “Los derechos humanos... *cit.* nota 103, p. 24.

111 Burgos Matamoros, Mylai, “Apuntes críticos... *cit.* nota 106, pp. 150-151.

112 “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana . Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”

sociales. Dicha tesis tiene implicaciones en los derechos humanos, que se basan tradicionalmente en el concepto abstracto de dignidad humana, entendida, además desde una perspectiva individual. Según esta apreciación marxiana, los derechos humanos se fundamentarían en lo *esencialmente* humano, es decir en las relaciones sociales que lo determinan. La esencia humana entonces, debemos entenderla en el seno de las relaciones sociales, este es pues el aspecto *relacional* de los derechos humanos: la paridad en el respeto de la dignidad de los otros no como sujetos individuales, sino como sujetos sociales. En lo anterior subyace la asunción de los seres humanos como sujetos *potencialmente* emancipados, es decir, con las herramientas necesarias para despojarse de la enajenación y engarzarse en la vida comunitaria. Ahora, para recuperar esta determinación económica a la cual está sujeta la esencia humana, podemos decir que los derechos humanos, como específicamente humanos, son dialéctica y específicamente económicos. En esta medida, están relacionados con la limitación/favorecimiento de la producción y reproducción de la vida. Los derechos humanos en una sociedad capitalista remarcen la desigualdad y las contradicciones en el favorecimiento de la producción de la vida en la medida que no atacan (o lo hacen parcialmente) la injusta distribución de la riqueza. Por tanto, podríamos precisar, que la fundamentación desde una perspectiva marxista, está en la esencia humana relacional, en un nivel material (tanto de contenidos como económico), en un nivel político, y en un nivel normativo.

La existencia de nuevos derechos y el “reconocimiento u otorgamiento” no es sino la manera en la que se entienden desde ideologías diversas los mecanismos de *construcción* dialéctica de los derechos. No existen derechos fuera de la praxis, es decir ni fuera de la conciencia ni fuera de la práctica humana, y de la misma manera, la construcción de los derechos humanos corre por una dinámica tanto de consenso/disenso. Un derecho nuevo responde a un derecho que se genera en la conciencia y en la práctica de una comunidad con todas las contradicciones de clase que ésta sugiere, independientemente de su positivización por un cuerpo Estatal, pero que busca colocarse en plena vigencia y eficacia material, normativa y política.

Con Engels¹¹³, sabemos que la historia (la autoproducción de la humanidad concreta) está determinada por varios factores, la política, la tradición, el pensamiento religioso, la filosofía, el aparato jurídico (entre otros), y en última instancia la producción y reproducción de la vida real:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*.

De esta interpretación que realiza Engels de las formas jurídicas como un factor determinante de la historia, podemos caracterizar de tres maneras:

- a) las formas jurídicas, “las Constituciones que redacta la clase triunfante después de ganada una batalla”, y sus teorías jurídicas, pertenecen a una estructura que se erige sobre la producción y reproducción de la vida real,
- b) las formas jurídicas y sus reflejos teóricos son resultado de las formas políticas de la lucha de clases
- c) las formas jurídicas y sus reflejos en la teoría, ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas, mutuamente influenciadas con otros factores, y soportadas por la producción y reproducción de la vida real.

Lo anterior podemos aplicarlo en una cuestión recurrente dentro de los estudios de derecho desde el marxismo: la autonomía relativa del derecho frente a la economía y en la determinación del curso de la lucha de clases. A partir de estas consideraciones de Engels advertimos en el derecho un carácter determinante (en

113 Engels, F., “Carta a José Bloch en Königsberg, Londres, 22 de septiembre de 1890” en Marx, Karl y Engels, Federico, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, Tomo III, p. 275.

una gradación casuística) en el curso histórico, a pesar de encontrarse fuertemente vinculado con la economía.

El desarrollo de los derechos humanos (la amplitud en los sujetos protegidos, la ampliación en términos geográficos, la generación de nuevos derechos, etc.) ha atravesado un curso dialéctico. La creación de las normas que regulan y regulaban los derechos humanos depende la mayoría de las veces de la voluntad e intereses de los grupos en el poder (en los casos de derechos ambientales es evidente y bien documentado el poder que ejercen las industrias y empresas dueñas e impulsoras de megaproyectos sobre los legisladores y políticos¹¹⁴) pero existe también la creación de derecho tanto estatalmente positivizado como materialmente sobrellevado y no necesariamente reconocido por el Estado y en momentos, perseguido por el mismo (derecho paralelo no oficial¹¹⁵). Al respecto, también debemos tener presente la manera en la que un sistema jurídico se abre a la creación de nuevos derechos. Si concebimos un sistema marxista de derecho, podríamos relacionarlo no con las sombras de marxismo usadas desde el mal llamado “socialismo real”, sino con la asunción de una posibilidad epistémica que permita ver desde el que no ha visto nunca, desde aquella que estaba pisoteada, que estaba vejada, desde la mirada del que se emancipa. Enrique Dussel, al hacer el análisis de los nuevos derechos frente a un sistema jurídico que se niega o es reacio a incorporar más derechos que los existentes a pesar de que los grupos de víctimas se manifiestan y externan la necesidad de los mismos, piensa en un reto análogo para el marxismo. ¿Cómo dar cabida a los nuevos derechos en el supuesto

114 Al respecto puede consultarse el apartado: “Captura del Estado: complicidad, corrupción e impunidad” en *Compendio de información que presentan la Coalición de Organizaciones de la Sociedad Civil al Grupo de Trabajo sobre Empresas y Derechos Humanos de la ONU* publicado el 29 de Agosto de 2016, En: http://www.greenpeace.org/mexico/Global/mexico/Docs/2016/Informe_Mx_Empresas_DDHH.pdf, Consultado: 17 de febrero de 2017.

115 Uso la caracterización que hace Boaventura de Souza Santos, sobre las prácticas jurídicas al interior de los *barrios de la miseria*, asentamientos irregulares en algunas favelas de Brasil. Véase: De Souza Santos, Boaventura, “El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 26, 2007, p. 79.

de que existan manifestaciones para su inclusión? Y Dussel considera que la nueva juridicidad, la que podría proponer el marxismo, debe correr con un ánimo “abierto a la irrupción de nuevos derechos” sin que medien luchas feroces por su reconocimiento¹¹⁶. Cabe recordar también, que Marx considera que la lucha proletaria debe basarse también en su autocrítica constante y esa autocrítica, democrática y humanista, es la que debe primar.

Para concluir este acápite es preciso señalar que asumir al marxismo como una opción viable que aporte elementos para la construcción de un proyecto de emancipación debe coincidir con un ánimo autocrítico, precisamente como señalaba el filósofo de Tréveris, y en esa misma línea actualizar y nutrir desde perspectivas viables los pilares marxistas. Löwy, por ejemplo, manifiesta que es necesario que el marxismo se nutra de las perspectivas que desde los feminismos se construyen en Latinoamérica, desde las luchas ecologistas (el ecologismo de los pobres en particular), desde presupuestos pedagógicos críticos, etc. Y evitar también, al mismo tiempo, una perspectiva ecléctica que intente unir teorías superficialmente entendidas con el marxismo, por ejemplo, los intentos de maridar positivismo y marxismo¹¹⁷. También es importante reconocer desde otras perspectivas críticas, en primer lugar desde el derecho, que el marxismo puede aportar serias reflexiones y una cantidad no desdeñable para su aparato conceptual y metodológico.

116 Dussel, Enrique, “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”, *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 29, enero-Julio 2010, p. 235.

117 Löwy, Michael, *op. cit.*, nota 22, pp. 6-7.

CAPÍTULO SEGUNDO

PENSAMIENTO MEXICANO DE LA LIBERACIÓN

1. Apuntes históricos

Por *pensamiento de la liberación* se entiende un conjunto de saberes filosóficos y teológicos, que se generan en Latinoamérica. La filosofía de la liberación latinoamericana es un movimiento filosófico contemporáneo que surge y se desarrolla en Latinoamérica a fines de la década de los sesentas.¹¹⁸ Según algunos autores, es un movimiento filosófico que surge como producto y reflejo de los movimientos sociales del 68¹¹⁹ (la represión en París, en Berkeley, en Tlatelolco y el Cordobazo, en Argentina).

La filosofía de la liberación en Latinoamérica responde a una toma de conciencia de la marginalidad, de la dependencia y de la necesidad de una ruptura epistemológica con las filosofías hegemónicas. Según Solís Bello Ortiz y otros autores, la filosofía de la liberación sale a la luz pública con la presentación de la ponencia de Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y liberación” en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina, en 1971,¹²⁰ el II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador en San Miguel, Argentina en 1972, y el Encuentro de Filosofía de Morelia, en México, en 1975, que para algunos pensadores significó el lanzamiento formal y público de la Filosofía de la liberación en toda Latinoamérica.¹²¹

Los antecedentes de la filosofía de la liberación podemos rastrearlos en la tradición social de inspiración cristiana, en la recepción del marxismo en Latinoamérica, en diversos movimientos sociales que respondían a un capitalismo cada vez más mordaz, y desde luego, en las discusiones en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana ejecutada por filósofos en distintas latitudes de

118 Por un lado, los argentinos Dussel y Cerutti, sostienen que la filosofía de la liberación nace en Argentina, por otro, Francisco Miró Quesada y Carlos Beorlegui, consideran que el foco fundacional es México; sin embargo, mi parecer es que debe reconocerse también el aporte de Perú en este origen por ser el lugar desde donde se levantó una voz importante para pensar lo latinoamericano: Augusto Salazar Bondy. De esta manera, pensaremos en una triple nacionalidad: México, Argentina y Perú.

Nuestramérica en la época de los cincuentas y sesentas.¹²² La filosofía de la liberación surge deudora de la tradición filosófica latinoamericanista, con la conciencia de la dominación epistemológica desde las filosofías dominantes y la necesidad de un nuevo modo de pensar la liberación de sí misma, una nueva filosofía desde y para Latinoamérica. Alejandro Rosillo Martínez, argumenta que la filosofía de la liberación tal como la conocemos ahora surge a la par de la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y la pedagogía de la liberación, y sostiene que sus antecedentes pueden rastrearse de una manera mucho más profunda en las enseñanzas y la praxis de algunos padres de la iglesia al frente de la defensa de los derechos de los pueblos originarios en el siglo XVI.¹²³ En consonancia, Dussel habla de tres etapas en la evolución de la filosofía de la liberación, la primera, *implícita*, se da con la crítica de la conquista entre 1510 y 1553; la segunda fase podemos verla en la preparación de los argumentos que

119 Así lo han entendido por ejemplo, N. L. Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melchor en su artículo “La filosofía de la liberación”, en Dussel, Enrique, *et. al.*, (editores), *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000): historia corrientes, temas y filósofos*, México, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina / SIGLO XXI, 2009, pág 399.

120 *Idem*

121 Enrique Dussel, uno de sus fundadores y representante de una de las corrientes más sólidas, considera que la filosofía de la liberación nació a la luz pública en Argentina, en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1972, por otro lado, el Dr. Alejandro Rosillo Martínez, es más de la opinión de que el movimiento surge a la luz pública justamente en México, en 1975.

122 Cerutti localiza aún antes los antecedentes de esta búsqueda de sentido en la filosofía latinoamericana, se trata del libro *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, donde Juan Bautista Alberdi, expone en 1842 sus preocupaciones (y directrices) para pensar filosóficamente desde argentina.

123 Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, tesis doctoral, Getafe, Universidad Carlos III, 2011, p. 41.

sostendrán los movimientos de independencia en Latinoamérica entre 1750 y 1830; y la tercera, la que se genera desde 1969,¹²⁴ de manera explícita, como Filosofía de la liberación. Entre 1976 y hasta nuestros días, la filosofía de la liberación ha atravesado diversos momentos importantes que la construyen: persecuciones, confrontaciones, discusiones internas, la ampliación de sus horizontes de visibilidad, el fortalecimiento y profundización de sus fundamentos filosóficos, sus temas y los sujetos con los cuales vinculará su praxis.

En paralelo, la tradición social de la iglesia, situada en la teología de la liberación y cuyos impulsores a nivel latinoamericano son en muchas ocasiones los mismos filósofos que contribuyen a la filosofía de la liberación (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Camilo Torres, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Ernesto Cardenal, Scannone, Sergio Méndez Arceo, etc.) realiza una reconsideración de la vocación social del cristianismo y de su apuesta por los pobres. Fundamentando su acción en la misma Biblia y los principios cristianos, se conciben estrategias para la transformación de las condiciones lacerantes en las que se encuentran los pueblos en Latinoamérica y del mismo cristianismo en la región. La teología de la liberación hunde sus raíces históricas en las situaciones de desigualdad socio-económica que atravesaban numerosos países en Latinoamérica en las décadas de 1950 y 1960, la persecución de los activistas por parte de los estados latinoamericanos que a diferencia de los europeos aplicaban las políticas de desarrollismo y de avance del capitalismo de manera salvaje; la necesidad de encontrar vías abiertas para la transformación; y sin duda en el trabajo señero de, Rubem Alves con su tesis *Toward a theology of liberation* (Princeton, 1968); Porfirio Miranda con su libro *Marx y la Biblia* (Salamanca, 1969) o del teólogo y filósofo peruano Gustavo Gutiérrez, que presenta una conferencia sobre la teología de la liberación en el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal de julio de 1968 en Chimbote (Perú) publicada luego, en 1969, en Montevideo, y se vuelve a presentar como ponencia en la consultación sobre “Teología y Desarrollo” organizada por SODEPAX en noviembre de 1969, en Suiza, y su posterior publicación, reelaborada en 1971 en Bogotá como

124 En esta época el estudio del marxismo en México está signado favorablemente por la revolución cubana y los intentos en toda Latinoamérica de reproducir el *foquismo*: la estrategia insurreccionista basada en la conformación de células guerrilleras que forzaran las condiciones subjetivas para la revolución.

Hacia una teología de la liberación y posteriormente con la continuidad en el trabajo con la publicación del libro, *Teología de la liberación. Perspectivas*, en 1971, en Lima y que se ha traducido a múltiples idiomas.¹²⁵ También fueron fundamentales las reflexiones derivadas del Concilio Vaticano II donde se discutió la pertinencia del pluralismo teológico dando cabida a numerosas maneras de entender la teología en el mundo. Desde Latinoamérica, la evolución de la teología de la liberación se manifiesta en un proceso que también ha derivado en varias posiciones dentro de la teología de la liberación.

Brevemente describiré la teoría de la dependencia que algunas corrientes del pensamiento de la liberación hacen suya. Esta teoría surge como respuesta al desarrollismo económico, impulsada por Fernando H. Cardoso, E. Falleto, T. Dos Santos, A. Gunder, sociólogos y economistas latinoamericanos. La tesis fundamental de la teoría de la dependencia era que el subdesarrollo de los países latinoamericanos pobres estaba determinado por el desarrollo de los países ricos. Después de que evidenciaran los lazos determinantes entre el desarrollo de unos a costa de otros, el discurso político progresista integró entre sus herramientas básicas de configuración la palabra “liberación”.

En cuanto a la influencia que tuvo el marxismo en el pensamiento de la liberación colocaré un par de puntos que me parecen esenciales. En primer lugar, en el momento originario en el que se hablaba de pensamiento de la liberación se manifestaba lo mismo la esperanza que se tenía sobre el marxismo (esperanza muchas veces cegadora y acentuando el peso de la voluntad revolucionaria) resultado de los triunfos de la revolución cubana, asimismo la intensa producción editorial y académica en los sesentas, fundamentalmente en Argentina, de textos marxistas y de perspectivas o corrientes originales desde el continente, y la cacería que los regímenes militaristas desplegaban sobre todo aquello que se llamara “comunismo”, “marxismo” o “socialismo”. Sánchez Vázquez, en primer lugar, enuncia la incorporación de elementos teóricos y metodológicos marxistas en la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación al examinar las realidades de Latinoamérica. Cerutti también sostiene que la recepción del marxismo por parte del pensamiento cristiano en Latinoamérica se efectuó entre los sesentas y setentas.

125 Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7a. ed., España, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 18.

Según Horacio Cerutti el origen de la cuestión social latinoamericana en relación con la iglesia se remonta a los años 50, y halla que el triunfo de la revolución cubana aceleró el proceso de reflexión en torno a ésta.

En la década de 1950, el trabajo de transformación social se pretendía seguir por el camino trazado desde la doctrina social cristiana, sin embargo, pronto mostró su insuficiencia. Para 1960, la iglesia comienza a desarrollar actividades más directamente transformadoras, conformando comunidades eclesiales de base en distintas regiones de Latinoamérica caracterizadas por los altos índices de pobreza y marginación,¹²⁶ y en este proceso, se encontraron cara a cara confluyendo en procesos de formación con grupos de inspiración marxista, como precisamente ocurre en el caso del neozapatismo. Cerutti, en pocas palabras, reconoce la “riqueza incitatoria de las tradiciones marxistas para la reflexión teórica latinoamericana contemporánea”,¹²⁷ sobre todo considerando el aporte del marxismo latinoamericano que piensa la dependencia, que piensa lo latinoamericano, su historia, que se define por ser antidogmático, democrático, autocrítico y humanista.

También Dussel en un artículo que publica en 1988, hace patente el vínculo entre el pensamiento de la liberación y el marxismo. En primer lugar sostiene que la teología siempre ha utilizado el instrumental de *epistemes* contemporáneas, así, en diversos momentos históricos se echó mano de las ideas de Platón, Aristóteles, los Ilustrados, Hegel, Heidegger, Rahner, y de la escuela crítica de Frankfurt.¹²⁸ De la misma manera se subsume un marxismo, un marxismo específico. Todos los teólogos, sostiene Dussel, rechazan el materialismo dialéctico, lo mismo que a Lenin, Stalin o Bujarin, pero encuentran atractivas las posiciones del “Joven Marx”. La primera generación de la teología de la liberación es influenciada por marxistas franceses como Maritain, Mounier, Lebreton, Teilhard de Chardin, y fundamentalmente, vía la revolución cubana, se lee a Gramsci, al Che Guevara y a Lukács. Dussel también sostiene que el pensamiento de Korsch, Goldmann o Trotsky no influyeron en la teología de la liberación, ni el llamado “Marx definitivo” al

126 Cerutti, Horacio, “La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano.”, *Dialéctica*, Puebla, vol. 13, 1989, p. 78.

127 *Idem*

128 Dussel, Enrique, “Teología de la liberación y marxismo”, *Cristianismo y sociedad*, Quito, núm. 98, 1988, págs 37-60.

cual no se leyó ni se le ha leído a profundidad desde la teología de la liberación. Además, Dussel afirma que algunos teólogos de la liberación tuvieron entre sus influencias a Mariátegui, a Adolfo Sánchez Vázquez, o a Fidel Castro en lo que toca a su posición sobre la iglesia y lo popular. Ya en un segundo momento, la teología de la liberación incorpora elementos de la escuela crítica de Frankfurt y se lee a Althusser. Sin embargo, dice Dussel, la mayor aportación no fue la del marxismo, sino de la teoría de la dependencia cuyos miembros no fueron o no son marxistas en su mayoría, pero que gracias a ésta se pudo *latinoamericanizar* el marxismo y darle una dimensión histórico social que pudiera ser recibida por la teología de la liberación.

Ya habiendo mostrado a través de notas históricas la importancia que el marxismo ha tenido en el pensamiento de la liberación nos acercaremos brevemente a la caracterización de la filosofía y teología de la liberación y a sus diversas corrientes. Es necesario hacer la acotación de que al referirme a *filosofía de la liberación, teología de la liberación o pensamiento de la liberación* en realidad doy a entender las “filosofías de la liberación”, las “teologías de la liberación” y los pensamientos de la liberación”. Que esta acotación sirva con el fin de evitar el equívoco de que el pensamiento de la liberación está definido de manera fija en sus problemas y en sus metodologías sin tener presente la gran diversidad de posiciones dentro de éste. Francisco Miró Quesada, según la apreciación de Rosillo Martínez, define la filosofía de la liberación como una corriente humanista que se sirve de la filosofía como una herramienta de liberación cuya finalidad es doble: elaborar un modelo de sociedad justa y denunciar las realidades que se oponen a su realización.¹²⁹El principal objetivo que se trazan los miembros del pensamiento de la liberación es practicar un pensamiento filosófico y teológico desde América Latina, es decir, desde sus problemas propios, para ello harán uso de una variada gama de estrategias metodológicas y conceptuales como el marxismo, el cristianismo, las filosofías y diálogos con pensadores de distinta índole, como Zubiri, Habermas, Vattimo, Marcuse, y tratarán de pensar alrededor de problemas específicos como el de la dependencia, la alteridad, la pobreza, el humanismo, la identidad cultural, la totalidad latinoamericana.¹³⁰ Olivia Schutte, al hablar de la filosofía de la liberación considera que sus características principales son dos en un

129 Rosillo Martínez, Alejandro, *op. cit*, nota 123, p. 19.

sentido específico, por un lado considerar al pueblo como sujeto de la reflexión filosófica y transformar al filósofo como un intelectual orgánico.

Horacio Cerutti distingue al menos cuatro corrientes dentro de la filosofía de la liberación: la *historicista*, que acentúa su trabajo en la búsqueda de antecedentes históricos de la filosofía de la liberación y cuyos representantes más destacados son Leopoldo Zea, Arturo Roig, Arturo Ardao, Mario Magallón, y él mismo; la *problematizadora o epistemológica*, que dirige su estudio a tres cuestiones: el lenguaje, la ideología y la metodología, sus principales representantes son Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortiz, Hugo Assman y Augusto Salazar Bondy; la *analéctica*, representada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, influida por el marxismo y la filosofía de Lévinas, centrada en el pensamiento ético y político, y con una metodología definida como la “analéctica” y la *ontologista*, que inicialmente Cerutti denominó “populista de la ambigüedad concreta” y que centraliza su aparato de reflexión filosófica en la categoría de “pueblo”, el cual adquiere un valor fundamental por ser al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la liberación, representada por Rodolfo Kush, Carlos Cullen, Mario Casalla y Amelia Podetti¹³¹. Carlos Beorlegui agrega dos corrientes más, la que corresponde al *análisis económico-político* de Franz Hinkelamert sobre el neoliberalismo y la geopolítica en Latinoamérica, y la que denomino *praxeológica historicista*, iniciada por Ignacio Ellacuría, que busca fundamentar la praxis de la liberación a través del estudio filosófico de la realidad histórica.

Recientemente la filosofía de la liberación ha logrado constituirse como una posición filosófica reconocida en las universidades de México, en toda Latinoamérica y más allá de la región. Sus representantes han sido invitados a dictar conferencias y a dirigir clases en universidades más allá de Latinoamérica y se ha ido ampliando el espectro de visibilidad de sus alcances llegando a múltiples campos como la estética, la economía, la geografía, y desde luego, el derecho. En México, dentro del espectro de pensadoras y pensadores de la liberación que han

130 Véase, Sánchez Rubio, David, *Filosofía, Derecho y liberación en América Latina*, España, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1999.

131 Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*. México. Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Itaca, 2013, pp. 22-25.

vertido consideraciones importantes sobre el derecho, tenemos como ejemplos representativos a Jesús Antonio de la Torre Rangel, Alejandro Rosillo Martínez y a Mauricio Beuchot. A estos pensadores nos vamos a referir posteriormente.

2. Praxis en el pensamiento de la liberación

La sentencia de Gustavo Ortiz es reveladora para el cometido de este trabajo; sin lugar a dudas pensar desde Latinoamérica significa *pensar desde la opresión*¹³². Las filosofías de la liberación surgen precisamente con el ánimo de romper con esa opresión y por tanto también las consideraremos una *filosofía de la praxis*, es decir, que tienen como intención última transformar el estado de la realidad latinoamericana y en este sentido, buscan construir un proyecto de emancipación. Beorlegui argumenta en el mismo sentido: “en la Filosofía de la liberación la teoría filosófica está unida directa e indisolublemente a la *praxis*”, sin embargo, también advierte que la manera en la que se entenderá esta palabra será distinta, por un lado los grupos con influencia más notoriamente marxista la utilizarán en el sentido del marxismo ortodoxo; y los grupos de orientación cristiana la emplearán en un sentido diverso, en el sentido de *acción*.

Justamente con Dussel, notamos un cambio en el uso de la palabra praxis en la manera que considera Beorlegui. No es una novedad decir que Dussel puede estudiarse desde dos ángulos, el teológico cristiano y desde el teológico marxista, el uso que hacía del concepto de praxis estaba relacionado con la *acción cristiana* en un primer momento, al respecto podemos ver en un artículo Dussel, de finales de la década de 1980, donde escribe: “La fe es el momento fundamental del discurso teológico. La fe, por su parte, es un aspecto de la *praxis*: de la *praxis cristiana*. La acción (praxis) cristiana, incluye la “luz” bajo cuya claridad puede constituir a dicho operar como “cristiano”¹³³ Posteriormente, Dussel se enfoca en el estudio sistemático del marxismo, tanto en su etapa “joven” como en la “definitiva”, y el uso que le da al término *praxis* se acerca al planteamiento marxista de entenderlo como *acción humana consciente y transformadora* incluyendo en él un fuerte sentido inter-

132 Cfr. Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ra. ed., México, FCE, 2007, p. 185.

133 Dussel, Enrique, “Teología de la liberación... *cit.* nota 128, pág 138.

subjetivo al relacionarlo con la *proximidad*. En 1988, al hablar de la recepción del marxismo por parte del cristianismo en Latinoamérica, Cerutti distingue el tema de la recepción de la praxis (como parte del instrumental teórico del marxismo) por parte del cristianismo latinoamericano, y lo caracteriza de la siguiente manera:

La praxis, entendida ligeramente como acción política revolucionaria, se va convirtiendo paulatinamente en piedra de toque, con toda la fuerza de un criterio de verdad, al cual se adhiere casi espontáneamente. Esta adhesión modifica las reglas mismas de la discusión teórica y crea no pocas dificultades en la comprensión y adaptación, reconstruida, de la predicada unidad teoría y praxis.¹³⁴

Para revisar de manera más detenida el uso que le dan los pensadores de la liberación a la palabra “praxis”, haremos un breve recorrido por su trabajo en el que seguiré la línea de ciertas corrientes dentro del pensamiento de la liberación. Me refiero a la conocida como corriente *analéctica*, representada por Enrique Dussel, a la metodológica-epistemológica de Horacio Cerutti, y a la *económica-marxista* de Franz Hinkelamert. La razón de lo anterior, es porque el pensamiento jurídico de mayor alcance dentro de la perspectiva del pensamiento de la liberación ha construido su trabajo basándose fundamentalmente en estas corrientes. Por otro lado, compararemos esa concepción de la praxis con la perspectiva que trabajó Adolfo Sánchez Vázquez y la manera como la expusimos en el capítulo anterior.

El pensamiento de la liberación latinoamericana agrega entre sus particularidades el considerar en la ética a la *alteridad*. Esto no significa que en toda la tradición filosófica en el mundo o en Latinoamérica no estuviera presente de alguna manera dicha noción, sino que el pensamiento de la liberación (específicamente dentro del pensamiento de Enrique Dussel) concibe la alteridad también como una *alternativa* y como una *exterioridad*.

El pensamiento de la liberación en Enrique Dussel retoma elementos marxistas para entender la dinámica social, trabaja con el método dialéctico pero avanza explorando caminos latinoamericanos para incluir esta concepción de la humanidad latinoamericana como una exterioridad y decantar su *método analéctico*, que agrega al diálogo el uso político de los sentimientos y las emociones primeras, la afectividad *desde el sur*.

134 Cerutti, Horacio, “La recepción del... *cit.* nota 126, p. 82.

Un concepto que es necesario entender y aclarar antes de adentrarnos en la manera en la que concibe Dussel la praxis es el de *proximidad*. La proximidad para Dussel es un acercamiento al otro siendo otro, un aproximarse en la fraternidad. A diferencia de la concepción marxista de praxis, la posición dusseliana busca profundizar hasta el origen de toda unión entre teoría y práctica, entre lo abstracto y lo concreto, así sugiere: “Aproximarse a la proximidad es anterior al significante y significado. Es ir en búsqueda del origen mismo de la significación”.¹³⁵ Y de la misma manera implica una acción, una aproximación *vital* que se vive y no se explica (en un primer momento): “Es avanzar; es un presentarse anterior a toda presencia; es un significar significándose; es presentarse como el origen de la semiótica.”¹³⁶ En esa medida, la proximidad, es un vivir la cercanía que se hace patente en el cara-a-cara de la existencia.

El concepto de praxis marxista se retoma con los rasgos de la liberación en el pensamiento de Dussel y lo nutre con la *alteridad*, con la ampliación del sujeto eminentemente emancipatorio y concibe al *pueblo* y al *pobre* como categorías filosóficas de la inter-subjetividad. Para Enrique Dussel la praxis es un *acortar la distancia*, la distancia entre lo que se hace y lo que se piensa (lo cual no dista mucho de la concepción del marxismo), pero es también un acortar la distancia entre el *uno* y el *otro*, entre la exterioridad y la totalidad:

Acortar distancia es praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es un acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. La proxemia es un aproximarse a las cosas. Pero es muy distinto tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien. Es muy distinto comprender el ser, neutro, que abrazar en el amor a la realidad deseante de alguien, próxima.¹³⁷

También es necesario que advirtamos la presencia de la formación cristiana en la construcción de estos conceptos, *praxis* y *proximidad*, son la imagen nítida de un concepto básico en la filosofía cristiana: *el prójimo*. Pero desde una lectura marxista, Dussel observa al prójimo en comunidad:

135 Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, p. 45.

136 *Idem*

137 *Ibidem*, p. 46.

Imaginémonos una asociación de hombres libres —dice Marx—. Una comunidad de miembros, cara-a-cara, sin opresiones; sociedad utópica de los *prójimos*, que no son un “nosotros” porque producen bienes para *un* mismo mercado, sino que son un “nosotros” por la práctica actualidad de la proximidad originaria.¹³⁸

Dussel aprecia que no existe la práctica teórica pues le resulta contradictorio¹³⁹. Es decir, la teoría y la práctica están separadas mas dialécticamente relacionadas (la teoría está relativamente determinada por la praxis). Si partimos de esto, consideraríamos junto a Dussel que la teoría está despojada, total o parcialmente de práctica. Lo cierto es que la teoría y la práctica se oponen, siempre y cuando no exista el puente que despliegue de la conciencia a la práctica su método, es decir, el entorno de la praxis de liberación. Acortar la distancia entre práctica y teoría, es una manera de entender la praxis en Dussel, y esto no podría ser de otra manera si concebimos como extremos a aquéllas. Pero lo que Dussel resalta en esta relación es la base orgánica de la teoría y la práctica: al sujeto relacionado con otros como *otro*. Y este otro, en Dussel, es el otro desde el sur, desde los pueblos que han estado oprimidos y excluidos por la totalidad capitalista. Pero no necesariamente ese otro despojado de la totalidad es el sujeto que justifica esa praxis. También el sujeto que se asume dentro de la totalidad, el que ejerce el poder, es un sujeto de praxis, pero la opción que decide asumir el pensamiento de la liberación es precisamente aquélla del *pobre*, de aquél sujeto que aparece, que irrumpe como una perspectiva viable para pensar y transformar el mundo.¹⁴⁰

138 *Idem* (cursivas y comillas en el original)

139. Más claramente, Dussel argumenta: “Todo ejercicio teórico tiene una autonomía propia, pero sólo una autonomía relativa. En cuanto “relativa” la filosofía dice referencia a la totalidad histórica concreta desde la que emerge y en la que se vuelca: la praxis fundamental o cotidiana.” Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, México, 1983. p. 24. En: <http://ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/96.pdf>, Consultado: 23 de marzo 2017.¹³⁹

140 Veamos con Dussel el sentido que tiene la *praxis*, “De todas maneras habrá que superar la posición pasiva (visiva, intelectual) de ambas nociones, para llegar a una noción de praxis en el sentido de la “totalidad estructurada de acciones

Una cuestión importante que Horacio Cerutti ha destacado en la recepción del marxismo por el pensamiento de la liberación es, a su juicio, la agudización de la “opción por los pobres”, en términos metodológicos, existenciales, políticos, económicos y de otro orden. Cito lo que menciona Cerutti en términos de crítica: “Esta “opción” presupone la libertad de optar y es claro testimonio de la pertenencia pequeñoburguesa de la mayoría de estas manifestaciones teóricas, las cuales no suelen superar el ámbito de esos intereses sectoriales.”¹⁴¹ La opción por los pobres es verdaderamente un asunto que podría entorpecer la praxis filosófica de algunos personajes del pensamiento de la liberación. Hablar de “opción por los pobres” ya plantea un problema, puesto que presupone una decisión, plantea también una diferencia y una distancia. Y la pobreza para el pobre no es una decisión mientras para el intelectual orgánico representa una *posibilidad*.

La noción de pobreza es entendida de manera amplia dentro de la filosofía de la liberación, el pobre es el excluido, es la exterioridad fundamental, la posibilidad *epifánica* de la transformación del mundo. La *opción preferencial por los pobres*, que toma como precepto la teología de la liberación, es una opción de trabajo que no se enfoca en trabajar *por* los pobres sustituyéndolos, sino en el trabajo *para* los pobres, es decir, enfocar los esfuerzos para lograr que devengan *sujetos* de su transformación. Desde la filosofía, desde la academia suena válida y muy prometedora en términos políticos y discursivos puesto que rompe con el modo general de *hacerse* filosofía en Latinoamérica pero no es garantía para que el pobre sea actor de su pensar filosófico y se contrapone, con la búsqueda de construir un intelectual orgánico (integrado materialmente con el pueblo) en la medida en la que la filosofía se anuncia *desde* el intelectual, y no *desde y con* las colectividades oprimidas.

humanas" de un grupo humano, una clase social, una comunidad histórica. En este sentido primario, la praxis es anterior a la teoría. Es en y desde donde la teoría surge. La praxis segunda o la mera acción decidida es posterior al acto teórico y se integra como un momento en la totalidad de la praxis *a priori*." *Ibidem*, p. 46.

141 Cerutti, Horacio, “La recepción del marxismo... *cit.* nota 126, p. 83.

En su libro, *20 tesis de política*,¹⁴² Enrique Dussel, considera dentro del espectro de su estudio a diversos movimientos sociales latinoamericanos, las madres de la Plaza de Mayo, los piqueteros, el Movimento dos Sem Terra, los coccaleros, las movilizaciones indígenas en Ecuador, Bolivia, Guatemala, y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional; y los considera especialmente porque representan la manera de *hacer política desde el sur*, de hacer la política *con los oídos*, es decir escuchando atentamente a *los otros*, y en los que percibe una dinámica del “mandar obedeciendo”, uno de los siete principios del buen gobierno neozapatista y que en la filosofía de la liberación, se denomina *praxis de liberación*, es decir, proyecto que tiene como fin la cancelación de las opresiones efectuada por el pueblo que la padece.

Cerutti, por otro lado, afirma que el concepto de praxis, al tomarse por el pensamiento de la liberación desde el marxismo, se volvió un tema recurrente, pero se entendió de manera superficial como “acción política revolucionaria”, y al mismo tiempo como una vara de medir de la filosofía de la liberación que crea algunos problemas para entender las discusiones, la recepción y la adaptación del concepto. A lo largo de su obra aparece frecuentemente un concepto al que se vincula la praxis y que en ciertos sentidos la sustituye y trasciende: la “utopía”. En Cerutti la utopía es una categoría teórico-práctica que posibilita la acción, pero su búsqueda está signada por lo latinoamericano, la construcción de *otra utopía*: la latinoamericana. En ese sentido, Cerutti despierta a la conciencia latinoamericana con la praxis marxista. Utopía es al mismo tiempo praxis y condición de posibilidad para el desarrollo de las acciones de resistencia.

La utopía según Cerutti, ha sido considerada desde distintos enfoques. Desde la tradición marxista, y en especial mención, la inaugurada por Bloch en su libro *Principio esperanza*, la utopía es una *finalidad*, no un fin, pero también suelen confundirse con la utopía otros fenómenos como los mitos, los mesianismos, escatologías, apocalipticismos, antiutopías, ucronías, etcétera. La utopía de la que habla Cerutti es aquella que se arraiga en la vida concreta, un lugar que no existe pero que parte del mundo concreto; es histórica, porque opera en la historia, es decir, cumple una función en la manera de hacerse la historia. Cerutti distingue entre *lo utópico*, *obras del género utópico* y *lo utópico operante en la historia*.

142 Dussel, Enrique, *20 Tesis de política*, México, CREFAL / SIGLO XXI, 2006.

Las obras del género utópico conciben el tiempo de manera lineal; también conciben una forma de *mejor sociedad* en su narración, y de acuerdo con Cerutti, “caen plenamente dentro de la ilusión del progreso”.¹⁴³ Las *utopías operantes en la historia*, también manejan un tiempo lineal, y construyen a una sociedad “mejor” en un espacio indefinido, y en un tiempo de igual manera indefinido que relatan sobre el sustrato de una sociedad a la cual critican. Al respecto, Cerutti advierte que *evaden* la historia, es decir, “son ahistóricas, no se insertan en historicidad alguna, están congeladas.”¹⁴⁴ Lo utópico operante en la historia se caracteriza (a diferencia de los relatos apocalípticos) en que su constitución es plenamente realizable, y exige de los seres humanos acciones concretas para llevarse a cabo. En lo utópico operante en la historia, “no hay propuesta de salvación propiamente dicha, no hay nada que salvar, sino más bien tareas que realizar, tareas históricas, construcciones históricas”.¹⁴⁵ La utopía operante en la historia traza finalidades pero ahí interesa fundamentalmente el proceso social e histórico que se constituye como medio para la misma.

Recapitulando, podemos distinguir con Cerutti tres maneras en las que se habla de *utopía*. La primera, en el uso cotidiano, descalificando a una propuesta por inalcanzable o irrealizable. La segunda manera de entender la utopía es en el nivel literario, los géneros utópicos son presentaciones moralistas de sociedades perfectas y no buscan aplicar en la práctica estos modelos. Al respecto, Cerutti dice de estas obras: “Pretendiendo una gran criticidad, son muestras —las mayorías de las veces— de los más obtusos dogmatismos.”¹⁴⁶ Otro aspecto a destacar de estas obras es su función: hacer posible en la ficción lo imposible en la realidad histórica concreta y contextual en las cuales están escritas. La tercera forma de la utopía no es una concepción cotidiana, sino una categoría filosófica que Cerutti ha denominado *lo utópico operante en la historia*. Este concepto está dividido en dos

143 Cerutti, Horacio, *Ideología y pensamiento utópico en América Latina*, 2da. ed., México, UACM, 2003, p. 16.

144 *Ibidem*, p. 17.

145 *Ibidem*, p. 19.

146 Cerutti, Horacio, “*Lo utópico operante en la historia (utopía, praxis de la resistencia en Nuestra América)*”, *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, Mar del Plata, vol. X, núm. 19-20, 2009, p. 82.

partes funcionales: la primera denuncia el *statu quo* y la segunda es de propuesta creativa fundada en ideales soñados. Cerutti manifiesta que existe una tensión entre esas dos funciones de la utopía y constituye el sentido mismo de lo utópico operante en la historia.

Lo utópico operante en la historia se constituye como núcleo motriz de la praxis de la resistencia. La diferencia con la concepción de la praxis en el marxismo se encuentra precisamente en que la utopía operante en la historia funciona de manera extrateórica o metateórica. Las utopías si bien se construyen por un intelectual¹⁴⁷ funcionan de manera diferente a la teoría como momento de la praxis. En otro sentido, la primera función de la utopía podría ser equivalente al conocimiento de la realidad a transformar y de la crítica de lo existente, en términos marxistas y finalmente, la necesidad de construir un proyecto de emancipación, en esta categoría es evidente.

Para finalizar este apartado expondré brevemente algunos puntos importantes de la concepción que sobre la utopía y la praxis han generado Frantz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez. En especial abordaré la concepción de la *praxis utópica* y la *utopía necesaria* que exponen en el libro *Hacia una economía para la vida*.¹⁴⁸ Hinkelammert y Mora diferencian entre las *utopías trascendentales* y las *utopías necesarias*. Las primeras son el equivalente, en la terminología de Cerutti, de las *obras del género utópico* y de la concepción cotidiana de la utopía, y las segundas corresponden a las *utopías operantes en la historia*. Sin embargo, Hinkelammert y Mora desarrollan las diferencias entre aquellas. Las utopías, según los autores, pueden clasificarse con el criterio de su factibilidad. Antes de determinar la mejor sociedad *concebible* debe determinarse la mejor sociedad *posible*. Esa determinación implica un análisis objetivo sobre las determinaciones sociales, sobre la estructura económica. Lo imposible, para nuestros autores, es siempre algo que cumple una función de guía para lo posible.

Hinkelammert y Mora exponen un interesante argumento con el fin de proponer las mediaciones pertinentes entre la *utopía necesaria*, el proyecto

147 *Ibidem*, p. 16.

148 Hinkelammert, Frantz J. y Mora Jiménez, Henry, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, 4ta. ed., Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013.

alternativo, la estrategia política de cambio y las luchas cotidianas de resistencia popular. Las diez mediaciones que proponen Hinkelammert y Mora son las siguientes: el discernimiento de las utopías; la libertad como capacidad de discernimiento de las instituciones (regulación del reino de la necesidad); la utopía necesaria de una sociedad donde quepan todos como criterio de un humanismo universal concreto; las relaciones institucionales y el proyecto alternativo; el bien común como criterio de constitución de las relaciones sociales; la necesaria interpelación sistemática del mercado; la estrategia política; el estado de derecho y las limitaciones del principio de contractualidad; la recuperación del Estado de derecho a partir de los derechos humanos y la sociedad donde quepan todos y el respeto de los derechos concretos a la vida como criterio ordenador.¹⁴⁹

Vemos que la concepción de praxis en Cerutti, Hinkelammert y Mora, explotan las posibilidades de la praxis, y no consideran como su motor a la teoría revolucionaria simplemente. Exploran las posibilidades que tienen para la acción o para la inacción los conceptos de utopía necesaria y operante en la historia.

3. Pensamiento mexicano de la liberación y la praxis del derecho

En este apartado expondré las propuestas teóricas de tres filósofos mexicanos que han trabajado desde perspectivas explícitamente inscritas en el pensamiento de la liberación o muy cercanas a él. Me refiero a Jesús Antonio de la Torre Rangel, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, Alejandro Rosillo Martínez, catedrático de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, y Mauricio Beuchot, Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Si bien Mauricio Beuchot no es propiamente un filósofo y teólogo formado inicialmente en el derecho sí ha realizado aportaciones importantes en la disciplina de la filosofía del derecho. Beuchot ha trabajado desde la filosofía analítica, desde la hermenéutica y la filosofía tomista. Ésta última lo ha acercado a planteamientos del pensamiento de la liberación. Por un lado, su trabajo en la filosofía novohispana (desde sus bases analíticas) le permite contar con un conocimiento sólido de la filosofía en México, y así mismo, su trabajo con la filosofía analítica y la hermenéutica, le permite acercarse críticamente al iusnaturalismo, con una

149 *Ibidem*, pp. 435-465.

pretensión de renovación y de fortalecimiento (utilizando herramientas de la filosofía analítica, la pragmática, de la hermenéutica, del estudio de Aristóteles y John Finnis sobre el silogismo práctico, las nociones de clases naturales de Kripke y Putman).

La cuestión de la falacia naturalista, entendida de varias maneras,¹⁵⁰ pero difundida como el paso indebido del ser al deber ser ha sido un lastre fuerte que persigue a las concepciones iusnaturalistas. ¿cómo buscan evitarla los filósofos del derecho que se asumen como iusnaturalistas? La estrategia de Beuchot es ontologizar la pragmática y pragmatizar la ontología, y dotar a los derechos humanos de una raigambre ontológica, y para ello se basa en Georges Kalinowski, John Searle y Ulises Moulines. La teoría de los derechos humanos de Beuchot se emparenta con la teoría de los derechos humanos como *derechos morales*, de raíz eminentemente analítica. Son derechos que dependen de una fundamentación que va más allá de la mera positivación.

Beuchot concibe una teoría filosófica de los derechos humanos con el fin de fundamentarlos, es decir, preguntarse por las causas o razones que les dan legitimidad. Mauricio Beuchot comprende la *praxis* en su sentido común, como práctica consciente separada de la teoría. Al respecto, podemos citar pasajes de su obra *Interculturalidad y derechos humanos*, donde se manifiesta esta concepción. Por ejemplo, al ensayar la necesidad de fundamentación (actividad filosófica y teórica por antonomasia) de los derechos humanos desde la hermenéutica analógica, Beuchot escribe:

150 Dussel muestra que en realidad hemos entendido por ella, al menos cuatro cosas: a) el problema entre pasar del ser al deber ser advertido por David Hume, b) La falacia consistente en aplicar una categoría ética (lo bueno) a una categoría descriptiva de ciertos conceptos que por definición o por naturaleza son buenos. c) La concepción de Moore, sobre la imposibilidad de cruzar razonamientos entre el ser y el deber ser, inspirado un poco en Hume y d) la falacia naturalista, propiamente dicha, que es una transgresión de la argumentación deóntica, denunciada por la filosofía analítica. Dussel, Enrique, "Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista", *DIÁNOIA*, México, año XLVI, núm. 46, mayo 2001, pp. 65-79.

En efecto, hay siempre en este punto de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, una distensión y pugna entre dos fuerzas: la teoría y la praxis. Por supuesto que la praxis es urgente, y que la defensa y promoción de los derechos humanos es perentoria y de primera necesidad. Pero también es necesaria la teoría. Incluso podemos aludir aquí a Dewey y la escuela pragmatista, para quienes no hay tanta separación entre teoría y praxis, puesto que trabajar para la teoría es trabajar para la praxis y viceversa.¹⁵¹

Lo que vemos es que Beuchot no maneja el término praxis como se entiende desde el marxismo que expusimos, a pesar de que considera dicha cuestión a través de Adolfo Sánchez Vázquez: “Ya Marx, hablaba de que una actividad sin buena teoría es una praxis acéfala”.¹⁵² En su libro *Filosofía y derechos humanos* trata la praxis de manera distinta: “la teoría fundamenta y justifica la praxis que a cada momento deja a nuestra voluntad libre, la cual es la que decide”.¹⁵³ Aquí la relación entre actividad práctica y actividad teórica, para Beuchot es la praxis. En ese sentido, la praxis contiene a la teoría como un momento de la misma, anterior, concomitante y posterior a la práctica. Sin embargo, el plan de trabajo de Mauricio Beuchot se acerca efectivamente a una comprensión de la praxis creativa, es decir, una visión que integra la teoría y la práctica pero basándose en la escuela pragmatista que niega las diferencias tajantes entre las mismas y entre el ser y el deber ser. Beuchot no llega a la comprensión de la praxis (no digamos ya la praxis revolucionaria) como una autoconstrucción del sujeto que transforma el mundo objetivo, porque no integra en su análisis una perspectiva de clase, corriendo el riesgo de no abarcar factores importantísimos que desatan la violación a derechos humanos (más allá de las cuestiones culturales), sin embargo, ofrece una perspectiva alternativa integrándola en una perspectiva dialéctica.

Jesús Antonio de la Torre Rangel camina por un rumbo parecido. La praxis como él la concibe se acerca más a la concepción de praxis cristiana pero no echa en saco roto la perspectiva marxista. A pesar de concurrir a la negación o rechazo del materialismo dialéctico porque ve en el mismo un componente fatalista, agrega

151 Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/ SIGLO XXI, p. 78

152 *Ibidem*, p. 79.

153 Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ta. ed., México, SIGLO XXI, 2008, p. 144.

que en la investigación del derecho debe existir una perspectiva histórica. El libro de Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, es una de las mejores expresiones del resultado que el pensamiento de la liberación ha dado al derecho. Desde su título anuncia que el derecho puede servir como un arma, una herramienta de liberación y defensa en Latinoamérica, utilizado con manos definidas: la mano del pobre.

En De la Torre se encuentra una manera clara de advertir el potencial del derecho, como en otros autores, cuando estudia y fundamenta el ejercicio de diversas estrategias de uso del derecho, como el positivismo de combate, el pluralismo jurídico, y el uso alternativo del derecho. También incluye en su aparato teórico expresiones como *desmitificar el derecho*, que evidencia la herencia del pensamiento crítico, y entre las labores fundamentales de un pensamiento liberador del derecho se encuentra el reconocer que existen otros autores del derecho más allá de los tradicionales y hablar de derecho alternativo en sentido estricto: el pluralismo jurídico, y del derecho que nace del pueblo como descripción pertinente a ese derecho que surge desde las colectividades en resistencia, organizadas de manera paralela a los regímenes hegemónicos. Otra labor importante de ese derecho de resistencia es la de evidenciar las razones ideológicas, de clase, los mitos, las interpretaciones dominadoras del derecho vigente y hegemónico. Y por último, la de construir alternativas, dentro, fuera y paralelamente al sistema vigente de derecho. En esta labor encontramos inserto el tópico del positivismo de combate, que implica buscar colocar los derechos nuevos, o el reconocimiento de derechos no positivizados en el derecho vigente.

La perspectiva que más ennoblece la labor del derecho es justamente la de tomar partido, la de colocarse del lado de quienes no tienen el arma del dinero, el arma de los toletes y las pistolas (recordemos el carácter epifánico y revelador que tiene el pobre dentro de la praxis política). De la Torre Rangel remarca la finalidad vital del derecho crítico, y no es otra que *evitar la muerte prematura*. Esta búsqueda no solo marca la perspectiva del proyecto de emancipación, sino que *conmueve* y *conmover* que no es otra cosa que instigar a *movernos juntos*.

En De la Torre, el concepto de praxis se entiende de la manera en la que se manifiesta en Dussel, es un acercamiento, un transitar de un otro a un *inequívocamente* otro. En la perspectiva de Torre Rangel, la asunción de las

estrategias críticas del derecho es la praxis liberadora del derecho, y en Latinoamérica eso significa tomar al derecho como arma de justicia. Un tema que en particular a De la Torre le interesa es el *iusnaturalismo revitalizado*, le interesa porque observa en la existencia de los sujetos el origen mismo de las necesidades que fundamentan los derechos humanos. Pero también está consciente de los riesgos actuales de usar argumentos naturalistas en derecho:

Por mi parte acepto como dice Miaille que el Derecho natural no puede ser una teoría explicativa de la realidad porque con esas pretensiones fácil se convierte en ideología justificadora de un estado de cosas ya dado. Sin embargo, no estoy de acuerdo en que la doctrina del Derecho natural sea sólo una ideología que sirve para fundamentar una praxis de lucha.¹⁵⁴

De la Torre enfatiza que la acción del derecho natural no consiste sólo en fundamentar una praxis de liberación, sino como crítica del sistema jurídico y como un criterio de justicia. Por otro lado, el Dr. Alejandro Rosillo Martínez, tiene una concepción de la praxis más cercana al concepto marxista de praxis, sus influencias son claramente deudoras críticas del marxismo en Latinoamérica; hablamos de Dussel, de Hinkelammert y fundamentalmente del teólogo Ignacio Ellacuría, y abreva profundamente en la tradición filosófica sobre la historia desde Kant, Hegel, Marx y Zubiri.

Rosillo Martínez analiza detenidamente la concepción filosófica y teológica de los derechos humanos desde el pensamiento de la liberación y el fin que se persigue defendiendo estos derechos. En su libro, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, Rosillo considera como uno de los pilares de fundamentación la praxis de liberación y lo llama, atinadamente, “fundamento socio político de los derechos humanos” y da cuenta de la autorrealización de los seres humanos. Rosillo concibe a la filosofía de la liberación como una filosofía de la praxis, no sólo como una ética de la alteridad¹⁵⁵. Rosillo, además identifica que existen clases de praxis, que pueden encontrarse praxis liberadoras, alienantes, opresoras u homicidas, y dentro de las praxis de liberación considera que se

154 De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, CENEJUS-UASLP, México, 2006. pág, 44.

155 Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación... cit.*, nota 131, pág, 89.

pueden encontrar diversidades —siguiendo a Ellacuría— *praxis histórica, praxis política, praxis social*, etc. El concepto de praxis de liberación que maneja Ellacuría (y sobre el que se basa Rosillo) es deudor del marxismo pero relacionado con el pensamiento de Zubiri amplía y reivindica subjetividades de los actores de dicha liberación. La praxis como la maneja Rosillo también está emparentada con la concepción dusseliana puesto que la relaciona con la proximidad: “Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, no con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo, y por definición es la lucha del victimizado, del empobrecido y el oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad.”¹⁵⁶ Recordemos que Dussel considera a la praxis como un acortamiento de la distancia, una bella manera de hablar del cara-a-cara que implica el recuperar la subjetividad del ser humano *otro*, situado en la *exterioridad*.

La filosofía de la liberación es una filosofía de la praxis. Rosillo Martínez, indaga sobre las posibilidades en la acción desde esta filosofía y para ello examina las relaciones entre teoría y praxis:

La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia. La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquél que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella.¹⁵⁷

Tal como la entiende Rosillo, la praxis de liberación tiene momentos de distintos niveles de conciencia, distintos momentos en los que la teoría está presente. Rosillo piensa siguiendo a Ellacuría, que no en todos los momentos de la praxis existe conciencia. Concepción que se aparta de la que propone Sánchez Vázquez, para quien la praxis es una actividad consciente por definición. Para Rosillo, la teoría es “el momento en el que el sujeto toma distancia de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor”.¹⁵⁸

En el pensamiento de Rosillo, se concibe la praxis como una práctica humana no necesariamente consciente, ni necesariamente consciente en todo momento.

156 *Ibidem*, pág.89.

157 *Ibidem*, pp. 43-44

158 *Ibidem*, p. 44.

Dicha afirmación hay que tomarla con cuidado, puesto que considerar la praxis siempre vinculada a la teoría o a la conciencia, invisibiliza dentro de una praxis de liberación esos momentos prácticos que verdaderamente no pasan por la conciencia del sujeto que los realiza. Pensar la praxis como una actividad humana consciente, tal como lo hace Sánchez Vázquez, no implica invisibilizar los distintos grados de conciencia en la misma pero sí nos impide explicitar que hay momentos en la acción colectiva donde no opera la teoría. Debemos reiterar que en el pensamiento de la liberación las relaciones entre teoría y práctica no son unilaterales, sino dialécticas. La teoría no es la única que determina la práctica, sino que están mutuamente determinadas y son bilateralmente determinantes. Ellacuría pensaba precisamente en este fenómeno al hablar de la *circularidad potenciadora*, una relación dialéctica y circular entre la teoría y la práctica. La construcción de escenarios de liberación se construye en la práctica y en la teoría, vinculadas hondamente.

La concepción básica de la praxis latinoamericana en el pensamiento de la liberación no debemos entenderla como en el marxismo puesto que engloba también otras características que permiten el accionar liberador o de justicia. Los seres humanos también se transforman al transformar sus circunstancias objetivas, es decir, la praxis de liberación transforma tanto a los objetos materiales como al sujeto que actúa así como sus relaciones intersubjetivas. De la misma manera, en la praxis política de liberación latinoamericana el objeto y sujeto de esa transformación se unifican en el actor de la transformación, en el ser humano mismo. Mas, esa transformación se reviste no sólo del acto transformador en sí sino de los antecedentes y los deseos metatóricos y extrateóricos, es decir, las *utopías*.

4. Derechos humanos y pensamiento mexicano de la liberación.

En el caso de la filosofía del derecho, la búsqueda de los fundamentos del mismo es una tarea insoslayable. Mauricio Beuchot piensa respecto a la labor de fundamentación de los derechos humanos, que existen dos posiciones al respecto, la que la rechaza porque cualquier fundamentación tendría que ser parcial y por lo tanto insuficiente para dar cuenta de la universalidad de los derechos humanos y la segunda que considera que si bien concede que la fundamentación es parcial, ésta

puede ser múltiple.¹⁵⁹ Al respecto, Beuchot se inscribe en la segunda posición y busca una fundamentación ontológica a través del iusnaturalismo, un iusnaturalismo renovado por su perspectiva hermenéutica analógica.

La *hermenéutica analógica* es una perspectiva metodológica generada por Beuchot que busca interpretar sin caer en extremos univocistas en los cuales sólo un discurso posee la razón, o es válido (totalitarismos, hegemonías) ni en extremos equivocistas para los cuales todo tiene validez, o en toda posición pueden encontrarse verdades (relativismo posmoderno). La apuesta de Beuchot es sin lugar a dudas prudente: considerar sólo ciertas interpretaciones como válidas, determinadas bajo criterios específicos. Este esfuerzo de la analogía (que lo emparenta con Scanonne, que la relaciona con la dialéctica para originar la *analéctica*, categoría que Dussel retoma) implica una mediación:

Asimismo, una hermenéutica analógica, aplicada al tema de los derechos humanos, podrá reconciliar en cierta medida la polarización entre los que exigen la praxis y desprecian la teoría, y los que, desde la teoría, quieren una fundamentación rápida y ligera, demasiado pragmatista, y desdeñan una fundamentación más antropológica u ontológica.¹⁶⁰

Mauricio Beuchot no cuestiona la universalidad de los derechos humanos y además la concibe como un presupuesto fundamental para el diálogo intercultural. En sus libros *Interculturalidad y derechos humanos*, y *Filosofía y derechos humanos* argumenta la necesidad y la importancia de fundamentar los derechos humanos con este sentido. El objetivo es simple: buscar vías de contacto entre diferentes culturas, entre diferentes maneras de acercarse a la realidad, y diferentes maneras de concebir la justicia. Según Beuchot, un instrumento para alcanzar el equilibrio entre la diferencia y la igualdad son los derechos humanos. Una de las características de los derechos humanos es su irrenunciable universalidad. El problema para Beuchot es que esa universalidad puede verse cuestionada por la diferente manera en que se entienden los derechos humanos en diferentes culturas. Justamente la labor de la hermenéutica analógica es la de acercar las diferentes culturas a la comprensión conjunta de los derechos humanos.

159 Beuchot, Mauricio, *Filosofía y... cit.* nota 153, pág, 23.

160 Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y... cit.* nota 151, pág,77

La concepción en términos de praxis política de los derechos humanos en Beuchot no hace evidente el juego de clase y el juego económico (más allá del aspecto cultural) de los derechos humanos, y en ese caso, la mediación que presupone con la hermenéutica analógica está a medio camino entre utopía (en sentido literario) y aplicación efectiva en un muy reducido espacio de una comunidad epistémica. La aportación de Beuchot es su inclinación por fortalecer la filosofía de los derechos humanos desde México, y desde el México más golpeado por las violaciones de derechos humanos, es decir, los pueblos indígenas. Con lo anterior, mostramos el trabajo en la fundamentación, pero no por ello, el pensamiento de la liberación ha dejado de lado la urgente protección de los derechos humanos.

En la práctica de defensa hemos visto que el origen de los centros defensores de derechos humanos está marcado precisamente por la acción de defensa que han realizado los padres dominicos y jesuitas, fundamentalmente, en México. El Dr. Mauricio Beuchot junto con el padre Miguel Concha Malo, ambos dominicos, contribuyeron a la fundación del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria en 1984,¹⁶¹ el Centro Miguel Agustín Pro, fue fundado por la Compañía de Jesús en 1988,¹⁶² el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas fue fundado por iniciativa del padre Samuel Ruiz en 1989, en Chiapas,¹⁶³ el Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova, fundado en 1994 por iniciativa de la Pastoral social en Tapachula, Chiapas,¹⁶⁴ el Centro Fray Julián Garcés creado por la Pastoral de Derechos Humanos del estado de Tlaxcala en 2002,¹⁶⁵ y una larga lista de centros creados por iniciativa de miembros del pensamiento de la liberación. El

161 Sitio web del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria: <http://derechoshumanos.org.mx/?p=271>

162 Sitio web del Centro Prodh: http://www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=12&lang=es

163 Sitio web del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas: http://www.frayba.org.mx/sobre_nosotros.php

164 Sitio web del Centro Fray Matías de Córdova: <http://cdhfraymatias.org/fray5r/quienes-somos/antecedentes/>

165 Sitio web del Centro Fray Julián Garcés: <http://www.centrofrayjuliangarces.org.mx/nosotros.php>

mismo Rosillo Martínez, fue colaborador en el Centro de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz en Huayacocotla a cargo de la Compañía de Jesús, siendo delegado del Congreso Nacional Indígena en el año de 1996.¹⁶⁶

El iusnaturalismo analógico icónico, según Beuchot, es adecuado para fundamentar los derechos humanos porque evita caer en la falacia naturalista, y recupera la tradición de los padres de la iglesia progresista. De tal manera, fundamenta los derechos humanos en una naturaleza humana, pero ésta naturaleza humana precisa una aproximación crítica e histórica. Beuchot retoma algunos argumentos del filósofo australiano John Finnis para su fundamentación, por ejemplo, considera que del análisis del concepto de naturaleza humana se pueden encontrar ya contenidos éticos dignos de defenderse y protegerse. Beuchot considera que esta perspectiva salva el atolladero con el cual se ha topado el iusnaturalismo: *la falacia naturalista*. Como explicábamos más arriba, la concepción del iusnaturalismo propuesto por Beuchot alerta sobre el contenido de la naturaleza humana puesto que no puede ser una abstracción, no puede ser ahistórica, y no puede ser arbitraria sino concreta, histórica y resultado de un examen de la razón.

Para el caso de resolver la tensión entre universalidad y la particularidad de la naturaleza humana, Beuchot retoma algunos elementos del iconicismo de Sanders Peirce, para quien el ícono era un “tipo de signo que funcionaba siendo un trasunto y paradigma, con una causalidad ejemplar (como los paradigmas de Wittgenstein), que desde lo particular remitía forzosamente a lo universal y en el cual un fragmento daba el conocimiento de la totalidad”¹⁶⁷ y lo aplica en el iusnaturalismo analógico para dar cuenta de las particularidades y universalidades de los derechos humanos frente al reto intercultural.

La fundamentación filosófica de Beuchot recae en el concepto de naturaleza humana pero dicha idea de naturaleza humana no es una estructura estática sino dinámica “que se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la

166 Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos... cit.* nota 123, p. 2.

167 Beuchot, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 2da Ed., México, Universidad Iberoamericana / Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2002, Cuadernos de fe y cultura, p. 7.

individualidad".¹⁶⁸ Beuchot anota que esa idea de naturaleza humana no desplaza la característica inmutable de toda naturaleza, pero esta resalta y surge *a posteriori*, anclándose en lo concreto.

El argumento que retoma Beuchot de Finnis para eludir la falacia naturalista es el siguiente, según la lectura de Javier Saldaña:¹⁶⁹ acepta que inferir proposiciones deónticas de proposiciones ónticas es un error lógico, en otras palabras, inferir cláusulas normativas o morales de cláusulas que no contienen elementos normativos o elementos para la acción es un error. Finnis al igual que Beuchot, tienen mucho cuidado de no deducir el *deber ser* del *ser*, por advertir la diferencia entre la razón teórica y la razón práctica. Considera que deducir normas o derechos a partir de enunciados sobre la realidad es un error, pero considera que inferir los derechos humanos a partir de la naturaleza humana no lo es, porque asegura, se pueden formular argumentos del tipo silogismo práctico para derivar legítimamente deberes desde juicios sobre la realidad, y en segundo lugar, sostiene que en el concepto de naturaleza humana ya existe, *in nuce*, y por definición, bienes dignos de protegerse y de los cuales emanan razonablemente deberes.

Finnis acepta la existencia de la naturaleza humana, pero considera que ésta no se conoce sino por su vivencia. La naturaleza humana aporta ciertos principios en cuanto funda una razón práctica. Estos principios son bienes humanos básicos, y según Finnis, no son inferidos de nada y se adecúan a la naturaleza humana vivida que los concibe como algo bueno para los seres humanos según su racionalidad práctica y según su naturaleza. Finnis localiza en estos bienes fundamentales principios de acción, como razones básicas para la acción, y estos bienes son, a juicio de Finnis: la vida, el conocimiento de la verdad, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad o amistad, la razonabilidad práctica y la religión. Y estos bienes para Finnis, son autoevidentes, autónomos, y no tienen entre ellos una estructura jerárquica.¹⁷⁰

Beuchot retoma parte del pensamiento de Finnis, en el sentido de que se pueden deducir bienes como principios básicos que se relacionan con la naturaleza

168 *Ibidem*, p. 11.

169 Saldaña, Javier, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*, México, UNAM-IIJ, 2012, p. 96.

170 *Ibidem*, pp. 104-105.

humana, y éstos se traducen en motivaciones para la acción, fundamentos de razonabilidad práctica. Beuchot también afirma que no existe la falacia naturalista en la labor de fundamentación de derechos humanos como derechos naturales y se apoya en los argumentos de Moulines, sosteniendo que la división entre ser y deber ser no es tan tajante como se piensa, que ese paso se hace continuamente porque en los juicios valorativos hay ya una observación del mundo y en la observación del mundo existe ya existe también una valoración del mismo. Por otro lado, basándose en Finnis y aceptando que el paso del ser al deber ser es indebido, señala que si revisamos los argumentos para fundamentar derechos, son del tipo del silogismo práctico que ya implican deberes y medios para su realización teniendo en mente la preceptiva tomista: “defender el bien y rechazar el mal” y a partir del *bien*, no tanto de la naturaleza, determinar cuáles son los derechos humanos sin caer en la falacia naturalista. El silogismo práctico es correcto, siempre y cuando en sus premisas se contengan motivaciones para la acción y se deriven conclusiones prácticas del mismo. El iusnaturalismo de Beuchot emerge con las aportaciones del iconicismo, de considerar lo universal desde lo particular, de extraer los bienes morales dignos de defenderse desde el seno de la particularidad para dar cuenta de una universalidad de los derechos humanos. Por esta vía salva el embrollo de la falacia naturalista y el embrollo de la ahistoricidad de la naturaleza humana o del bien.

Jesús Antonio de la Torre Rangel es quizás el filósofo del derecho más reconocido en México por su estudio del derecho desde una perspectiva crítica inscrita en el pensamiento de la liberación. Como adelantábamos en el anterior apartado, la fundamentación para De la Torre corre también por cuenta del derecho natural. De la Torre asegura que en la naturaleza humana (historia y naturaleza) ya se pueden encontrar bienes morales de indiscutible necesidad:

Considero que en el ser humano existen algunos datos antropológicos que sirven de base para pensar que el hombre tiene ciertos derechos fundamentales derivados de su propia constitución ontológica. Y creo que esto le sirve no sólo como arma de lucha, sino además como elemento para medir la justicia o injusticia de un orden jurídico, instancia normativa que expresa un modo de producción, en un momento histórico determinado. Y creo también que esta concepción iusnaturalista lejos de justificar ideológicamente un sistema opresor, sirve como de crítica permanente a cualquier régimen de Derecho.¹⁷¹

171 De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...* cit. nota 154, p. 44.

De la Torre concurre a la justificación que realiza Mauricio Beuchot. Busca derivar de una naturaleza específica del ser humano, derechos que deben satisfacerse y protegerse. Antes de juzgar los alcances de esta posición, veamos junto con De la Torre Rangel, que el iusnaturalismo del que habla no puede considerarse de manera acrítica ni apoyar la inacción y conformidad con lo dado en las condiciones presentes, sino que debe ser analógico e histórico, veamos las razones.

Según Jesús Antonio de la Torre Rangel, el derecho está relacionado con cuatro significados. La ley, el sistema de normas; las facultades de los sujetos; las relaciones de obligación entendidas como justicia y la ciencia del derecho. No es una ambigüedad (como sostiene Carlos Santiago Nino) sino una analogía, precisamente porque los diversos significados no son equívocos, ni unívocos, sino relacionados entre ellos.¹⁷² Explica De la Torre, que el método de acercarse al estudio del derecho es por medio de la analogía, la cual se constituye como método de pensamiento, un instrumento lógico (siguiendo a Beuchot) que nos permite contrastar dos ideas, dos significados, dos seres.

En la concepción analógica del derecho, juega un importante papel el analogado principal, es decir, la manera en que se entiende el ser (en este caso del Derecho) que es mayormente conocida y que participa de la relación en un grado mayor de proporción. Con la modernidad la analogía se desvanece para dar lugar a una concepción unívoca del derecho que lo reduce a la ley. Sin embargo, aceptar como analogado principal a la concepción del derecho como norma es imposible. El analogado principal para De la Torre, en una *analogía de atribución extrínseca* es la concepción del derecho como *derecho subjetivo* puesto que es el sujeto la fuente de cualquier exigencia y necesidad jurídica: “Nosotros hemos venido sosteniendo que la raíz de todo derecho es el ser humano; en la persona humana radica el derecho, en cuanto que ser con un valor individual y que se realiza como tal en la relación con los demás”¹⁷³ y en esa medida, el fundamento antropológico es inherente al derecho.

172 De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Racionalidad analógica: un modo de acceso al iusnaturalismo histórico” en Vargas Valencia, Aurelia (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, México, UNAM, 2000, pp. 39-54.

173 *Ibidem*, p. 47.

La cuestión que nota De la Torre Rangel es que el peligro del iusnaturalismo moderno es su *ahistorización*, es decir, dejar de lado la perspectiva histórica de la construcción de los derechos subjetivos, del justo objetivo, y del bien común en una perspectiva universalista fuera del tiempo. Al parecer esta perspectiva de historización puede recordarnos el aspecto de la praxis marxista en cuanto análisis y conocimiento crítico de todo lo existente. Mas, tanto De la Torre como el salvadoreño Ellacuría toman distancia de los marxismos y entienden la historización como una verificación en la praxis de acontecer humano que no tiene ya un destino inevitable (tal como se entendería desde el marxismo, según De la Torre y Ellacuría).

Cerutti concurre en la idea de fundamentar derechos humanos (y el derecho a la revolución) a partir de necesidades que surgen en la naturaleza misma:

La resistencia surge y se alimenta, de la insatisfacción de demandas acerca de necesidades básicas: alimento, salud, techo, educación, etc. Y paulatinamente más y más personas van adquiriendo la convicción de que en la raíz del problema está la insatisfacción de ciertas demandas: las que tienen que ver con necesidades radicales. Esas necesidades cuya satisfacción está vedada dentro de las reglas del juego vigentes. Es más, son calificadas de necesidades radicales, justamente porque su satisfacción exige la transformación de las reglas del juego y del sistema vigente como tal.¹⁷⁴

Cerutti en este punto, coincide con Beuchot y con De la Torre Rangel, quienes fundamentan los derechos humanos en las necesidades básicas. Un tema que me parece importante señalar en este capítulo es el relativo a las objeciones históricas que se le han colocado a la concepción iusnaturalista de los derechos humanos y por este medio, marcar una diferencia con el iusnaturalismo crítico que exponemos. El iusnaturalismo entendido a la manera tradicional moderna es insuficiente o si bien innecesario para un pensamiento de la liberación. En esta sintonía, Enrique Dussel señala la insuficiencia del derecho natural:

A los fines de una filosofía política de la liberación dicho derecho natural deja de tener sentido. En primer lugar, porque dicho derecho natural puede tener alguna operabilidad si se logra enunciar explícitamente la "lista" de derecho que pudieran ser correctivos de algún error en el enunciado de un derecho positivo. Pero lo que acontece realmente es que los "nuevos

174 Cerutti, Horacio, "Lo utópico operante... *cit.* nota 146, pág, 84.

derechos” surgen históricamente y sin “previo aviso” del derecho natural. En realidad, y en el mejor de los casos, al mismo derecho natural “se le revelan” como nuevos derechos *a priori* y los incorpora *a posteriori*.¹⁷⁵

Como vemos, Dussel afirma que el derecho natural tal como se consideraba no funciona para justificar la existencia de derechos humanos ya que no da cuenta del reclamo por nuevos derechos, y para encontrar lugar en una praxis liberadora y latinoamericana. Así, Dussel da una caracterización de los derechos humanos entendidos desde el derecho natural acrítico, que muestra su estática, su falta de movimiento histórico.

En la tradición greco-romana y en la europea (latino-germánica) el derecho positivo era juzgado, y fundamentado, desde un “derecho natural” (el *nómos physikón* de los griegos, o el *ius naturale* de los latinos y medievales) que correspondía en el orden práctico (ético-político) con la universalidad de la naturaleza humana. Había tantos derechos como aspectos prácticos de la naturaleza humana. Era universal y perenne. Dicho derecho natural servía como término crítico y de fundamentación del derecho positivo (o las leyes promulgadas). Una ley podía ser injusta y el derecho natural era la medida correctiva de tal separarse del orden natural (ontológicamente justo o bueno).¹⁷⁶

Siguiendo la línea de Beuchot, está el trabajo de fundamentación de De la Torre Rangel, denominado *iusnaturalismo histórico analógico, iusnaturalismo crítico o racionalidad crítica del derecho natural* (como la llamaría Joaquín Herrera Flores) que contrapone la idea de persona a la idea de individuo, y que propone la concepción abierta de naturaleza humana que puede adecuarse a las particularidades históricas, culturales y personales.

Alejandro Rosillo Martínez considera que la producción teórica sobre los derechos humanos en América Latina debe trascender cuatro problemas en el ejercicio de fundamentación y que el discurso hegemónico ha enraizado en los mismos: el dogmatismo, el etnocentrismo, el pensamiento débil y el reduccionismo. Evitar el *pensamiento dogmático* implica evitar pensar que encontraremos una fundamentación absoluta, incuestionable, de lo contrario nos conduciría a actitudes intolerantes en nuestro actuar epistemológico. El *pensamiento débil* busca la

175 Dussel, Enrique, “Derechos vigentes... *cit.* nota 116, p. 230.

176 *Idem*

fundamentación relativa y consiste en la búsqueda de varios fundamentos posibles, se emparenta y se acerca con la dinámica posmoderna de relativizar de manera exagerada, lo cual es un riesgo que no es pertinente para la defensa crítica de los derechos humanos puesto que a esta defensa se le extraen las posibilidades firmes y ocasiona que “no se haga ya referencia alguna a la realidad concreta de las víctimas de los sistemas”¹⁷⁷ y sobre todo, la consecuencia adversa más destacada es que conlleva a considerar de manera *débil* la subjetividad y los derechos. El *reduccionismo* también debe ser evitado, porque la fundamentación de los derechos humanos en América Latina implica complejidades que deben responderse de manera compleja evitando las posiciones que sólo centran su análisis en un aspecto de los derechos humanos como el político, el jurídico, el social o el ético. El último problema a evitar en la fundamentación de los derechos humanos es el *etnocentrismo*, muy relacionado con el *reduccionismo monocultural*.

En el ejercicio que propone Rosillo Martínez, la fundamentación debe considerar las diferencias culturales y étnicas, posibilitar el diálogo intercultural y demostrar que la lucha por la dignidad y los derechos humanos no sólo ha corrido a cargo del pensamiento occidental, eurocéntrico. Por otro lado, suele confundirse la perspectiva eurocéntrica con una perspectiva universal, y por tanto, transcultural, sin embargo este ejercicio vela la intención real de la cuestión: la imposición hegemónica de una perspectiva político-jurídica.

La búsqueda en la que se inscribe Rosillo Martínez implica “no negar la universalidad de los derechos humanos, sino afirmar la exigencia de una fundamentación que permita el acceso a ellos a todas las culturas desde su propia dinámica”¹⁷⁸ y a través de procesos de interpretación y de reivindicación de los derechos humanos en sus discursos, por ejemplo, a través de un *proceso de traducción* de sus demandas básicas como *derechos humanos*.

La fundamentación que realiza Rosillo Martínez toma una distancia crítica de las posturas iusnaturalistas y iuspositivistas anclándose en el pensamiento de la liberación:

177 Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación... cit.* nota 131, p. 32.

178 *Ibidem*, p. 41.

Ahora bien, por medio de la filosofía de la liberación podemos establecer tres líneas generales de fundamentación de derechos humanos, estrechamente ligadas entre sí. Ninguna de ellas cabe de forma estricta y precisa, dentro de las vertientes iuspositivistas, iusnaturalistas o iusrealistas, aunque probablemente, como veremos, son un producto entre los iusnaturalistas y los iusrealistas, o una construcción entre iuspositivismo y iusrealismo, o una síntesis de las tres posturas.¹⁷⁹

Sin embargo, Rosillo advierte que dichas posturas están colocadas en el centro del poder epistémico, y la apuesta de sus tesis será indagar una fundamentación desde el pensamiento de la liberación, es decir, desde un pensar ubicado geopolíticamente en la periferia. Así, la fundamentación de los derechos humanos que se haga desde América Latina debe responder a las necesidades propias.

En la exposición del trabajo de Jesús Antonio De la Torre Rangel, apreciamos el acento en la subjetividad como en *analogado principal*, y es en ese sentido la base de los derechos humanos. En Rosillo, esta recuperación o reivindicación de las subjetividades es lo que origina la fundamentación sobre tres pilares fundamentales de la subjetividad: la subjetividad diversa o alteridad, la subjetividad histórica o la praxis socio/histórica y la subjetividad económica o la producción y reproducción de la vida.

Fundamentar los derechos humanos en la alteridad significa recuperar las subjetividades que han sido desplazadas del centro generador de hegemonías, que han sido excluidas de la definición de “sujeto” que se ha promovido y construido tradicionalmente en la modernidad mercadocéntrica. Rosillo Martínez, expone como un fundamento para los derechos humanos desde Nuestramérica, la alteridad *inequívoca*, la intersubjetividad. En esta medida, la intersubjetividad de los derechos humanos debe posibilitar el diálogo intercultural. El pensamiento jurídico de la liberación también toma distancia del sujeto abstracto de la modernidad que se presenta como una totalidad excluyente, que cancela la proximidad y la exterioridad del *otro* para recuperar al sujeto inter-subjetivo, comunitario, concreto. Categorías como las de *proximidad, la totalidad, las mediaciones, la libertad situada, la exterioridad y la enajenación*, permiten definir las *subjetividades otras* desde el pensamiento de la liberación¹⁸⁰ y permiten que el fundamento de los derechos

179 *Ibidem*, p. 29.

180 Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos... cit.* nota 123 pág, 383-384.

humanos desde la alteridad se conciba como un acercamiento con el *otro*. El pensamiento de la liberación para Rosillo, propone una fundamentación desde una “subjetividad abierta al otro”.¹⁸¹ Pensar de esta manera es traer a la dignidad al sujeto concreto, reivindicado en su razón *otra*, en su emoción *otra*, en su cultura *otra*, en su sexualidad *otra* en fin, en el acercamiento al otro como *un otro*.

La segunda vía de fundamentación para Rosillo Martínez corre en el sentido histórico y social, es la praxis de liberación de los pueblos, y esta praxis debe encontrarse vinculada con el origen de esas luchas, es decir, el origen histórico de la injusticia social. La búsqueda de traer al frente de la lucha por los derechos al sujeto que ha sido siempre el excluido, es la recuperación del sujeto políticamente nulificado por la modernidad, el mercado, las relaciones de compra y venta.

Por último, Rosillo Martínez considera que la tercera vía de fundamentación es la producción y reproducción de la vida. La recuperación del sujeto sintiente, biológico; es recuperar también la subjetividad concreta, que procura el sustento y en esa medida. Así, los derechos humanos funcionan como las herramientas para evaluar los mecanismos para mantener la vida y para evidenciar la desigualdad en el acceso a esos medios de producción y reproducción de la vida.

Al respecto, me gustaría realizar una breve digresión. En el marxismo, la manera en la que podemos acceder a la concepción de esencia humana, ya la habíamos adelantado antes. Dicha categoría puede encontrarse a través de disquisiciones metafísicas especulativas, y de cuyo ejercicio resultarán contenidos diversos. Esto ya lo advirtieron incluso los juristas del pensamiento de la liberación, al advertir que dicha concepción requiere ser histórica y concreta para evitar formalismos y universalismos abstractos. Desde Marx, podemos advertir esta cuestión más detenidamente. En los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx converge a la concepción tradicional de una esencia humana cuasi especulativa, y la sitúa en el trabajo; sin embargo, como el trabajo existente en la vida real es un trabajo alienado, la esencia humana no se muestra, no es compatible con las condiciones realmente existentes, en esta primera concepción marxiana vemos que ésta esencia humana o naturaleza humana no se da, o sólo se muestra en cuanto el trabajo no es alienado. Posteriormente, Marx considera la esencia humana como algo que debe buscarse ya no en la metafísica sino en la vida concreta, y surge así

181 *Ibidem*, p. 391.

la concepción de la esencia humana como las relaciones con la naturaleza, las relaciones de producción, y agrega Marx, en las *Tesis sobre Feurebach*, las relaciones sociales. En Marx se evidencia el sentido histórico de autoproducción que implica la esencia humana, es decir, la praxis, la autoproducción del sujeto al transformar su entorno y sus relaciones. En obras posteriores, en específico en *El Capital*, Marx no utiliza esa expresión pues es claro que se le asocia un sentido metafísico o especulativo. La base de la esencia humana es la autoproducción histórica.¹⁸²

El punto de llegada del marxismo jurídico y del pensamiento de la liberación es común: los seres humanos concretos; sin embargo, advertimos diferencias claras y saldos que enriquecen. El pensamiento de la liberación trae como sujeto de transformación a un sujeto más amplio y más definido que el trabajado por el marxismo, un *sujeto inequívocamente otro*, que recupera explícitamente los rasgos de la persona y los rasgos de la colectividad evitando extremismos.

182 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2da. ed., México, SIGLO XXI, 2003, p. 337.

CAPÍTULO TERCERO

EL NEOZAPATISMO MEXICANO

1. Apuntes históricos y arqueología del pensamiento zapatista

Durante las décadas de 1960 y 1970 en Latinoamérica, motivados por el triunfo de la Revolución cubana de 1958-1959, se originan esfuerzos por determinar y por replantear la estrategia revolucionaria, surgen diversos grupos guerrilleros inspirados en el foquismo y en el castrismo-guevarismo.¹⁸³ México no fue ajeno a estas circunstancias y también en su territorio se originaron diversos grupos insurgentes que se asumieron en estas corrientes o en alguna derivación de la misma, sumados (y en muchas ocasiones confrontados) a los grupos politizados por el anarquismo y anarcosindicalismo que ya habían echado raíces en el país un siglo antes.

El EZLN también tuvo una de sus raíces en este periodo. El 6 de agosto de 1959, se fundan las Fuerzas de Liberación Nacional (en adelante FLN) en Monterrey. Las FLN tuvieron como objetivo en su fundación, al igual que otros grupos guerrilleros de la época, crear un ejército nacional que derrocará al gobierno, tomara el poder e instaurara el socialismo.¹⁸⁴ Inspirados en la construcción teórica y práctica de la revolución cubana, definirían como su estrategia la *guerra de guerrillas*, trabajando en una zona rural, es decir, la Selva Lacandona, donde formarían militar e ideológicamente a campesinos con apoyos en centros urbanos.

A las FLN no les fue ajena tampoco la guerra de Vietnam ni la guerra de independencia de Argelia, y fue Frantz Fanon, junto con el Che Guevara, un autor del cual abrevaban con entusiasmo.¹⁸⁵ Gloria Benavides, una ex-guerrillera, integrante de las FLN menciona:

[Los del PCM] tenían el cuidado de proporcionarte materiales, *El Manifiesto Comunista*, el *¿Qué Hacer?*, y también los horribles manuales soviéticos como el de economía, de historia

183 Castellanos, Laura, *México armado (1943-1981)*, México, Ediciones Era, 2011, pp. 17-20.

184 Cedillo Cedillo, Adela, *El Fuego y el silencio. La historia de las FLN. (1969-1974)*, Tesis para obtener el grado de licenciada en historia, México, UNAM, p. 220.

185 *Ibidem*, p. 218.

[...] eran horribles, ¿no? Nos costaba mucho trabajo leerlos. Pero en el fondo yo creo que nos servían. Por un lado leías los clásicos del marxismo, algo de la revolución cubana... al Che. Muy después, yo creo que ya como militante de las Fuerzas de Liberación, algunas cosas de los vietnamitas, a Ngnuyen Giap. No recuerdo qué más, pero básicamente... también a Ho-Chi-Ming en algún momento, pero bien a bien ya no me acuerdo, es que ha pasado tanto tiempo.¹⁸⁶

La revolución cubana abrió en el plano de las ideas marxistas, un cuestionamiento sobre las condiciones de la revolución, sobre las estrategias más adecuadas para implantar el comunismo en Latinoamérica. Se retoman algunas ideas de Mariátegui, como la independencia con los dictados internacionales para definir las rutas de la revolución latinoamericana y de que las fases de la revolución en esta parte del mundo no tenían justificación razonable para seguir las directrices diseñadas y promovidas para otros contextos por la Tercera Internacional; también en relación con el sujeto predominantemente revolucionario, Mariátegui introduce una peculiaridad: niega el carácter progresista de la burguesía que históricamente en Latinoamérica ha apoyado al poder y no condiciona como vanguardia al proletariado sino unido a las filas campesinas e indígenas.

Las ideas de Mariátegui, tienen un eco en los ideólogos de la revolución cubana, fundamentalmente en el Che Guevara, quien desarrolla una perspectiva que cuestiona la preeminencia del papel progresista de la burguesía (aunque no la elimina, por vitales razones) y disminuye (cuando no cuestiona) el papel de vanguardia del proletariado. En el plano teórico también tuvo un impacto considerable. En 1966, el malogrado guerrillero y filósofo francés Régis Debray publicó el libro *¿Revolución en la Revolución?* donde intenta ampliar y sistematizar las estrategias de foquismo planteadas por Guevara. Dicho libro tuvo un gran impacto en los grupos guerrilleros Latinoamericanos y una franca difusión entre las organizaciones. Las FLN no escaparon a esta dinámica.

La ideología predominante al interior de las FLN fue precisamente el marxismo-guevarismo tal como sucedía con otras organizaciones guerrilleras en

186 Méndez Alvarado, María de Jesús, *México, mujeres insurgentes de los años 70. Género y lucha armada*, Tesis para obtener el grado de doctora en ciencia política, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2016, p. 50. (Con corchetes en el original)

ese periodo en Latinoamérica, y se basaba en tres tesis fundamentales expuestas por Guevara en *Guerra de guerrillas*: 1) las fuerzas populares pueden vencer al ejército oficial 2) no siempre hay que esperar a que todas las condiciones para la revolución se presenten, el foco insurreccional puede crearlas 3) el espacio insurreccional en América subdesarrollada es fundamentalmente el campo.¹⁸⁷

Adela Cedillo reafirma que las FLN se concebían como una “organización socialista, basada en los principios científicos del marxismo-leninismo y en la línea militar castro-guevarista”,¹⁸⁸ pero su formación y sus posiciones ideológicas distaban de ser ortodoxas o puras. A pesar de todo, su mezcla de ideologías es lo que los define y lo que origina su peculiar aportación para la formación del EZLN ya que a pesar de su dogmatismo (y otros lastres como el machismo y la verticalidad), supieron dialogar con actores diferentes.

En esos años comprendidos desde su fundación al año de su cuasi-extermio a manos del gobierno mexicano (1969-1974) las FLN no fueron una excepción en relación con las fuentes ideológicas, pero sí, como efectivamente señala Cedillo, sus estrategias fueron sin lugar a dudas heterodoxas y originales en relación con las demás organizaciones guerrilleras de la época pues su antimilitarismo inicial los inclinaba a la zona del reformismo Estatal, sin dejar de lado el plan de acción original.¹⁸⁹ Mientras que muchas de las guerrillas de finales de los sesentas se declaraban en franca confrontación con las fuerzas estatales, las FLN tenían la estrategia de acumular fuerzas en silencio, no confrontarse con el Estado, y una marcada corrección moral, herencia radicalizada del guevarismo, que los orillaba a romper nexos con otros grupos guerrilleros y que los condujo a ser un blanco muy vulnerable frente la inteligencia militar del Estado. Otra característica que hace notar Méndez Alvarado es que las FLN no acudían a las estrategias ilegales para obtener recursos, como el secuestro o el robo.¹⁹⁰

187 Guevara de la Serna, Ernesto, “Guerra de guerrillas” en Löwy, Michael, *La historia del marxismo en América Latina*, Santiago, LOM Ediciones, 2007, pp. 292-302.

188 Cedillo Cedillo, Adela, *op. cit.* nota 184, p. 226.

189 *Idem.*

190 Méndez Alvarado, María de Jesús, *op. cit.* nota 186, p. 26.

Las FLN a inicios de los años setentas tenían representaciones y grupos de apoyo en varios estados del país: Tabasco, Estado de México, Chiapas, Veracruz, Puebla y Nuevo León. En 1972 se inició la primera expedición a la selva chiapaneca. Se instaló en el Municipio de Ocosingo el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata (NGEZ). César Yáñez, quien fuera el dirigente nacional, se encaminó a Chiapas a trabajar junto con otros militantes. Al cabo de dos años, apenas si habían conseguido vincular a indígenas para la causa.

En 1974, en la casa de seguridad de Nepantla, Estado México, la policía irrumpió contra las FLN, siendo ésta la matanza más memorable y la que marca, definitivamente, un parteaguas en la vida subversiva de las Fuerzas de Liberación Nacional. En el ataque fallecieron cinco miembros y se detuvieron a otros dieciséis. Meses después de este ataque, las fuerzas militares del estado se dirigieron a Ocosingo con el fin de terminar el exterminio iniciado. Ese mismo año, destruyeron el NGEZ bajo el Operativo Diamante. En este operativo falleció César Yáñez, quien había iniciado los esfuerzos foquistas en la región.¹⁹¹

Después de 1974, comenzó un lento y pedregoso camino de reconstrucción de las FLN. Quienes sobrevivieron a los ataques se dirigieron a Chiapas a buscar a sus compañeros y compañeras desaparecidos y a levantar y redirigir la causa. Desde el momento en que llegaron mantuvieron una táctica de bajo perfil colocados en segundo plano respecto a otras organizaciones políticas campesinas y maoístas que llevaban algún tiempo más vinculándose con los indígenas de la región.

Desde los años sesenta se fraguaban cuadros de radicalización política favorecidos por la teología de la liberación. Samuel Ruiz, el obispo de Chiapas, comenzó a formar “cuadros religiosos” y los indígenas chiapanecos –en palabras de González Casanova– aprendían “las bases de una cultura democrática en que

191 Según el expediente CNDH/PDS/91/CHIS/S00036.000 de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, César Germán Yáñez Muñoz, también conocido, como el compañero Pedro, o el Hermano Pedro, Agustín, o Manuel, identificado como miembro del grupo “Fuerzas de Liberación Nacional”, fue ultimado en febrero de 1974, en Ocosingo, Chiapas, presuntamente por fuerzas militares del estado y cuyo cadáver fue sepultado en el mismo lugar de los hechos, cadáver que a la fecha, no se ha encontrado.

empieza uno por respetarse a sí mismo para respetar a los demás, y para construir con todos las organizaciones que representan los intereses comunes.”¹⁹²

Inspirado en la Conferencia Episcopal de Medellín y el *Movimiento por un Mundo Mejor* del Concilio Vaticano II, Samuel Ruiz y sus catequistas trabajaron en fortalecer la dignidad de los pueblos originarios de Chiapas desde el fundamento religioso, a manifestar sus ideas políticas y reconocer sus principales problemas desde una interpretación alternativa de *La Biblia*. Este trabajo religioso no sólo tuvo impacto en el ánimo psicosocial de los pueblos oprimidos desde varios siglos fomentando una aguda identidad, sino también en la manera de organizarse política y económicamente para el trabajo colectivo pues se alineaban varias características que confluían en objetivos comunes en los pueblos.

La religión funcionó para catalizar políticamente la historia de opresión y exclusión que los indígenas habían sufrido desde hace varios años antes. Desde 1971, el gobierno mexicano, identificando brotes de inconformidad y posible insurgencia en el estado, donó de manera discrecional tierras para los lacandones. Esta dádiva que creaba por decreto la Comunidad Lacandona tenía un trasfondo económico y contrainsurgente. Representaba un convenio con empresas madereras que explotarían la selva aledaña comprando de antemano la anuencia de los tojolabales. Con esta acción comenzó una oleada de desplazamientos forzados de comunidades tseltales, tzotziles, tojolabales, choles, mames y zoques. Los teólogos de la liberación capitalizaron este hecho para que a la luz de la Biblia y con una perspectiva alternativa de la historia del Éxodo,¹⁹³ los indígenas chiapanecos se identificaran no sólo con el pueblo judío de las escrituras sino con los pueblos oprimidos y desplazados de la historia.

El trabajo de Samuel Ruiz de manera positiva, y el del gobierno mexicano del lado adverso, propiciaron la unión de estas etnias junto a mestizos en un bloque de oprimidos frente a los *kaxlanes* (blancos y mestizos adinerados), finqueros y ganaderos. Una muestra puede darse de estas manifestaciones organizativas:

192 González Casanova, Pablo, “Causas de la rebelión en Chiapas (1994)” en González Casanova, Pablo (Antol.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, México, CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009, p. 268.

193 *Idem*

La identidad empezó a formarse a mediados de los setenta. Aumentó en los ochenta con la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones (ARIC, U de U), y culminó a fines de la década con un proceso de integración de las organizaciones de etnias y trabajadores. Sus integrantes habían dejado la servidumbre sin encontrar acomodo en el nuevo desarrollo del país.¹⁹⁴

La Asociación Rural de Interés Colectivo, Unión de Uniones, (ARIC, UdeU), para cuando llegaron los guerrilleros urbanos de las Fuerzas de Liberación Nacional, había mantenido trabajos de politización entre los indígenas. Facciones del Ejército Popular Revolucionario empezaron también a trabajar en la zona de Chiapas. González Casanova sostiene que en 1976 los militantes de la Unión del Pueblo se internaron en la selva.¹⁹⁵ A inicios de los setentas, en Chiapas actuaba la organización indígena catalizada por la opresión y las organizaciones guerrilleras y de la pastoral indígena propiciada por Samuel Ruiz y la teología de la liberación.

Entre 1974 y 1983, las FLN trataron de desarrollar otros *focos* en distintas regiones que fueron reprimidos de inmediato debido a descubrimientos accidentales. En 1978 las FLN llegan a asentarse en Chiapas. Lugar en el que habían descubierto un potencial para la revolución socialista, a pesar de que años antes, en este estado habían sufrido tal embate en contra de su primer asentamiento. Las FLN, haciendo una lectura de esa situación escogen este sitio para desarrollar su plan de acción colectiva insurgente:

Los habitantes de aquellas lejanas serranías vivían en un estado tal de explotación y miseria, de insalubridad e ignorancia, que constituían el material idóneo para formar bases de apoyo para las actividades político- militares de un grupo guerrillero. Su larga tradición de lucha contra la dominación, su fuerte espíritu de colectividad —acrecentado como mecanismo de defensa contra la penetración capitalista—, la feroz represión de que han sido víctimas seculares, todo, los señalaba como un sector que tiene un mundo que ganar con la revolución socialista, y que no tiene nada que perder más que su miseria. (Nepantla No. 9, 1980)¹⁹⁶

194 *Ibidem*, p. 267

195 *Ibidem*, p. 269

196 Cedillo Cedillo, Adela, “Análisis de la fundación del EZLN desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente”, *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, San Cristóbal de Las Casas, año 10, vol. X, núm. 2, julio-diciembre

Acondicionan una casa de seguridad en San Cristóbal de las Casas y desde ahí comienzan a realizar brigadas de incursión a las comunidades del Valle de Jovel, a los municipios de Sabanilla y Huitiupán llevando talleres de preparación de alimentos o trabajos de alfabetización. Con el paso del tiempo, las comunidades indígenas comienzan a verlos como agentes cercanos. Desde años antes, en 1975, organizaciones maoístas son invitadas por el obispo Samuel Ruíz a realizar trabajo político frente a las demandas de organización por parte de los indígenas que asisten al Primer Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1974. Las organizaciones maoístas, Unión del Pueblo (UP) y Línea Proletaria (LP) comienzan a realizar trabajo de formación en el Ejido Emiliano Zapata un año después del primer Congreso Nacional indígena. Tanto la UP como la LP tenían una formación de cuadros que favoreció al desarrollo de la organización campesina en esa localidad.

Los indígenas choles y tseltales realizaron varias acciones directas motivados y en cierta medida formados por estas organizaciones que con el tiempo, crearían la Unión de Uniones. Fruto de esta organización, los campesinos dirigieron invasiones a los ejidos de los *kaxlanes*, saqueos a fincas, derrumbe de cercas, etcétera. Para 1977 ocurre contra los indígenas una terrible represión a manos de los mismos finqueros auxiliados por la policía. El saldo es de doce muertos y más de sesenta heridos, junto con decenas de torturados y decenas de mujeres violadas.¹⁹⁷ Esta reprimenda tuvo una repercusión que puede considerarse una de las chispas de la formación del EZLN. Los indígenas, inconformes con los modos de actuar de las organizaciones maoístas que tendían a realizar acuerdos con el gobierno a espaldas de ellos mismos y generaban divisiones irreconciliables, fueron expulsados de sus territorios; sin embargo, el germen de la formación en la lucha armada se quedaba en la comunidad.

Para cuando llegan las FLN, los indígenas del Ejido Lázaro Cárdenas ya tenían la mirada puesta en la vía armada y en la recuperación de tierras de manos de los finqueros, de tal modo que una organización guerrillera se engarzaba *ad hoc* para conseguir esos fines. Las FLN comenzaron a realizar trabajo político de formación y en un acuerdo de manera estratégica, empezaron a reclutar a los

de 2012, p. 21.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 23.

primeros miembros de la organización clandestina. Uno de los primeros contactos y de los primeros reclutas en el Ejido Lázaro Cárdenas, municipio de Huitiupán, región del Norte de Chiapas, fue “Paco”, un indígena que gradualmente vinculó al núcleo guerrillero con sus familiares y su comunidad. La labor de “Paco” fue sin lugar a dudas fundamental para la conformación del EZLN en la región de Las Cañadas.

Asentados en Las Cañadas, las FLN se presentan ante el Obispo Samuel Ruiz, quien permite la labor del grupo guerrillero. Samuel Ruiz, según lo declarado por una de las integrantes de las FLN recogido por Adela Cedillo,¹⁹⁸ contesta que no se opondrá a las decisiones de los indígenas mientras no se involucren a las comunidades eclesiales de base. Las FLN comienzan a diseminarse en las Cañadas ayudados y favorecidos por los reclutas católicos de la región, que eran además los líderes de movimientos campesinos con motivaciones agrarias. Cedillo menciona sobre este punto: “El *quid* de la lucha agraria en la Selva Lacandona era el rechazo del gobierno federal a formar nuevos ejidos y regularizar y ampliar los existentes.”¹⁹⁹

Durante su estadía en la región de Las Cañadas, las FLN establecieron un convenio con los líderes y las comunidades. Mientras las FLN aportaban la organización y preparación política para la defensa del territorio de las comunidades, éstas permitían que los adolescentes y jóvenes se fueran a vivir y a formar políticamente a las casas de seguridad del grupo guerrillero. En estas casas de seguridad, las FLN formaron a los futuros y futuras fundadoras y dirigentes del EZLN. Esta etapa de implantación del núcleo guerrillero se diferencia del esfuerzo anterior en Ocosingo, porque ya existe una red comunitaria que los recibe, además de la experiencia en la lectura de condiciones políticas de la región. Conocían la historia de acciones directas, la inconformidad, las fuerzas actuantes y aprovecharon el trabajo previo que ya los otros grupos habían dejado no sin un viso de insatisfacción, y fundamentalmente, el trabajo con las comunidades eclesiales de base formadas por la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Las FLN mantienen una relación de cercanía con el Obispo Samuel Ruiz, sin embargo, sabían que no iban por el mismo camino en la estrategia de lucha. El acuerdo consistía en que las FLN no integrarían al aparato religioso en la lucha

198 *Ibidem*, p. 25.

199 *Idem*

armada, sino más bien, se respetaría la autoridad de la iglesia. Este acuerdo contemplaba además, la posibilidad de que líderes religiosos y políticos, los *tuhuneletik* se integraran eventualmente a la lucha armada. El análisis que realiza la historiadora Adela Cedillo de la relación entre las FLN y la diócesis de San Cristóbal de las Casas arroja la idea de que quizás la aportación de ésta última no fuera ni ideológica ni material, sino que brindó la “permisividad para que a partir de 1983, se establecieran en las Cañadas, con el apoyo de los indígenas católicos reclutados”.²⁰⁰

El 17 de noviembre de 1983, con el escenario propicio para que las FLN comenzaran su trabajo de insurgencia, los compañeros, mestizos todos ellos, “Germán”, “Elisa”, “Federico”, y los compañeros indígenas “Frank”, “Jorge” y “Javier”, formados en casas de seguridad de las FLN, se dirigen a la montaña del Chuncerro, muy cerca de la laguna de Miramar a donde instalan el primer campamento nómada del EZLN y al que nombraron “La Garrapata”.²⁰¹ Desde esos años y hasta 1985, comenzaron a nutrirse de reclutas indígenas choles y tzotziles además de mestizos, quienes subían y se preparaban para luego bajar a reclutar más gente.

Las FLN se internaron en los ejidos Emiliano Zapata y Tierra y Libertad, los cuales tenían afincadas tradiciones de lucha por la tierra y con una disposición para la defensa de su territorio. Dichos ejidos se formaron en 1968 y 1971, respectivamente, y fueron afectados por el Decreto presidencial del 12 de enero de 1978,²⁰² que creaba la Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules, y por medio del cual sus asentamientos se consideraron ilegales. Dentro del primer año se asentaron en el pueblo del Ejido Tierra y Libertad, uno de los primeros territorios en convertirse en base de apoyo zapatista.

200 *Idem*

201 *Ibidem*, p. 27.

202 Decreto por el que se declara de interés público el establecimiento de la zona de protección forestal de la cuenca del río Tulijah, así como de la reserva integral de la Biósfera Montes Azules, en el área comprendida dentro de los límites que se indican, En: https://simec.conanp.gob.mx/pdf_decretos/172_decreto.pdf, Consultado: 25 de marzo de 2016.

Una vez formado el EZLN comienza paulatinamente la desigual proporción entre indígenas y mestizos, y el grupo indígena sólo parcialmente formado como cuadro político insurgente a manos del núcleo fundacional ganó peso dentro del incipiente ejército. En la segunda mitad de la década de 1980, el proceso de organización de otras comunidades indígenas chiapanecas en torno a la defensa de sus derechos generó la cada vez más fuerte idea de seguir, además de la vía legal, la vía armada. Dicho proceso organizativo autónomo que comenzó en 1985 y perduró hasta el año de 1992 sembró un diálogo más o menos tenso, de más o menos aprendizaje entre el EZLN y las FLN que paulatinamente se separaron en cuanto a sus proyectos políticos y militares. Entre 1992 y 1993 se fraguó la ruptura total entre la organización las FLN, y la subcomandancia del EZLN, comenzando ésta última con los preparativos para la irrupción en Chiapas, junto con el proceso de fortalecimiento de la presencia indígena en las filas militares y el redireccionamiento del ejército hacia la utopía de la dignidad de los pueblos indígenas en lugar de la utopía socialista.

La madrugada del 1 de enero de 1994, el EZLN toma la Cabecera Municipal de las Margaritas. El combate armado con el ejército federal es breve, sólo dura doce días de manera pública y cinco días de manera velada, pues intervienen muchos actores sociales para detener la masacre.²⁰³ Justo en agosto de ese año, se celebrarían las elecciones para elegir presidente del país. Uno de los candidatos, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, fundador e integrante del Partido de la Revolución Democrática, partido de centro-izquierda es observado como portador de posibilidades. Si bien hay esperanza en lo tocante a su programa político en caso de ser electo presidente, caen sobre él y su partido críticas desde el pueblo zapatista. La *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, del 10 de junio de 1994, reconoce la labor que ha tenido la Sociedad Civil para propiciar el diálogo con las fuerzas estatales, pero ahora se limita a optar por un camino, no de confrontación sino de búsqueda de la paz.

203 *Segunda Declaración de la Selva Lacandona (10 de junio de 1994)*, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, Consultado: 25 de marzo de 2016.

La vía armada, desde la *Tercera Declaración de la Selva Lacandona* se relega a segundo plano, a una posibilidad latente, se le da paso a la vía pacífica y se propone seguir en la lucha por la democracia que incluya y reconozca los derechos de los pueblos indígenas. Con una antesala de comunicados, denuncias públicas, señalamientos, la *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, por la que se crea la Comisión de Concordia y Pacificación* aprobada en el Congreso de la Unión, e intervenciones de intelectuales y sociedad civil, en 1995 se abren las posibilidades para establecer un diálogo entre el Gobierno mexicano y el EZLN que se sostuvo de manera irregular. Ambas partes tuvieron a su lado a personajes que actuaron como mediadores y asesores. De parte del movimiento zapatista el Obispo Samuel Ruiz, por parte del gobierno, Manuel Camacho Solís. A finales de 1994, se crea la CONAI, Comisión Nacional de Intermediación, presidida por Samuel Ruiz que participará junto al EZLN y al Gobierno Federal en el primer encuentro, el 6 de Abril de 1995, en San Miguel, Ocosingo. Las negociaciones comienzan en esa fecha y se realizarán en medio de un clima de suspicacias, interrupciones y múltiples confrontaciones, en San Andrés Larráinzar o San Andrés Sacham'chen de los Pobres, con un programa que comprenderá seis temas para cada una de las mesas: Derechos y cultura indígenas, democracia y justicia, bienestar y desarrollo, conciliación en Chiapas, derechos de la mujer y cese de hostilidades.

De manera paralela, el 1 de enero de 1996, se crea el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), una instancia independiente del EZLN, que aglutina a personas zapatistas que apoyan de manera pacífica al movimiento y que con el tiempo perderá fuerza y se limitará a acciones superficiales. También se crearon los Aguascalientes, que fueron las instancias alternativas gubernamentales y judiciales del territorio zapatista hasta el 2003.

Las mesas de diálogo tuvieron tres fases durante cinco meses, la primera fase del 17 al 22 de octubre de 1995, generó muchas expectativas y un gran revuelo mediático. En ésta se convino en la pertinencia de abordar algunos puntos: la necesidad de reconocer la autonomía de los pueblos indígenas, la importancia del acceso a la justicia para las personas indígenas, la importancia de su acceso a diversos derechos incluidos el derecho a elegir mediante sus usos y costumbres a sus gobernantes.

Para la segunda fase, del 13 al 19 de noviembre de 1995, se propusieron agendas que generaron controversia. Entre los puntos que propuso el Instituto Nacional Indigenista se encontraron los derechos de los pueblos indígenas ante la reforma del Estado, el derecho a la autonomía elevado a rango constitucional, la comunidad, el municipio y formas de representación política, garantías de justicia a los indígenas y derechos culturales. Esta segunda fase se llevó a cabo, arrojando como resultado un debate entre las dos posturas que giraba fundamentalmente en torno a la autonomía. Un punto irresoluble fue el referente a la modificación del artículo 27 constitucional, que después de la reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 6 de enero de 1992, generaba mayores desigualdades y sobre todo mucha incertidumbre jurídica en torno al derecho al territorio.²⁰⁴ La presidencia de Carlos Salinas de Gortari implicó un serio y decisivo avance en la implantación del neoliberalismo, en la apertura al libre mercado y en la generación de dividendos y estructuras jurídicas favorables para las empresas multinacionales en México. Dicha reforma establecía la posibilidad de reordenar los asentamientos humanos y, en vías de “proteger las reservas ecológicas” desplazar a los pueblos indígenas que en ellos se asentaran. La perspectiva del gobierno mexicano identificaba la protección al medio ambiente con los desplazamientos forzosos de comunidades indígenas, sin considerar que la protección al ambiente implica también la inclusión de las comunidades asentadas ahí y que históricamente han cuidado de sus entornos, así como la consideración de sus saberes en relación a su protección, lo cual hace no sólo absurdo sino contradictorio el discurso gubernamental. Por otro lado, la reforma de 1992, implicaba el acento en el desarrollo de la pequeña propiedad rural y en la engañosa titularidad sobre la tierra campesina, lo cual generaba atomización de los ejidos y la consecuente cascada de empobrecimiento de los campesinos después de la inevitable venta de sus terrenos ya divididos. Con esta reforma, desde la perspectiva económica, implicaba el acrecentar el mercado de tierras susceptibles de compraventa incorporando a las propiedades comunes o ejidales que antes no podían venderse de manera legal. Además, dicha reforma garantizaba la tenencia de la tierra a las sociedades

204 Para el seguimiento de las reformas en el artículo 27 puede consultarse: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum_art.htm.

mercantiles, es decir, fortalecía las posibilidades a las empresas (extranjeras sobre todo) de arraigarse en territorios nacionales de manera legal.

Por último, la tercera fase, que no fue sino la plenaria en la que se emitirían los puntos de acuerdo y puntos resolutiveos, que ocurrió entre el 10 y 18 de enero y del 13 al 16 de febrero de 1996, teniendo como desenlace los Acuerdos de San Andrés Sakam'chen, se dejan sin cumplir a pesar del compromiso que asume el expresidente Ernesto Zedillo. Para 2001, se vuelven a discutir reformas referentes a los derechos de las comunidades indígenas, pero aunque se avanza en ciertos puntos, nunca se logra plenamente vencer la inercia del estado monolítico.²⁰⁵ Dichas reformas se dan con un grado alto de insatisfacción por parte de muchos sectores indígenas y fundamentalmente por parte del EZLN, que considera, en resumen, que dichas reformas niegan o limitan derechos a los pueblos indígenas al tratarlos como sujetos de protección especial y entidades de interés público en lugar de ser considerados como sujetos de derecho, buscar mantener el control de las instituciones sobre su reconocimiento como pueblos indígenas *ergo* de la titularidad de sus derechos, relegar a segundo plano sus juridicidades tildándolas despectivamente como “usos y costumbres”.

El EZLN rompe sus relaciones políticas y comienza su aventura autonómica con la formación de los Caracoles en 2003. Los Caracoles se constituirán como los nódulos judiciales y sedes de las Juntas de Buen Gobierno, marcando una perspectiva que se mantendrá hasta el día de hoy. Para 2006, convencidos de que la vía electoral no será efectiva, el EZLN lanza “La Otra Campaña” para invitar a la organización cuestionando el alcance de las elecciones para transformar el estado de cosas y atacando —en un gesto que para algunos ha sido miopía estratégica— al candidato de la izquierda partidista, Andrés Manuel López Obrador. Después de este giro hacia el fortalecimiento de la autonomía y del camino antielectoral se

205 Véase: González Galván, Jorge Alberto, “Validez del derecho indígena en el derecho nacional” en Carbonell, Miguel y Pérez Portilla, Karla (coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, UNAM-IIIJ, 2002, pp. 37-50 y, Rosillo Martínez, Alejandro, “Los acuerdos de San Andrés: hacia una descolonización del derecho”, *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, Argentina, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, núm 4, diciembre 2013, pp. 81-101.

despliega un ánimo de reproducción de la organización de las resistencias en todo el país, la búsqueda de compartir saberes y experiencias.

El proyecto que despliega el neozapatismo consiste en lo que se ha denominado la *mundialización de las resistencias*,²⁰⁶ que implica reconocer que el mundo capitalista rompe con la unidad de los sectores populares en resistencia, y que es difícil homogeneizar la multiplicidad de luchas; sin embargo, es necesario oponer frente al embate mundializador de la opresión y el capitalismo, la mundialización de los nodos de reconstrucción de la dignidad. El EZLN emprende en este marco, una vía de reeducación alternativa, popular y colectiva *desde abajo*, y genera lo que se conoció entre 2013 y 2014 como “La escolita zapatista” y el desarrollo de encuentros con académicos y artistas como el “CompArte”. Este proyecto de mundialización de las resistencias toma otro cariz cuando el EZLN y el Congreso Nacional Indígena anuncian en conjunto, a mediados de octubre de 2016, la posibilidad de lanzar una candidatura independiente de una mujer indígena para las elecciones de 2018. Dicho anuncio significó una oleada de posiciones contradictorias de los intelectuales que tenían una trayectoria de apoyo a los caminos neozapatistas puesto que significó la transformación del modelo de resistencia antielectoral o la inclusión y ampliación de las tácticas de resistencia al plano electoral independiente.²⁰⁷

206 El término lo utiliza François Houtart en su artículo “La mundialización de las resistencias y las luchas contra el neoliberalismo”, *Resistencias Mundiales*, Buenos Aires, CLACSO, 2001 pp-63-69. El término “mundialización de las resistencias” alude al fenómeno de multiplicación, ampliación, y fragmentación de los movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo y es cuasi equivalente al de *globalización de las solidaridades*, usado por Michael Löwy.

207 El neozapatismo en este anuncio no pretende constituirse como una organización política partidista, sino que optaría por la vía de la candidatura independiente (figura no menos polémica), vigente en el sistema jurídico mexicano y contemplada en los artículos 35, fracción II y 41, fracción III de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

2. Referencias a los derechos humanos en los documentos neozapatistas

No siempre ha sido clara la estrategia política ni las finalidades de las acciones zapatistas pero el EZLN y sus bases han demostrado tener grandes capacidades para modificarse y crear estrategias de lucha peculiares, en gran medida favorables a su legitimación y popularidad. Al inicio de la avanzada del neozapatismo (hablo desde sus orígenes remotos) se definió su estrategia política por la vía armada pero ante el impacto mediático, la preponderancia del tema indígena y la modificación de las condiciones de la sociedad mexicana junto con la simpatía que generó en muchos sectores viraron la brújula: “Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno”²⁰⁸ El levantamiento neozapatista tuvo un fin inicial específico; su objetivo fue exigir once derechos y que en su discurso se han enunciado como *once demandas*.

Tomando en cuenta las fuentes documentales del EZLN, podemos distinguir tres fases en esta relación con los derechos humanos (a partir de la aparición pública del movimiento). La primera constituye el periodo de producción político-jurídica que va de la Declaración de Guerra hasta la Segunda Declaración de la selva Lacandona que llamaría *periodo de confrontación con el Estado y de recepción del discurso de derechos humanos*. En esta fase, de pocos meses, vira su estrategia política armada a una pacífica y civil, y está marcada por la recepción que realiza el EZLN del discurso de los derechos humanos y la colocación de su posición en los Acuerdos de San Andrés. También es justo mencionar que esta fase, en particular lo relativo a las Leyes Revolucionarias, tiene como antecedentes los *Estatutos* de las FLN vigentes desde 1980 hasta 1992, y donde se pueden observar las posiciones respecto a la inserción del derecho en la lucha y a los derechos específicos que se perseguían.²⁰⁹

208 *Segunda declaración... cit.* nota 203.

209 Cedillo Cedillo, Adela, *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1974-1983)*. Tesis para obtener el grado de maestra en estudios latinoamericanos, México, FFyL, UNAM, 2010, pp. 125-128.

La segunda, que se distingue por el surgimiento de posibles alianzas con otros grupos políticos y el acento en la estructura interna después del incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, y que comprende de la *Tercera declaración* hasta la conformación de las Juntas de Buen Gobierno y Los Caracoles que llamaré *periodo de fortalecimiento de autonomía y de la primera formulación crítica de los derechos humanos y de los derechos indígenas*. Y la tercera, en la que la organización político-militar y el movimiento social han desarrollado la resistencia en que plantean de manera definitiva sus lineamientos políticos y con un alcance nacional y que llamaría de *educación crítica para la mundialización de la resistencia y de la segunda formulación crítica de los derechos humanos y de derechos indígenas*. A partir del anuncio de la posible candidatura de una mujer indígena desde el EZLN y el CNI, es probable que comience una etapa nueva de la praxis política del neozapatismo. Si bien en este momento sería apresurado expresar conclusiones, diremos que una vez más las exigencias de transformaciones prácticas han significado exigencias de transformaciones teóricas, y considerar al neozapatismo como la metonimia de lucha política apartidista y antielectoral resultaría impreciso y reduccionista.

Desde antes de la aparición pública del neozapatismo existían nociones sobre la naturaleza del derecho nacional y sobre cómo se pensarían las normas producidas desde el seno de la organización. El proceso de formulación de su derecho tiene sus raíces ideológicas en casi dos décadas atrás²¹⁰ y que conocemos gracias a los *Estatutos*. Los *Estatutos* de las FLN de 1980, son una muestra de la búsqueda política del grupo guerrillero que, inspirado en la filosofía de la praxis, imprimen en dichos estatutos algo más que el reglamento interno de la

210 La formación de varios de los fundadores de las Fuerzas de Liberación Nacional en 1969, es precisamente en el derecho: César Germán Yáñez Muñoz, el primer dirigente nacional de las FLN estudió derecho en la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), Carlos Arturo Vives Chapa, otro de los fundadores, estudió Derecho en la misma UANL, Geno Delin Guichard Gutiérrez, fundador, también estudia Derecho en Chiapas, Federico Carballo Subiaur, fundador, estudia la carrera de Derecho en Tabasco. Cedillo Cedillo, Adela, *El fuego y el silencio... cit.* nota 184, pp. 454-467.

organización, y ensayan un germen de Constitución Nacional para cuando se hicieran con el poder.²¹¹

En otro pasaje este documento establece que la plataforma de lucha estará constituida por tres líneas, la político militar, la ideológica, y la político-económica, por la cual se implantará una economía planificada que *asegure* el ejercicio de diversos derechos (derecho al trabajo justamente remunerado, salud, vivienda digna, educación, tierra, subsidios estatales, descanso racional y vacaciones, igualdad entre hombres y mujeres, libertad de credos, asociación voluntaria a organizaciones y al servicio militar, acceso a la cultura, deporte y recreación, atención especial para sectores desvalidos, rehabilitación de víctimas de alcoholismo, drogadicción y prostitución; en relación a los derechos indígenas, a recuperar sus tierras, a respetar sus culturas, idioma, costumbres y organización social).²¹² Con estos *Estatutos*, pensados como un sistema jurídico dirigido a implantarse a nivel nacional, podemos advertir las características que presenta el derecho para las FLN. Se concibe al derecho como un derecho que se implantará una vez conseguido el poder y se podrá entender como un *derecho de transición*, como caracterizaba Sánchez Vázquez la manera en que entendía Marx al derecho en la *Crítica al programa de Gotha*: un sistema de normas que se aplicarán mientras se dirige al Estado al Comunismo y que tendrán la cualidad de estarse transformando. En segundo lugar, los *Estatutos*, confluyen a la idea del derecho determinado por la economía, y le asignan un papel secundario en relación la lucha político-económica, en ese entendido será un derecho de la clase dominante, un derecho que implantará el proletariado, confluyendo a la tesis voluntarista de Vishinsky. En tercer lugar, y como derivación de lo anterior, el derecho no cabe en el proyecto de emancipación, y consideran a la lucha jurídica como una herramienta reformista. Por último, no hay una mención a los derechos humanos y desde luego, no existe una formulación crítica sobre los mismos a pesar de que los derechos de los que se hablan podría traducirse en este sentido, no se conciben como herramientas de lucha sino como consecuencia de la plataforma de lucha.

En la primera fase, la perspectiva de los *Estatutos* seguía primando, pero con matices. Ya para 1992, la perspectiva indígena en el interior del aparato

211 Cedillo Cedillo, Adela, *El suspiro del silencio.. cit.* nota 209, p. 124.

212 *Ibidem*, p. 128.

neozapatista gana lugar. El 31 de diciembre de 1993, en el periódico y órgano de difusión del EZLN, *El Despertador Mexicano*, se publica la *Declaración de Guerra al Gobierno Mexicano* junto con las *Leyes Revolucionarias*.²¹³ En estos documentos se busca instituir un derecho. El neozapatismo presenta *su* derecho, *sus* leyes, que serán aplicadas en los sitios controlados. En este acto aparentemente simple, se convierte en actor y creador de su juridicidad pero no en la conciencia de generar un pluralismo jurídico sino en la búsqueda de implantar un derecho de la clase dominante, confiando en que tomarían el control del poder nacional.

En el sentido político, su lucha tiene un horizonte y un sujeto: el cumplimiento de las demandas históricas por parte del Estado y a favor de los miserables, de los pobres, de los desposeídos. Esta posición política presupone una relación con el Estado que puede leerse como un cisma, un corte, una ruptura notoria con el modelo del contrato social que suponía el deber del Estado de satisfacer las necesidades de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad mexicana, y existe por medio de este comunicado, una denuncia de la injusticia e ineficacia de dicho contrato social. Concibe al movimiento neozapatista, como una lucha armada y necesaria que tiene como fin conseguir, en condiciones de dignidad: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz: las *once demandas* neozapatistas, que podríamos traducir como derechos humanos. Por cada demanda existe un derecho que hace de sustento según los neozapatistas: demanda de techo: derecho a la vivienda digna; demanda de tierra, derecho humano al territorio; demanda de paz, derecho humano a la paz; demanda de libertad, derecho humano a la libertad personal y a la libre determinación de los pueblos; demanda de trabajo, derecho humano al trabajo; demanda de alimentación, derecho humano a la alimentación adecuada y suficiente; demanda de educación, derecho humano a la educación; demanda de democracia, derecho humano a la libre determinación de los pueblos; demanda de justicia, derecho

213 Las Leyes revolucionarias que contiene este documento son: *Instrucciones para Jefes y Oficiales del EZLN*, *Ley Revolucionaria de Mujeres*, *Ley de Impuestos de Guerra*, *Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha*, *Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas*, *Ley Agraria Revolucionaria*, *Ley Revolucionaria de Mujeres*, *Ley de Reforma Urbana*, *Ley del Trabajo*, *Ley de Industria y Comercio*, *Ley de Seguridad Social*, *Ley de Justicia e Himno Zapatista*.

humano de acceso a la justicia, derecho a la reparación de los daños; demanda de independencia, derecho humano a la libre determinación y a asumirse indígenas sin un fallo judicial de por medio.

Los iusnaturalismos críticos de Beuchot y De la Torre Rangel suponen que la base de los derechos humanos son las necesidades humanas básicas²¹⁴ y cuya falta de satisfacción implica un daño o destrucción de un ser humano. Esta interpretación corresponde con la identificación de las once demandas con la noción de derechos humanos. Ahora bien, los zapatistas no han hablado de las necesidades humanas básicas como fundamento de los derechos humanos, sino de unas necesidades en concreto que se demandan cumplir, es decir, han colocado esas necesidades básicas y específicas como fundamento de su praxis política, lo cual no contradice las nociones de los juristas citados al inicio del párrafo, antes bien, refuerzan la tesis iusnaturalista analógica de que la búsqueda de definición de naturaleza humana y de clarificación de los bienes humanos básicos, ha de operar de manera personal, ha de vivirse en este caso concreto, por el colectivo específico.

Con todo, la ausencia de los términos “derechos humanos” en la *Declaración de Guerra* revela cómo se relacionaron los neozapatistas en un primer momento con esta noción política y jurídica. Vemos que de manera consiente no se usa a pesar de empezar a ser parte de la jerga corriente en la política de ese momento porque el discurso neozapatista concurría a la dinámica de débil utilización del concepto por considerarlo un discurso reformista.

Con las claves de inspiración marxista que encontramos en la *Declaración de guerra* (la apelación a la existencia de luchas y enemigos de clase, la consideración de la confrontación armada como necesaria), advertimos que los derechos humanos

214 También hay quienes han dado, alternativamente a la idea de dignidad humana, el concepto de necesidades humanas básicas como fundamento de los derechos humanos. Al respecto puede revisarse el artículo del profesor peruano: Sosa Sacio, Juan Manuel, “Crítica a la dignidad humana y la noción de “necesidades básicas” como un posible mejor fundamento para los derechos”, *Themis. Revista de Derecho*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 67, 2015, pp. 87-99, donde explica, de manera muy similar a Beuchot y a De la Torre, que las necesidades básicas son aquellas de las cuales pueden derivarse razones para su cumplimiento, pues de lo contrario derivarían en un grave daño a la persona.

no son considerados como herramienta de lucha, sin embargo, consideramos que para el movimiento zapatista el discurso de las once demandas aterriza el concepto de derechos humanos, les daba contenido, los colocaba en primer lugar, los hacía derechos humanos *concretos*. Con la *Declaración de Guerra*, El neozapatismo también se inscribía en un momento histórico que ya incorporaba la defensa y el respeto de los derechos humanos pero prefiere optar por un camino que muestra la insuficiencia de la lucha jurídica al mismo tiempo que justifica su levantamiento en la Constitución y en la ineficacia del contrato social: “...después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplicar el Artículo 39...” y “Conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador”, “Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por la justicia y la igualdad”.

A pesar de todo, la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* no desconoce el avance que se ha hecho sobre los derechos humanos pues pide que se considere su lucha dentro de un entorno de respeto a los derechos humanos contenido en las “Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra”:

También pedimos a los organismos Internacionales y a la Cruz Roja Internacional que vigilen y regulen los combates que nuestras fuerzas libran protegiendo a la población civil, pues nosotros declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por la Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación.²¹⁵

Lo anterior es un ejemplo de la fundamentación normativa y de consenso que poseen los derechos humanos desde la perspectiva del marxismo jurídico de Mylai Burgos que expusimos en el cuarto apartado del primer capítulo.

Por otro lado, el levantamiento zapatista se da en oposición a un derecho hegemónico,²¹⁶ no es casualidad tampoco que se realice exactamente el día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio para América del Norte, un

215 *Primera Declaración de La Selva Lacandona* (1 de enero de 1994) En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, Consultado: 17 de febrero 2017.

ordenamiento con carácter trinacional que colocó aún más en la desventaja a los pueblos indígenas y comunidades campesinas de México,²¹⁷ a pesar de que entre sus formulaciones de tipo, rezaba: “el libre comercio contribuye al incremento de la riqueza y la competitividad, brindando verdaderos beneficios a las familias, agricultores, trabajadores, fabricantes y consumidores”.²¹⁸

También hay un primer punto sobre el derecho, el neozapatismo busca la imposición del mismo en esos territorios que controla. Es pues, el derecho, la palabra de quienes dominan. En este sentido el derecho en la *Declaración de Guerra y de la Primera Declaración de la Selva Lacandona* neozapatista es un instrumento de clase, tal como lo concibiera el marxismo de justificación abanderado por juristas como Vishinsky.

El EZLN careció en su levantamiento del desarrollo una construcción jurídica interna y definida para confrontarse con el derecho hegemónico, incluso, me atrevería a decir que carecía de una perspectiva crítica del derecho en su praxis política. Mediante un comunicado del 15 de Marzo de 1994, ante las necesidades de acompañamiento legal y asesoría para los diálogos, la Comandancia Clandestina Revolucionaria Indígena-Comisión de Gobernación asigna ante la carencia la representación legal nacional e internacional del EZLN a la Comisión Jurídica de la Coordinadora Nacional de Acción Cívica para la Liberación Nacional (CJ-CONAC-LN), en específico a los abogados Ricardo Barco López, Benito Mirón Lince y

216 El derecho se entiende como una ley impuesta por un grupo que se queda en el poder y al mismo tiempo, es un derecho contrahegemónico, que se opone y desconoce, al grado de contradecirlo, al derecho *nacional*.

217 Al respecto puede revisarse el texto de Víctor M. Quintana S.: “El círculo vicioso del Tratado de Libre Comercio para América del Norte. La amarga experiencia mexicana en el agro”, En: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/sociales/030607quintana.htm>., Consultado: 17 de febrero de 2017.

218 Tratado de Libre Comercio para América del Norte. En: http://www.tlcanhoy.org/agreement/default_es.asp, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Manuel Mirón Lince.²¹⁹ Las actividades meramente jurídicas de esta Comisión²²⁰ no pudimos conocerlas puesto que la misma CCRI-CG revoca el 2 de noviembre de 1994 dicha representatividad por la falta de actividades propiamente encomendadas y por las acciones de división dentro de la agenda de la Convención Democrática Nacional (CDN) a la cual confluye el EZLN.²²¹ Este hecho es muy importante en la caracterización del derecho neozapatista pues significa el comienzo de la inclusión de las herramientas jurídicas en la plataforma de lucha.

Si bien desde antes del levantamiento armado, los documentos de las FLN y del EZLN contenían referencias a los derechos de los pueblos indígenas, el uso del concepto de derechos humanos no se utiliza sino hasta después, cuando se refuerza esa necesidad de protección, acompañamiento, observación y capacitación por parte de organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos²²²

219 Dichos abogados serían perseguidos por el gobierno de Salinas de Gortari.

220 El seguimiento de las denuncias penales contra los integrantes de los movimientos y asesoría puntual jurídica en torno a las necesidades del mismo.

221 “CCRI-CG retira a la comisión jurídica de la CONAC-LN el papel de representante legal del EZLN (2 de noviembre de 1994)”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/11/02/ccri-cg-retira-a-la-comision-juridica-de-la-conac-ln-el-papel-de-representante-legal-del-ezln/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

222 En una carta enviada a la Red Todos los Derechos para Todos, el EZLN a través de su vocero, escribe: “Como verán en la carta que anexamos y que enviamos a la Comisión Episcopal, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha decidido poner más atención al respecto de los derechos humanos dentro de la zona en conflicto. Por lo mismo, queremos solicitarles respetuosamente que tengan a bien enviar comisiones de derechos humanos, civiles y no gubernamentales, para que apoyen en el respeto a los derechos de los civiles dentro del territorio zapatista” pidiendo significativamente tres cosas: la investigación y eventual recomendación sobre presuntas violaciones a derechos humanos por parte del propio EZLN contra la población civil, la habilitación de oficinas para recibir las quejas de dichas violaciones y la capacitación de la dirigencia y gobierno zapatista. “Solicitud de observadores de derechos humanos (28 de Septiembre de 1994)” En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/09/29/solicitud-de-observadores-de->

(por ejemplo, por medio de un comunicado, el EZLN reconoce la labor de las “Organizaciones No Gubernamentales” para conseguir condiciones de respeto y dignidad para los pueblos zapatistas²²³ o la solicitud que hace el mismo EZLN de observadores de derechos humanos en septiembre de 1994 dirigida a la Red Todos los Derechos para Todos) y se apela a la dignidad humana como argumento para el cese de la masacre y persecución contra los indígenas insurrectos: “Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen lo que nos hace diferentes de cosas y animales: la dignidad.”²²⁴ Dichos ejemplos, nos muestran como el neozapatismo recibe y articula su lucha desde los derechos humanos. Si bien, esto no es una formulación crítica desde el neozapatismo sí se puede observar el ánimo de incorporar paulatinamente el discurso de los derechos humanos como criterio evaluador de su praxis política y de la actuación del Estado.

En la segunda fase, advertimos que a partir de la *Tercera Declaración* hay un posicionamiento crítico respecto al discurso de los derechos humanos y los zapatistas reiteran²²⁵ que su lucha apuesta por los derechos humanos: “Nuestras

derechos-humanos/, Consultado: 17 de febrero de 2017.

223 Véase: “A todas las ONG de México: el futuro al que aspiramos (20 de febrero de 1994)”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/20/a-todas-las-ong-de-mexico-el-futuro-al-que-aspiramos/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

224 “Carta de Marcos sobre la paz que algunos piden. (13 de enero de 1994)”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/13/sobre-la-paz/>, Consultado: 17 de mayo de 2016.

225 Desde antes, en una entrevista realizada a Marcos, éste dice: “A mí lo que me preocupa mucho es: ¿por qué a alguien que pide libertad, justicia, democracia, se le llama utópico? ¿Hasta dónde ha llegado este país para decir que alguien que luche por los derechos humanos más elementales está luchando por una utopía? ¿Hasta qué punto el escepticismo ha contaminado, ha envenenado ya a esta gente?” Lo que podría demostrar que algunos intelectuales orgánicos del neozapatismo ya estaban en contacto con la jerga de los derechos humanos y ya la habían asimilado antes de concurrir a la dinámica colectiva descrita como la recepción del discurso de los derechos humanos. “Subcomandante Marcos: sobre la Segunda declaración de la Selva Lacandona (21 de junio de 1994)” En:

demandas no son sólo materiales. Se refieren al respeto a los derechos de todo ser humano: su derecho a la democracia, la libertad y la justicia.²²⁶ También recalcan que si bien decidieron deponer el camino armado, y apoyar en varias ocasiones las posibilidades que hipotéticamente mostraría el camino electoral y jurídico éste ha resultado en sí limitado cuando no es un obstáculo para conseguir los derechos de su programa de lucha. Una visión escéptica que no niega las posibilidades pero tampoco se fía de todos discursos inflamados por la defensa de los derechos humanos. En esta etapa, los zapatistas, hacen una distinción del uso de los derechos humanos. Hay quienes los manejan *honestamente* y quienes lo hacen de manera *deshonesta*. La manera honesta del uso de los derechos humanos, es la que ejercen las organizaciones de la sociedad civil que critican con razones al gobierno y encuentran justificación para la rabia del levantamiento. Observan a las organizaciones de derechos humanos como aliadas, específicamente a los centros fundados por las escuelas de la teología de la liberación, e integran en su discurso a los derechos humanos, transformando incluso sus formulaciones y prioridades. En el discurso zapatista aparece ahora la fundamentación de la lucha por los derechos humanos en la búsqueda incansable por “lograr que los indígenas y los mexicanos todos recuperemos nuestro derecho a vivir con dignidad”.²²⁷ En esta etapa los derechos indígenas adquieren prioridad y son tomados, siendo derechos colectivos, como derechos humanos, acepción que se contraponía en ese momento con la

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/21/subcomandante-marcos-sobre-la-segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

226 “Carta al Arzobispo de Jalapa (25 de junio de 1995)”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/06/25/al-arzobispo-de-jalapa-nuestras-demandas-no-son-solo-materiales-se-refieren-sobre-todo-al-respeto-a-los-derechos-de-todo-ser-humano/>, Consultado: 17 de febrero 2017.

227 Comunicado del CCRI-CG EZLN del 21 de Octubre de 1995, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/21/de-nuevo-lo-repetimos-no-descansaremos-hasta-lograr-que-los-indigenas-y-los-mexicanos-todos-recuperemos-nuestro-derecho-a-vivir-con-dignidad/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

perspectiva de considerar los derechos humanos como eminentemente derechos individuales.²²⁸

Desde diciembre de 1994, la dinámica del EZLN fue crear autonomía, y en ello se empeñan anunciando la creación de una treintena de Municipios Autónomos sobre los municipios oficiales y estableciendo sus niveles jurídicos de la manera siguiente: La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917(sic), las Leyes Revolucionarias Zapatistas del 31 de diciembre 1993 y las Leyes Locales del Comité Municipal que la voluntad popular de la población civil determine.²²⁹

Esta creación alternativa de un orden jurídico está fundamentada en el “mandar obedeciendo”, que define su praxis política y es resultado de un esfuerzo de vida autónoma. En términos prácticos, el *mandar obedeciendo* debe ser congruente con la estructura de gobierno, las elecciones de representantes, la dinámica y funcionamiento de los organismos encargados de determinar las mejores soluciones frente a conflictos (las Juntas de Buen Gobierno, los MAREZ o las autoridades comunitarias), y a la manera de responder frente a la comisión de delitos, atendiendo como mediadores en la solución de conflictos entre personas zapatistas, entre personas zapatistas y que no lo son, o incluso entre personas que no son zapatistas pero que buscan la mediación de las autoridades zapatistas.

El reclamo de autogobierno, autoproducción y autonomía jurídica de los pueblos indígenas en 1994 y en 2001 se veía como un riesgo de provocación separatista. La heteronomía que prima en un sistema jurídico como el mexicano, tiene como principio el control de la producción de la totalidad de las normas por parte de un cuerpo legislativo. El movimiento neozapatista dejó en claro que no eran un movimiento separatista: “las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo.”²³⁰

228 Recordemos que hasta antes de 2011, los derechos humanos estaban contemplados en la Constitución Política como “garantías individuales”.

229 “Creación de Municipios Autónomos, Comunicado del CCRI-CG EZLN, 19 de diciembre de 1994.” En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/19/creacion-de-municipios-autonomos/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

230 *Tercera Declaración de la Selva Lacandona* (1 de Enero de 1995), En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/01/01/tercera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

El 28 de diciembre de 1995, se inauguró el *Aguascalientes* de Oventik,²³¹ haciendo un homenaje al primero que surgió con la Convención Nacional Democrática de 1994, y que sería el primer intento de construcción de una instancia jurídico política autónoma en territorios controlados por los zapatistas a la vez que un centro de encuentro intercultural. Los *Aguascalientes* son los antecedentes de *Los Caracoles*, que se fundan en 2003, como un reclamo concreto de justicia autónoma. Al constituirse como instancias jurídicas y administrativas el movimiento neozapatista ya posee conciencia de la posibilidad de vulnerar derechos humanos.²³²

Aquí es justo donde aparece una formulación fáctica del problema que adelantaba Dussel al pensar en los “nuevos derechos” o en la defensa de los derechos humanos dentro de un régimen progresista. Al respecto, tenemos un movimiento popular de defensa de derechos humanos por un lado, frente al gobierno mexicano, y por otro, un movimiento que al interior posee figuras de autoridad cuyas decisiones podrían vulnerar derechos. Dicho problema es advertido por el neozapatismo y lo buscan resolver a través de varias estrategias, una de ellas es evitar que los cargos públicos queden en manos de un grupo de “políticos profesionales”, promoviendo la rotación constante de las personas funcionarias y la preparación política de todas las bases para ser susceptibles de ocupar dichos cargos. Esta estrategia genera al menos tres consecuencias. Diluye las diferencias entre gobernados y gobernantes, genera una pertenencia del derecho por parte de las comunidades y educa colectivamente en el ejercicio del derecho.

En 2003 se abren los 5 caracoles que serán las sedes de las Juntas de Buen Gobierno, y que serán los órganos de mayor poder de decisión al interior de los municipios zapatistas. Junto con ellos nace una serie de leyes que siguen vigentes en el territorio rebelde y que definen la legislación que deberá aplicarse por las Juntas de Buen Gobierno en relación a los cuidados del medio ambiente, el narcotráfico, al registro vehicular y al tráfico de personas. A partir de esos años se van realizando en cada Caracol, a consideración de las comunidades autónomas, los distintos reglamentos que seguirán para atender problemáticas específicas, como el consumo de alcohol, los intentos de violación, el cultivo de drogas y el

231 Para ese entonces, el territorio zapatista contaba ya con cinco Aguascalientes,

232 “Creación de municipios... *cit.* nota 229.

homicidio. En las labores de las Juntas de Buen Gobierno, eventualmente en casos graves o que impliquen la relación directa con el gobierno, se pide el auxilio de organizaciones de derechos humanos como el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.²³³

A partir de 2006, esto es, en la tercera fase, se advierte una constante de apertura a las posibilidades de otras luchas inscritas en los derechos humanos, a las posibilidades de otras experiencias intelectuales y artísticas, se realizan encuentros en el Caracol de Oventik y en el CIDECI, el encuentro *CompArte*, las *Escuelitas Zapatistas*, se funda el *Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad*, la apertura a la participación y acompañamiento con otros movimientos: el de campesinos en Atenco y el magisterial en Oaxaca, el movimiento de reclamo por los 43 normalistas de Ayotzinapa desaparecidos.

En los documentos más recientes producidos por el EZLN se notan las huellas de los encuentros con otras formas de lucha, a partir del análisis del desempeño de los Caracoles y de las Juntas de Buen Gobierno. Dos de esas formas de lucha fueron el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual, teniendo impacto incluso a nivel lingüístico. El uso de los derechos humanos en esta tercera etapa se observa ya como una herramienta de lucha, como un discurso moral que justifica su práctica política y como una praxis de creación. Se han apropiado del ejercicio consciente del pluralismo jurídico. Los derechos humanos ya no son un concepto estático, es un discurso crítico que va marcando o cuestionando límites y desmitificando los usos de poder, y en ese sentido, es una herramienta de liberación, porque se han invocado para mantener su praxis política, y al mismo momento, va más allá, es decir, el derecho es *otro derecho*, un derecho que surge del pueblo, una manifestación de los sujetos como actores y creadores del mismo.

233 Por ejemplo, en el caso de los compañeros zapatistas que fueron desalojados de San Manuel, en la reserva de la Biósfera de Montes Azules. Tres compañeros encarcelados fueron acompañados por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y consiguieron su libertad. Ver: “Desalojan por la fuerza a zapatistas de municipio de Ocosingo”, *La Jornada*, 5 de agosto de 2014, México, En: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/08/05/pobladores-de-chilon-desalojan-por-la-fuerza-a-zapatistas-de-municipio-de-ocosingo-4618.html>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

3. La praxis política del neozapatismo mexicano

En este apartado, por razones de espacio, sólo voy a abordar algunos puntos importantes para referirme a cómo se insertan los derechos humanos en la praxis política zapatista.

El derecho zapatista se inserta en la búsqueda autonómica, radicaliza sus formas alternativas de gobierno y de discurso y cuestiona la política vertical proponiendo la política *obediencial*, un poder del pueblo que manda obedeciendo²³⁴ ejercido por una vocación comunitaria y no como una profesión elitista. La praxis política zapatista es una ética política porque enuncia como sus principios para no caer en los vicios del gobierno mexicano los siguientes siete: obedecer y no mandar; representar y no suplantar; bajar y no subir; servir y no servirse; convencer y no vencer; construir y no destruir, y proponer y no imponer.²³⁵ Carlos Aguirre Rojas señala que la autonomía de la que hablan los pueblos neozapatistas va más allá de la autonomía que se puede señalar desde los discursos jurídicos, políticos o antropológicos.²³⁶ El concepto de autonomía en el neozapatismo se extiende ya que es un esfuerzo práxico de creación de *otros sujetos* como reacción a la subjetividad hegemónica capitalista.

Los derechos humanos dentro de este proyecto de emancipación son derechos que se transforman y que transforman. Frente a la imagen del político incuestionable, la praxis política zapatista deja espacio para la autocrítica, se ríe de sí misma, en esa medida, modifica sus discursos: cuestiona el discurso político calculado, medido, acartonado y propone un discurso político que da espacio para el tratamiento lúdico del lenguaje, para la poesía, al tiempo que critica de manera mordaz y cruda, la realidad mexicana.

Podríamos sostener que el principal momento crítico hacia la praxis política neozapatista lo efectúan las diversas posiciones feministas interesadas por un lado en entender la dinámica comunitaria, y por otro, en entender las sutiles o evidentes relaciones de poder entre hombres y mujeres en las comunidades. Otro momento

234 Dussel, Enrique, *20 Tesis de... cit.* nota 142, p. 34-37.

235 *Gobierno autónomo I, Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La libertad según l@s zapatistas, s.l.e., p. 22.*

236 Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, 5ta ed., México, Editorial Contrahistorias, 2010, p. 22.

crítico importante a mi juicio es sobre la dinámica supuestamente horizontal de los zapatistas, puesto que se hacen evidentes en la práctica cotidiana los liderazgos (con todo y que la idea tradicional de liderazgo se ve seriamente cuestionada por el neozapatismo) y las relaciones entre la estructura militar y política con los gobiernos autónomos. El mismo EZLN, a través de Marcos, en 2004, ya adelantaba ese par de críticas en el quehacer político zapatista:

No me refiero a que sólo hayamos tenido dos fallas, errores o faltas (“fallos” dicen acá) en el primer año de actividad de los caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, sino que se trata de dos faltas que ya parecen ser crónicas en nuestro quehacer político (y que contradicen flagrantemente nuestros principios): el lugar de las mujeres, por un lado, y por el otro, la relación de la estructura político-militar con los gobiernos autónomos.²³⁷

Durante 2011 e inicios de 2012 el filósofo Luis Villoro y el entonces Subcomandante Insurgente Marcos sostuvieron un intercambio epistolar público donde ensayaron sus posturas frente a este problema.²³⁸ Luis Villoro considera que “la ética y la justicia han de estar en el centro de la vida social” y son los políticos (profesionales) los que han tratado de expulsarla de ahí. En el neozapatismo se ejerce una “ética del bien común”, más precisamente “comunitaria” frente a la ética de primacía de los derechos fundamentales individuales que promueve el capitalismo. Por su lado, el Subcomandante Marcos piensa en el ejercicio ético como un ejercicio de alteridad: escuchar al otro, reconocer al otro, como base de la política neozapatista, y sostiene que incluir la ética en la lucha por la paz debe traducirse en una lucha anticapitalista. El uso de los derechos humanos en el neozapatismo, recupera a los

237 “Leer un video, Segunda parte, Dos Fallas. (21 de Agosto de 2004)”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

238 “CARTA PRIMERA (completa) del SCI Marcos a Don Luis Villoro. Las 4 partes del texto apuntes sobre las guerras, inicio del intercambio epistolar sobre ética y Política. Enero-Febrero de 2011”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primera-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

sujetos que no han sido tomados en cuenta en el contrato social y que han sido objeto del colonialismo y neocolonialismo, y se constituye como una praxis emancipatoria *desde* esos sujetos. Los derechos humanos se colectivizan en el sistema jurídico zapatista, o dicho de otra manera, el aspecto colectivo de los derechos humanos en la aplicación, defensa y protección de los derechos es enfático.²³⁹

En concordancia con lo anterior, el derecho neozapatista es una expresión de pluralismo *jurídico liberador*,²⁴⁰ no es la existencia de un sistema jurídico alternativo y congruente con el derecho mexicano (y con el sistema de producción económica al cual está relacionado, valga decir), sino que resulta incluso una alternativa válida a la postura gubernamental porque busca colocar otras *posiciones de sujeto*²⁴¹

239 El reglamento del Caracol de La Garrucha dice: “Problemas sobre homicidio calificado: La persona que cometa este delito se aplicará la medida de que tiene que hacer responsable de cuidar la familia que queden huérfanos hasta que los afectados puedan mantenerse solos. En caso de que el que ha cometido este delito tiene bienes, se recoge la mitad y se le pasa en manos de los dolientes. En caso de incumplimiento de la persona que comete este delito se llamará nuevamente en las autoridades para que cumpla su responsabilidad” Fernández Christlieb, Paulina, *Justicia Autónoma Zapatista, Zona selva tzeltal*, México, Estampa, 2014, p. 470.

240 Término propuesto por Antonio Carlos Wolkmer y De la Torre Rangel. Alma Guadalupe Melgarito Rocha propone dos clases de pluralismo: *pluralismo jurídico de la gobernanza global* y *pluralismo jurídico transcapitalista*. El primero puede vincularse con el concepto de pluralismo jurídico conservador y el segundo con el de pluralismo jurídico liberador. El primero, conservador o transcapitalista reproduce las condiciones capitalistas de desigualdad en un plano plural, la otra forma de entender el pluralismo busca alternativas a dicha reproducción, y es anticapitalista y tiene una finalidad emancipatoria. Melgarito Rocha, Alma Guadalupe, *op. cit.* nota 97, pp. 125-127.

241 Tomo el concepto de *posiciones de sujeto* de Mouffe y Laclau para referirme a las posiciones que ejerce una persona o una comunidad más allá de su posición de clase y que pueden ser su identidad, su color de piel, su lengua, su género, etc. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid,

creador del derecho alternativas a la hegemónica: un sujeto indígena, un sujeto mujer, un sujeto pobre, un sujeto comunitario y un sujeto anticapitalista. La praxis jurídica neozapatista es una formulación contrahegemónica y alternativa y se ejerce como pluralismo jurídico analógico porque coloca como sujeto de derechos humanos a ese sujeto contrahegemónico como analogado principal.²⁴²

Para el neozapatismo no puede existir liberación humana sin existir liberación política, y en esto podemos advertir cómo juega la compleja idea de emancipación de Marx. La emancipación humana corre pareja con la emancipación política en el neozapatismo, pero en este caso, la segunda es la condición de posibilidad para que opere la primera. Se lucha por la autodeterminación política porque está en juego la libertad y la vida de esos pueblos. Sánchez Vázquez piensa que los zapatistas no están contra el poder, sino contra cierto modo dominante de ejercerlo²⁴³ y eso se manifiesta al contraponer una nueva forma de servirse de él, que respondería a su imperativo de “mandar obedeciendo” y que se materializa en las Juntas de Buen Gobierno. En ese sentido, los derechos humanos se insertan en

Siglo XXI, 1987.

242 Podemos recordar la función de la analogía en De la Torre Rangel. El derecho crítico cuestiona el analogado principal (es decir la manera principal de entender al derecho) como una norma y al sujeto vinculado con esta concepción: el sujeto eurocéntrico, legislador, dominante.

243 Cfr. Sánchez Vázquez, Alfonso, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 21. Agregando a la perspectiva de Sánchez Vázquez, cito lo que menciona Marcos, describiendo la rotación dentro de las Juntas de Buen Gobierno: “Se trata de que la tarea de gobierno no sea exclusiva de un grupo, que no haya gobernantes “profesionales”, que el aprendizaje sea para los más posibles, y que se deseche la idea de que el gobierno sólo puede ser desempeñado por “gente especial” y más adelante: “Si se analiza detenidamente, se verá que se trata de todo un proceso donde pueblos enteros están aprendiendo a gobernar.” Por otro lado, los recientes anuncios del CNI-EZLN, no invalidan esta afirmación, antes bien, me parece que la participación electoral es una estrategia pedagógico-política que apuesta a evidenciar el execrable ejercicio del poder y colocar en la discusión las injusticias inaguantables que la persecución de cargos públicos.

el proyecto de emancipación política, considerando varios aspectos: una perspectiva alternativa al mal gobierno, una perspectiva decolonial, el ejercicio de un pluralismo jurídico liberador, una perspectiva colectivista, dinámica y contrahegemónica de los derechos humanos.

4. Liberación y marxismo en el neozapatismo mexicano

Es necesario que hasta este momento subrayemos lo que ya se ha vuelto evidente: la historia del neozapatismo corre paralela a la historia del marxismo jurídico y del pensamiento jurídico de la liberación, a pesar de haberse originado en momentos distintos.

Algunas versiones de las causas del surgimiento del neozapatismo, se remontaron reduccionista y equívocamente a la tradición de lucha histórica que han dado los pueblos mayas en la región de Chiapas²⁴⁴; el recordatorio de la férrea resistencia maya ante la avanzada colonial se suma a las transformaciones de los modos de producción y a los esfuerzos de organización de los oprimidos contra los finqueros y *kaxlanes*.²⁴⁵ Estas interpretaciones se emparentan, como señala Adela Cedillo, con las tradiciones hermenéuticas marxistas fatalistas que consideraban la revolución como un resultado necesario del proceso de desigualdades acentuadas e insostenibles, de niveles de opresión intolerables; por otro lado, acentúan el carácter eminentemente rebelde de los indígenas y campesinos de la zona, sin embargo, el mismo EZLN afirma como un motor de su lucha el recordatorio de esos quinientos años de masacre contra los pueblos indígenas, lo cual no es menos importante.

En gran parte de la bibliografía sobre el EZLN no se habla de las FLN. A juicio de Adela Cedillo, la principal historiadora crítica del neozapatismo, la razón de que el propio EZLN no hable de las FLN es por la ruptura con su pasado socialista y por el hermetismo y silencio que la misma organización impuso. Casanova, abunda: “Mientras la lucha por la democracia y contra la explotación se mantienen siempre

244 Véase, González Casanova, Pablo, *op. cit.* nota 192.

245 Un *kaxlan*, es en la lengua tzotzil, un hombre mestizo o ladino mexicano. El término es usado de manera despectiva por los indígenas chiapanecos y toca también actitudes que lo revisten: un ánimo de exterminio e irrespeto, una constante manifestación de superioridad, y la opresión con la que siempre se dirigen a los pueblos originarios.

fuertes. Otros ideales —como el socialismo y la lucha de clases— perdieron su valor estratégico y salieron del escenario por un tiempo indeterminado.”²⁴⁶

Se puede explicar la carencia de referencias a sus fuentes marxistas por el esfuerzo, cada vez más claro del neozapatismo, de construir una propia ideología y una praxis política propia y autónoma. Al respecto, de manera sostenida en sus comunicados, el EZLN ante la pregunta sobre sus vinculaciones con el socialismo, responde que ellos no hablan de socialismo, sino que su lucha se basa en asegurar las necesidades básicas de su pueblo, de cumplir, de hacer realidad las *once demandas*. Esta respuesta es una manifestación frente a los planteamientos teóricos críticos. El objetivo no es implantar una posición política *desde arriba*, sino construir una alternativa *desde abajo*.

Al respecto, Dussel en su libro *Filosofía de la liberación y praxis latinoamericana*, explica cómo un pensamiento de la liberación tiene una unidad del objetivo y una diversidad teórica o categorial, en este caso, el movimiento neozapatista destaca como ejemplo: se forma de múltiples afluentes teóricos, se nutre de variadas categorías pero tiene como fin único la liberación indígena y una unidad en la práctica, resultado, sin duda del ejercicio constante del método de discusión y el “sacar acuerdo”: “su capacidad y práctica tradicional de discutir y decidir. La disensión y el acuerdo son una práctica extendida a lo largo y ancho de la selva.”²⁴⁷ Dicha apreciación de Dussel, podríamos interpretarla como la caracterización del mecanismo de construcción teórica. El neozapatismo conforma su praxis de manera colectiva, no le pertenece a un sólo “intelectual orgánico” sino que pertenece al colectivo que piensa y que actúa.

No es muy difícil encontrar en el pensamiento zapatista, cuatro fuentes importantes en su construcción. El neozapatismo surge de factores ideológicos y teóricos bien definidos. Por una parte el marxismo-guevarismo de las FLN, El anarquismo-campesino y agrarista de Emiliano Zapata, el pensamiento de la liberación, fruto del trabajo de la Arquidiócesis de Chiapas, de Don Samuel Ruiz y las bases de apoyo, y, quizás, principalmente, de la resistencia comunitaria indígena: tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal. Michael Löwy, en la misma línea, considera que se puede percibir la herencia de las FLN en “la importancia de las armas, la

246 González Casanova, Pablo, *op. cit.* nota 192, pp. 270, 271.

247 *Idem*

conexión orgánica entre los combatientes y el campesinado, el fusil como expresión material de la desconfianza de los explotados frente a sus opresores, la disposición a arriesgar la vida por la emancipación de los pobres.” Sin embargo, acentúa tres raíces muy importantes, por un lado la figura de Emiliano Zapata y su ejército del sur con el ánimo de pelear contra los opresores, contra el “gran crimen”, sin tomar el poder, “el programa agrario de redistribución de tierras y la organización comunitaria”.²⁴⁸ Pocas veces se ha mostrado este lazo tan evidente y al mismo tiempo tan olvidado entre el neozapatismo y el zapatismo de inicios del siglo XX. Zapata buscaba una redistribución agraria y así el neozapatismo sigue con la misma línea de acción. Otra raíz es la teología de la liberación, que si bien no tenía entre sus propósitos una revolución armada, sí sentó las bases para la lucha por la dignidad. Y la última, la más importante a juicio de Löwy, es la tradición de resistencia comunitaria indígena:

Es probable que la tradición que más haya contado para el EZLN sea la cultura maya de los indígenas del Chiapas, con su relación mágica con la naturaleza, su solidaridad comunitaria, su resistencia a la modernización neoliberal. El zapatismo hace referencia a esta tradición comunitaria del pasado, pre-capitalista, pre-moderna, pre-colombina –un poco como Mariátegui, que hablaba, no sin exageración, de “comunismo inca”. El EZLN es heredero de cinco siglos de resistencia indígena a la Conquista, a la “Civilización” y a la “Modernidad”. No es casualidad que la insurrección zapatista había sido originalmente planeada para 1992, la fecha del Quinto Centenario de la Conquista, y que, en aquel año, una multitud de indígenas haya ocupado San Cristóbal de las Casas, la capital de Chiapas, derrumbando la estatua del conquistador Diego de Mazariegos.²⁴⁹

Por otro lado, para no olvidar la raíz marxista del neozapatismo y cómo se transformó y nutrió con otras perspectivas, citamos lo que en una carta dirigida a Adolfo Gilly, el Subcomandante Marcos sostiene: “Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir “bueno”), lo que hoy se conoce como ‘el neozapatismo’”²⁵⁰ También afirma que no se puede, o al menos no es pertinente, desde una perspectiva política crítica,

248 Löwy, Michael, Löwy, Michael, *La historia del marxismo en América Latina*, Santiago, LOM Ediciones, 2007, p. 65.

249 *Idem*

desechar las aportaciones del marxismo que permiten acercarse a la comprensión de la realidad. La carta que citamos elocuentemente se titula: “¿Porqué botaron el materialismo histórico al bote de la basura?”.

Sobre las relaciones con las teorías críticas del derecho veremos lo siguiente. En el trabajo del pensamiento jurídico de la liberación, advertimos que el levantamiento zapatista de 1994 y las diversas manifestaciones políticas de este movimiento, han dejado honda huella en su trabajo. En el caso por ejemplo de Mauricio Beuchot, el desarrollo de sus textos sobre interculturalidad y derechos humanos aspiran a ensayar respuestas ante los desafíos que representa para los legisladores y gobiernos vigentes concebir al país de manera pluricultural. De la Torre Rangel y Rosillo Martínez escribieron sus preocupaciones sobre el problema indígena desencadenado por el levantamiento zapatista en 1994 en varios momentos. El primero escribió artículos que abordaban directamente la cuestión sobre los sistemas jurídicos alternativos en México, como “Sistema comunitario de justicia de la montaña de Guerrero. Una historia actual de derecho antiguo” o “Pluralismo jurídico en México”. Si bien en toda su obra se nota la búsqueda intelectual desde el excluido, desde el pobre, desde el indígena, el año de 1994 marcó su producción y la dirigió a denunciar las condiciones extremadamente adversas en las que se encontraban los pueblos indígenas del país. Rosillo Martínez, por su parte, asume directamente como una preocupación filosófica y crítica el estudio de las condiciones jurídicas en las que el neozapatismo luchó por su derecho y escribe un importante artículo para la cuestión: “Los Acuerdos de San Andrés: hacia una descolonización del derecho”²⁵¹ o el libro que coordina junto con Pablo González Ulloa, y que perfectamente aclara en su título el objetivo: *Los*

250 “Carta a Adolfo Gilly: ¿Porqué botaron el materialismo histórico al bote de la basura? (22 de octubre de 1994)”, En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/22/carta-a-adolfo-gilly-porque-botaron-el-materialismo-historico-al-bote-de-la-basura/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

251 Rosillo Martínez, Alejandro, “Los acuerdos de San Andrés: hacia una descolonización del derecho” en *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, Argentina, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, núm. 4, diciembre 2013, pp. 81-101.

*pueblos indígenas en el discurso de los derechos humanos*²⁵² y que contiene un artículo de él mismo: “Los derechos humanos en los Acuerdos de San Andrés”.

La intervención jurídica marxista en el movimiento neozapatista después de su levantamiento se dirigió no hacia el interior del movimiento neozapatista sino a enfrentar los argumentos desde el poder oficial.²⁵³ Las posiciones marxistas que adoptaron los miembros de las FLN, tendieron a la concepción dogmática del derecho. Dicha posición fue abandonada prontamente después del levantamiento. En contraste, se evidencia el ejercicio constante de diálogo que se efectuó y se efectúa con organizaciones de derechos humanos inspiradas en el pensamiento de la liberación, lo cual no deja de lado que pensemos en las convergencias y similitudes entre alguna o algunas concepciones del derecho desde el marxismo y lo que conocemos como el derecho zapatista, como apuntamos en el segundo y tercer apartado de este capítulo. Sin embargo, es notoria la influencia que ejerció el neozapatismo en pensadores y pensadoras del marxismo jurídico que se hace patente en Óscar Correas y en Alma Melgarito, fundamentalmente.

Con todo, y teniendo muy en mente las muy honrosas y comprometidas excepciones, las relaciones entre la mayoría los intelectuales marxistas y del pensamiento de la liberación pueden describirse con esta cita de James Petras: “Como en el resto de América Latina (y del mundo) muchos de los intelectuales mexicanos son ajenos a las luchas populares reales. Si tiene suerte, un movimiento

252 Rosillo Martínez, Alejandro y González Ulloa, Pablo, *Los pueblos indígenas en el discurso de los derechos humanos*, San Luis Potosí / Aguascalientes, UASLP-CENEJUS, 2010.

253 Desde 1992 se realizaron numerosos encuentros, congresos y estudios sobre la cuestión indígena. En el momento del levantamiento zapatista, el grupo de *Crítica Jurídica* con Correas a la cabeza y junto a Arturo Berumen, Yacotzin Bravo y Jacqueline Ortiz, estaba produciendo los más serios argumentos jurídicos para colocar el tema de la justicia indígena y para criticar el pensamiento monolítico desde el derecho. El grupo, en particular, dedica un libro (Correas, Óscar (coord.) *Derecho Indígena Mexicano II*, México, CEIICH-UNAM / Coyoacán, 2009) para pensar las normatividades zapatistas, la policía comunitaria de Guerrero, el derecho triqui de Yuman Li y otras juridicidades indígenas.

puede convertirse en la excusa para un reportaje, pero rara vez obtiene un compromiso.”²⁵⁴

De la manera en la que el neozapatismo aborda los derechos humanos, y concibe al derecho en general podemos advertir ciertos rasgos que nos hacen recordar al pensamiento jurídico marxista y al pensamiento jurídico de la liberación. Al respecto, haremos las siguientes anotaciones.

La manera en la que se conciben los derechos humanos desde el pensamiento neozapatista no es de manera inmediata y prístina, de una radicalidad innegable. Como vimos en el apartado correspondiente, el proceso de apropiación de los derechos humanos como herramienta de lucha y herramienta crítica constituyó un proceso de apropiación y reformulación. En la primera la defensa de sus derechos (no entendamos por esto, de los derechos humanos en abstracto) son la motivación de su praxis política, en este momento, apoyándonos en los documentos normativos de 1993, podemos sostener que el uso del derecho dentro del neozapatismo es parecido a como se entiende por el marxismo dogmático, es un derecho de clase, y en esa medida las leyes neozapatistas están enunciadas desde la hipotética clase que tomaría el poder: los pobres, los campesinos neozapatistas.

La fundamentación de los derechos humanos y la justificación de su defensa desde el neozapatismo se asienta en la dignidad, pero no en la dignidad abstracta, sino en una caracterización de la misma con un componente de clase. La *dignidad rebelde* le imprime un rasgo particular a esa fundamentación que podría pasar por iusnaturalista, pero que es al mismo tiempo icónica e histórica. El discurso neozapatista evoca como causa del levantamiento los quinientos años de injusticia y recupera otras posiciones de sujetos alternativas, de ahí la justicia analógica que le imprime su defensa de los derechos humanos. En este sentido, vemos confirmado el diálogo con las organizaciones defensoras de derechos humanos que han trabajado en la línea del pensamiento de la liberación y el alcance que ha tenido la formación política que propició la Arquidiócesis de San Cristóbal de las Casas con Samuel Ruiz a la cabeza.

254 Petras, James *et. al.*, *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, trad. de Diego Palacios Cerezales, España, Akal, 2000, p. 61.

Podríamos afirmar con estos antecedentes, que el neozapatismo resulta deudor de varias corrientes críticas, disueltas en ocasiones unas en las otras, más evidentes quizás en otros momentos, pero que confluyen en radicalizar y recrear nuevas vías para la defensa de la dignidad rebelde, y de la recuperación de la ética por la política, pero no es sino el mismo Marcos, quien da una caracterización, si no mejor, sí más ilustrativa: la *trenza*. La formación de la praxis política al interior del neozapatismo es parecida a la trenza de las mujeres rebeldes: se toman guedejas de distintos cabellos y se les trenza para que crezcan juntas.

CONCLUSIONES

I.— La historia del marxismo en México está marcado por la persecución y la falta de una aproximación crítica y profunda. Transitó por distintos momentos: su difusión inicial insuficiente y errática, su adopción por el régimen de Lázaro Cárdenas como ideología oficial, las presiones de la COMINTERN por fijar una postura unívoca, la búsqueda al interior del marxismo de alternativas latinoamericanas, su unión con los movimientos campesinos, el continuo desprestigio, la persecución de sus militantes, y el repliegue a los espacios académicos donde se busca reivindicar como filosofía humanista. El marxismo en México se busca actualizar por dos vías incompatibles: aliarse con perspectivas filosóficas que no caen en el desprestigio como el positivismo y las posturas analíticas (marxismo analítico y marxismo de elección racional) o incluir propuestas de pedagogía popular, crítica, feminismos, pensamientos indígena, decoloniales o subalternos, etc. en un ánimo de enriquecimiento mutuo.

II.— Las apreciaciones del marxismo jurídico han señalado su bajo impacto y su reducida producción. Sin embargo a partir de los ochentas, se da un encuentro entre el derecho y los problemas indígenas y se ensaya con el marxismo una manera de aproximarse al problema. Existe además del esfuerzo de Óscar Correas, la aportación de Rubén Escamilla que publica en 1991 el libro *El concepto de derecho en el joven Marx* y la existencia de textos marxistas que abordaban problemas jurídicos traducidos por pensadores mexicanos o españoles exiliados. Hay también aportaciones en la práctica desde colectivos jurídicos. Lo anterior nos lleva a concluir que si bien el marxismo jurídico no está ampliamente estudiado no podemos pensarlo escaso ni monolítico.

III.— Existen varias maneras de comprender al marxismo. Una de ellas es entenderlo como una filosofía de la praxis. Pensadores como Gramsci, Sánchez Vázquez, Lenin, la Escuela de la Praxis, Antonio Labriola, se han sumado a esta línea. La concepción del marxismo como filosofía de la praxis se funda en el análisis, fundamentalmente, de dos de las *Tesis sobre Feuerbach*: la XI y la III. El concepto de *praxis revolucionaria*, según la lectura de Sánchez Vázquez, se

compone de tres elementos: a) la crítica de todo lo existente, b) el conocimiento de la realidad a transformar y c) un proyecto de emancipación.

IV.— Contrariamente a la tendencia generalizada, el marxismo jurídico no se agota en un sólo pensador: el Dr. Óscar Correas. Aunque éste ha sido de importancia radical han sido varios los pensadores del derecho que se han propuesto enriquecer esta perspectiva. Cuando se habla de marxismo jurídico se debe entender que existen al menos dos perspectivas. Una que considera al derecho como un instrumento de la clase dominante y otra que además le asigna posibilidades emancipatorias. Así, las diversas posibilidades (como las que propone Bobbio) para la teoría marxista del derecho no son cada una por su cuenta diversas teorías sino premisas de una teoría crítica del derecho y conforman una base general en el presente.

V.— Desde una perspectiva marxista se concluye que el derecho es un sistema contradictorio de relaciones ampliadas e insertas en la dinámica de la totalidad social, por tanto podemos entender que el derecho nace o se desarrolla siempre con un contenido de clase al mismo tiempo que advertimos posibilidades pedagógicas, emancipatorias y generadoras de otros actores creadores del derecho.

VI.— Entendemos el marxismo jurídico como una filosofía de la praxis del derecho y podemos dar cuenta de la praxis jurídica por medio de sus elementos: a) una crítica del derecho existente, b) existe un conocimiento de la realidad jurídica a transformar y c) la existencia de un proyecto de emancipación en el que se integra el derecho o, en otro sentido, existe un proyecto jurídico de emancipación.

VII.— El estudio de los derechos humanos desde el marxismo jurídico está justificado incluso en el trabajo de Marx. A pesar de que el filósofo de Tréveris sospechó de los derechos del hombre y del ciudadano como derechos burgueses y eso haya generado la falsa idea de que el marxismo y los derechos humanos son incompatibles, hay filósofos del derecho como Rubén Escamilla que se basan en el mismo Marx, fundamentalmente en los escritos de juventud, para mostrar cómo el

marxismo y la lucha por ciertos derechos, allanan el camino a la emancipación política y humana. Por otro lado, el derecho en un texto de Marx, por ejemplo, la *Crítica al Programa de Gotha*, tiene una función transformadora y crítica de la igualdad formal. Marx distingue los derechos del ciudadano como los derechos del hombre burgués de los derechos por los que luchan los trabajadores.

VIII.— Hay variados ejemplos de cómo se han trabajado los derechos humanos. Correa considera que el derecho puede estudiarse como un discurso y a partir de allí advertir las narrativas del Estado. También considera a los derechos humanos como expresiones discursivas de las aspiraciones y deseos de los individuos, y apela por los derechos subversivos, los que no son reconocidos por el Estado y los traduce como aspiraciones o expectativas que son aspiraciones o expectativas justificadas por la producción y reproducción de la vida.

IX.— Fruto el análisis, vemos que en realidad hay tres perspectivas sobre los derechos humanos:

- a) Los derechos humanos son voluntad de la clase dominante.
- b) Los derechos humanos pueden ser herramientas liberales utilizadas como derechos subversivos y son al mismo tiempo contradictorias puesto que revelan las contradicciones de clase.
- c) los derechos humanos pueden tener funciones emancipatorias, subversivas, pedagógicas y además ser creados por entidades distintas al Estado.

Esta tercera manera de entenderlos, es compatible con la idea del marxismo jurídico como una filosofía de la praxis del derecho. El derecho es una herramienta que se ha hecho propia y se construye desde abajo y es así un instrumento de consenso construido dialécticamente, inspirado en la opinión de Marx sobre la teoría: el pueblo, los obreros, deben apropiarse de lo humano, como la teoría, y hacerla eminentemente humana para radicalizarla.

X.— El fundamento no absoluto que se encuentra desde el marxismo jurídico se basa en tres puntos: el material, que implica las necesidades humanas de producción y reproducción de la vida, el normativo que implica la construcción de

entornos consensuales y legales favorables; el político, que se traduce en la resistencia y en la esencia humana que es ante todo, relacional.

XI.— Los orígenes del pensamiento de la liberación podemos situarlos en la década de 1960, en tres países: México, Argentina y Perú. La filosofía de la liberación es diversa en sus corrientes internas: historicista, epistemológica o problematizadora, analéctica, ontologista, de análisis económico-político y praxeológico-historicista. El pensamiento de la liberación es diverso pero podemos identificar ciertos puntos en común como el esfuerzo para pensar desde Latinoamérica, considerar al pueblo y a las colectividades como sujetos de la reflexión filosófica y transformar al pensador en un intelectual orgánico.

XII.— Pensar en una filosofía liberadora del derecho desde Latinoamérica implica pensar desde la opresión. La cuestión de la praxis es un tema sensible en el pensamiento de la liberación porque a través de éste se caracteriza, examina y critica el papel que debe tener el intelectual en relación con un movimiento social. El saldo quizás es que el planteamiento de la existencia de un intelectual orgánico como uno de los objetivos del pensamiento de la liberación es un tanto desproporcionado. Cerutti y Hinkelammert, optan por utilizar el concepto de *utopía operante en la historia y utopía necesaria* que al mismo tiempo denuncia el *statu quo* y es una propuesta creativa fundada en ideales soñados. Con todo, el proyecto de emancipación resulta difuso en las utopías porque éstas no se producen de manera colectiva.

XIII.— Desde el pensamiento jurídico de la liberación ha habido pensadores que han aportado hondamente al estudio del derecho y de los derechos humanos en particular. Tenemos a Enrique Dussel, a Mauricio Beuchot, a Jesús Antonio de la Torre Rangel y a Alejandro Rosillo Martínez. Los cuatro confluyen en considerar como raíz del pensamiento de liberación al iusnaturalismo, sin embargo, consideran que éste, entendido de la manera moderna no aporta mucho para el fin de liberación que se persigue, y por tanto, debe considerarse de manera histórica aprovechando el aprendizaje del marxismo y otras corrientes filosóficas como el personalismo. De tal forma se han generado iusnaturalismos novedosos que salvan esta cuestión

histórica y se han denominado iusnaturalismo histórico analógico (De la Torre Rangel) e iusnaturalismo histórico icónico (Mauricio Beuchot).

XIV.— La perspectiva del pensamiento de la liberación aprovecha las categorías que se han generado desde el pensamiento jurídico crítico: *el derecho alternativo, el positivismo de combate y el pluralismo jurídico* entendido como “derecho que nace del pueblo” para aproximarse al derecho. Considera también que el pensamiento jurídico crítico se inscribe en la vía de liberación de los pueblos y asume en su curso *la opción por los pobres*, es decir, apuesta por la búsqueda de contenidos del derecho desde y para los sectores de la sociedad más vulnerados por la desigualdad económica, política y social del país.

XV.— Tanto Mauricio Beuchot como Jesús Antonio de la Torre Rangel fundamentan los derechos humanos en la idea de naturaleza humana de la cual derivan la existencia de deberes éticos y por lo tanto de derechos humanos que hay que proteger. Beuchot considera la praxis como los pragmatistas: niega las diferencias tajantes entre teoría y práctica, lo mismo entre ser y deber ser: hay en los enunciados sobre el ser elementos valorativos y en los enunciados deónticos ya existe una forma de ver el mundo. Por su parte, De la Torre Rangel, concibe la praxis como acción, niega el materialismo dialéctico pero agrega una perspectiva histórica en la investigación del derecho, el cual puede servir como un arma, una herramienta de liberación y defensa en Latinoamérica.

XVI.— De la Torre Rangel aborda cuestiones como la desmitificación del derecho y la necesidad de recuperar en la analogía del derecho al sujeto colectivo, al pueblo oprimido y en resistencia, como analogado principal en lugar de considerar en este sitio a la ley. De la Torre Rangel piensa que en la investigación jurídica es importante la toma de partido, la asunción de la opción por los pobres y concibe gracias a esto un una finalidad vital del derecho: evitar la muerte prematura. Para él la praxis de liberación significará un desarrollo de la tesis de Dussel, puesto que es el tránsito de un otro a un inequívocamente otro dentro del derecho. Este autor, que también utiliza un iusnaturalismo al cual le llamará “revitalizado” puesto que fundamentará la

praxis de liberación en la teoría del derecho natural, que a su vez será una crítica del derecho y un criterio de justicia.

XVII.— La fundamentación que ha realizado Beuchot es ontologizante pues se finca en la caracterización del ser y utiliza la analogía para considerar ciertas posiciones como correctas. Piensa también que la universalidad de los derechos humanos es necesaria para un dialogo intercultural y en virtud de ésta, les asigna una función: la mediación en conflictos. Un argumento que usa Beuchot para sostener que derivar los derechos humanos de la naturaleza humana no es un error es el de sostener que a partir del silogismo práctico y de la existencia de bienes dignos de defensa en la naturaleza humana como corolario de inspiración tomista.

XVIII.— De la Torre niega un destino inevitable de la praxis política, piensa por otro lado, que historizar es verificar en la praxis. Considera que cuando hablamos de derecho damos cuenta de varios elementos: la ley, el sistema de normas, las facultades de los sujetos, las relación de obligación como justicia y de la ciencia del derecho. A diferencia del iusnaturalismo moderno, el iusnaturalismo de De la Torre y de Beuchot, deudor del iusnaturalismo clásico, no considera a la razón como única nota de la naturaleza humana, sino que lo concibe de manera integral y en su faceta individual y colectiva. En esta medida, se prefiere hablar de persona en lugar de individuo, ya que la primera da cuenta del amor y de la concentración que la modernidad ha desplazado favoreciendo al egoísmo y a la dispersión. Por otro lado, fundamentar los derechos humanos en la naturaleza humana, implica que sean susceptibles de apropiación por parte de los colectivos oprimidos y que se convierta en una instancia humana básica que coloque al ser humano por encima del mercado.

XIX.— Alejandro Rosillo, por su parte, fundamenta los derechos humanos desde tres puntos: la alteridad, la praxis socio-histórica y la economía (la producción y reproducción de la vida). Agrega además, que el ejercicio de fundamentación debe evitar cuatro lastres: el pensamiento débil, el reduccionismo, el etnocentrismo y el dogmatismo. Dicho ejercicio debe buscar la comprensión compleja de los derechos humanos y recuperar otras aportaciones históricas sin pretender ser absoluta.

XX.— Rosillo considera que la filosofía de la liberación es una filosofía de la praxis. Piensa que la teoría es un momento de la praxis y que la inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis constitutivamente intelectual. Su pensamiento es deudor de Ignacio Ellacuría y éste se debe a Marx y a Zubiri. Alejandro Rosillo piensa que la praxis de liberación debe contener como proyecto la recuperación de las subjetividades otras, las subjetividades negadas y que buscan emanciparse de las peores garras del capitalismo. La diferencia con la manera en la que entiende la praxis, Rosillo, con la manera en la que lo hace el marxismo de Sánchez Vázquez, es que el primero piensa que ésta no siempre es consciente y piensa en un sujeto más amplio y más integral ya que recupera las sensibilidades y aspectos de la subjetividad a los que nombra y sobre los que funda el proyecto de liberación.

XXI.— La revisión de la historia del neozapatismo revela que podemos encontrar cuatro fuentes principales del mismo: el pensamiento comunitario indígena, el pensamiento zapatista morelense, el marxismo-leninismo en su vertiente castrista-guevarista y el pensamiento de la liberación. Dichas fuentes se desdibujan en la generación de su praxis política y jurídica. Sin embargo las características de los derechos humanos, como parte del proyecto de liberación en el neozapatismo, podemos describirlas eficientemente por medio de su comparación con dos corrientes de pensamiento crítico: el marxismo jurídico y el pensamiento jurídico de la liberación.

XXII.— La relación del neozapatismo con los derechos humanos ha sido un proceso en el cual se distinguen cuatro fases importantes: la primera se caracteriza por una concepción del derecho cercana al marxismo jurídico ortodoxo que sospecha de los derechos humanos y los concibe como derechos burgueses, visión que se transforma para dar cabida a la concepción de los derechos humanos como herramienta de protección. La segunda fase se caracteriza por considerar los derechos humanos como una herramienta de la cual se pueden apropiarse los pueblos para su beneficio, es decir, se consideran como una herramienta de lucha, y en este sentido adquieren una doble caracterización: hay una defensa de derechos humanos honesta y otra deshonestas. La tercera fase, por último ya es una

consideración de los derechos humanos de manera decolonial, contrahegemónica y al mismo tiempo pedagógica. En el proceso de apropiación del discurso crítico de los derechos humanos se evidencia la influencia de personajes del pensamiento de la liberación.

XIII.— En el neozapatismo, los derechos humanos pueden funcionar como describe el marxismo jurídico. Entran en un proyecto de emancipación, se constituyen como parte del discurso de crítica de todo lo existente y son un medio de conocimiento y evaluación de la realidad jurídica a transformar. La praxis política neozapatista implica acortar la distancia entre lo que se piensa y se hace, pero también entre los otros que se han negado por ser inequívocamente otros, es decir, los que se encuentran plenamente situados en la exterioridad. La manera en la que se han acercado los neozapatistas a los derechos humanos ha sido congruente con la consideración de la teoría como un momento de la praxis. También podríamos considerar que la defensa de los derechos humanos se entiende en una concepción cercana al iusnaturalismo crítico, puesto que enuncian sus necesidades básicas humanas y en esa medida, su deber de satisfacción. Aunque se abreva en el uso de la dignidad como fundamento de su lucha por derechos humanos, ésta posee además una calificación: es *rebelde* y en contravención, la rabia es digna. La dignidad desde el neozapatismo es una dignidad que se opone y que se origina en la colectividad. Y es el fundamento que han hecho suyo para enriquecer la praxis de liberación. El concepto de *dignidad* en el planteamiento que recogen muchas de las normas de derechos humanos tanto nacionales como internacionales parece referirse no al concepto de dignidad humana como valor inherente del ser humano sino como las *condiciones mínimas aceptables*, por ejemplo, hablar de vivienda digna se podría traducir como una vivienda con las *condiciones mínimas aceptables* para el sujeto X. El concepto de dignidad para el pueblo tzeltal (*lekil kuxlejal*), y que se retoma como fondo de la *dignidad rebelde*, es la búsqueda de un máximo nivel de vida. La enunciación de las once demandas del zapatismo es una manera de volver concretas las demandas o exigencias de los derechos humanos. Es volver concretas las herramientas de defensa. Esa enunciación se describe de manera similar con la propuesta de John Finnis, que retoman Beuchot y De la Torre Rangel,

puesto que ennumeran claramente los bienes básicos, relacionados o nombrados como derechos fundamentales del sujeto colectivo.

XXIV.— En la praxis política zapatista, el nodo teórico es el nodo teórico de los intelectuales zapatistas, es una colectividad no definida, que en este caso no todos tienen nombre, a diferencia de lo que sucede en los nodos teóricos de otras corrientes de pensamiento político crítico donde el formulador de las utopías o las teorías es un intelectual definido. Tampoco pensemos que todos los integrantes de un movimiento social deban tener el mismo grado de conciencia política, eso es un imposible y sería miope considerarlo así, puesto que en la práctica real opera como un fenómeno. Las nociones de la “opción por los pobres” y la de la figura del “intelectual orgánico” se ponen en duda desde el neozapatismo. En primer lugar la pobreza no es una opción, en el caso del neozapatismo es un lastre que se carga de manera fatal y en este sentido el lugar de la enunciación no es mirando u optando *hacia* la pobreza sino *desde* la pobreza como punto de partida para la rebeldía y la liberación. Por otro lado, la figura del intelectual orgánico o comprometido se cuestiona por doble vía: por un lado, la existencia de un nodo intelectual cuando no una colectividad teórica que construye las utopías, y por otro lado, la autocrítica de la enunciación teórica del neozapatismo y la asunción de la *opción por los pobres* como una *asunción vital*.

XV.— El neozapatismo se ha propuesto un ejercicio autonómico de construcción política y jurídica. La segunda, la creación de un derecho alternativo, no fue sino resultado de un proceso de apropiación y renunciación. Al momento de iniciarse el levantamiento zapatista, podemos hablar de una praxis política que el EZLN buscaba imponer en el territorio mexicano. En vista de su limitado avance, la validez de dicha praxis política tuvo que replantearse y es justo en este momento en que el neozapatismo comienza a generar dentro de esa praxis política una praxis jurídica de liberación, es que podemos considerar el ejercicio de creación de *su* derecho, y para nombrarlo con las categorías que nos aporta el pensamiento jurídico crítico, resultó en el ejercicio pluralismo jurídico liberador y en un derecho que nace del pueblo.

XVI.— La praxis política zapatista se despliega como un cuestionamiento del pretendido contrato social, un contrato colonialista, racista, desigualador, que implícitamente prometía proteger los derechos de todos los integrantes del mismo. El neozapatismo cuestiona tanto la eficacia de tal contrato como la pertenencia de las comunidades indígenas en las cláusulas de beneficios del mismo. Dentro de la praxis política del neozapatismo se insertan también los derechos humanos *concretos*. Como aspecto que permite la crítica de la situación política del país, como aspecto que permite el conocimiento y evaluación de la realidad que se busca transformar y como parte del proyecto de emancipación. El concepto de praxis como lo concibiera Marx en la tesis III sobre Feuerbach, está extraordinariamente ejemplificado en el neozapatismo. La transformación de los neozapatistas ha corrido de manera simultánea con la transformación de sus circunstancias jurídicas.

XV.— En cuanto al marxismo jurídico, el pensamiento neozapatista ha fungido como un detonante de múltiples reflexiones. En Óscar Correas, así como en otros autores, el neozapatismo en particular y las luchas indígenas en general han provocado reflexiones en torno a la naturaleza de los derechos indígenas frente al derecho institucional que los jueces tienden a aplicar y sobre el pluralismo jurídico. Sin embargo, ha sido escasa la recepción que ha efectuado el neozapatismo de las posiciones jurídicas marxistas no dogmáticas sobre la comprensión de los derechos humanos insertos en la praxis política. Ha tomado de manera difusa el pensamiento marxista para aplicarlo en la construcción de su juridicidad y en la confrontación con el derecho oficial fundamentalmente antes de su surgimiento público. Con todo, han sido los pensadores del marxismo jurídico los valientes representantes de la academia crítica a favor de los indígenas en medio de las discusiones que generó el levantamiento neozapatista.

XVI.— En el pensamiento jurídico de la liberación la situación es no diametralmente distinta. Por parte del pensamiento jurídico de la liberación la recepción del neozapatismo a la par de diversos movimientos sociales, ha sido un pilar fundamental para el desarrollo de sus diversas categorías. En contraparte, el neozapatismo ha sabido recoger de las organizaciones defensoras de derechos humanos, creadas en el seno de esta perspectiva de pensamiento jurídico de la

liberación, sus formulaciones y concepciones del derecho y de los derechos humanos. En especial, los diversos autores de esta corriente han tenido como punto de partida en muchas de sus investigaciones, el problema que supone o que surge o se acentúa con el neozapatismo: *los pluralismos jurídicos*.

XVII.— Otro punto interesante de la vinculación entre el neozapatismo y el pensamiento jurídico de la liberación se hace evidente con la alianza que se ha mantenido con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, fundado en 1989 en Chiapas a iniciativa de Don Samuel Ruíz, pieza clave en la creación y desarrollo del neozapatismo. Por otro lado, las organizaciones de derechos humanos pertenecientes a la Red Todos los Derechos para Todos tuvieron una función importantísima para la modificación de las estrategias de lucha, para el cuidado y el seguimiento del neozapatismo, incluyendo la capacitación en derechos humanos a la dirigencia y gobernaturas del movimiento.

XVIII.— El neozapatismo cuestiona cuál es la perspectiva de la revolución hoy en día y una plausible respuesta es precisamente la mundialización de las resistencias y las autonomías frente a la mundialización del neoliberalismo más cruento: una propuesta de proyecto de emancipación que se construye desde abajo incorporando y cuestionando aprendizajes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Mandar Obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, 5ª. ed., México, Editorial Contrahistorias, 2010.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Calvo Martínez, Tomás, Madrid, Gredos, 1994.
- BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/ SIGLO XXI, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 2da ed., México, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2002, Cuadernos de fe y cultura.
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ta. Ed., México, SIGLO XXI, 2008.
- BERNSTEIN, Harry, "Marxismo en México 1917-1925", *Historia Mexicana*, México, año VII, vol. 4, núm. 28, abril-junio 1958, pp. 497-516.
- BERUMEN CAMPOS, Arturo, "La ética del discurso jurídico" en Cáceres, Enrique *et. al.* (coords.), *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*, México, UNAM, 2005, pp. 37-54.
- BURGOS MATAMOROS, Mylai, "Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos" en Yohanka León del Río (comp.), *La Paloma: Utopía y liberación*, Cuba, La Habana, Editorial Caminos; México: Goethe Institut, 2014.
- BURGOS MATAMOROS, Mylai, "Reflexiones sobre la dialéctica dominación-emancipación en el derecho desde el pensamiento marxista", *Prim@ Facie*, Brasil, vol. 13, número 24, 2014, pp. 2-30.
- BURGOS MATAMOROS, Mylai, "El derecho como ciencia social. Un análisis crítico filosófico" en *Imaginando otro derecho. Contribuciones para la teoría crítica desde México*, México. Colectivo RADAR, pp. 109-123.
- BURGOS MATAMOROS, Mylai, "La exclusión del discurso liberal dominante de los derechos" en *Sin derechos. Exclusión y discriminación en el México actual*, México, UNAM-IIJ, 2014, Líneas de investigación institucionales, pp. 37-65.
- BOBBIO, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México, FCE, 2001.

- CANTÚ, Silvano, "Otra objetividad es posible, derechos humanos para una estrategia de resistencia al securitismo.", *Revista Crítica Jurídica*, pp. 162-173.
- CARRILLO GARCÍA, Yoel y MONDELO GARCÍA, Walter, "Del voluntarismo ontológico al positivismo ideológico (Una lectura del pensamiento jurídico cubano", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 29, enero -julio 2010, pp. 181-217.
- CASTELLANOS, Laura, *México armado (1943-1981)*, México, Ediciones Era, 2011.
- CEDILLO CEDILLO, Adela, "Análisis de la fundación del EZLN desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente", *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, San Cristóbal de Las Casas, año 10, vol. X, núm. 2, julio-diciembre de 2012, pp. 15-34.
- CEDILLO CEDILLO, Adela, *El Fuego y el silencio. La historia de las FLN. (1969-1974)*, Tesis para obtener el grado de licenciada en historia, México, UNAM, 2008.
- CEDILLO CEDILLO, Adela, *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1974-1983)*, Tesis para obtener el grado de maestra en estudios latinoamericanos, México, UNAM, 2010.
- CEPEDELLO BOISO, José, "Teoría del derecho y marxismo democrático en la filosofía política de Adolfo Sánchez Vázquez", *Fragmentos de filosofía*, núm. 7, 2009, p. 113-135.
- CERUTTI, Horacio, "La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano.", *Dialéctica*, Puebla, Vol. 13, 1989, pp. 77-83.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª. ed. España, FCE, 2007.
- CERUTTI, Horacio, *Ideología y pensamiento utópico en América Latina*, 2ª. ed. México, UACM, 2003.

- CERUTTI, Horacio, "Lo utópico operante en la historia (utopía, praxis de la resistencia en Nuestra América)", *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, Mar del Plata, núm. 19-20, vol. X, 2009, p. 77-88.
- CORREAS, Óscar (coord.), *Derecho Indígena mexicano*, México, UNAM/CEIICH/CONACYT/Coyoacán, 2007, Vol. I.
- CORREAS, Óscar (coord.), *Derecho Indígena mexicano*, México, UNAM/CEIICH/Coyoacán, 2009, Vol. II.
- CORREAS, Óscar, *Kelsen y los marxistas*, México, Ediciones Coyoacán, 1994
- CORREAS, Óscar y RIVERA LUGO, Carlos (organizadores), *Comunismo jurídico*, México, CEIICH-UNAM, 2013.
- CORREAS, Óscar, "La teoría general del derecho frente a la antropología política", *Revista Pueblos y Fronteras digital*, vol. 6, núm. 11, junio-noviembre 2011. pp. 89-115.
- CORREAS, Óscar, "La sociología jurídica. Un ensayo de definición", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm 12, 1993 pp. 23-53.
- CORREAS, Óscar, *La ciencia jurídica*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1980.
- CORREAS, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, México, UNAM-CEIICH/Ediciones Coyoacán, 2003, p. 177.
- CORREAS, Óscar, "Estado, sociedad civil y derechos humanos", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 15, 1994, pp. 241-246.
- CORREAS, Óscar, "Los derechos humanos. Entre la historia y el mito", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 25, julio-diciembre 2006, pp. 269-272.
- CORREAS, Óscar, "Los derechos humanos entre la historia y el mito II" en *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 26, enero-agosto 2007, pág. 20.
- CORREAS, Óscar, *Criminalización de la protesta social en México*, México, UNAM/CEIICH/Ediciones Coyoacán, 2011.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio, *Historia contemporánea de la filosofía del derecho en México*. Tesis para optar por el título de licenciado en derecho. UNAM. 1992.

- CRUZ PARCERO, Juan Antonio, "Filosofía del derecho en México" en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, núm. 2, abril 1995, pp. 207-215.
- CROCKER, David A., *Praxis y socialismo democrático. La teoría crítica a la sociedad de Markovic y Stojanovic*, trad. de Mues, Laura, México, FCE, 1994.
- D'AURIA, Aníbal, "Luces y armas de la adultez. Genealogía de la crítica y crítica de la genealogía", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 33, julio-agosto 2012, pp. 19-69.
- DE LA TORRE RANGEL, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, México, Porrúa, 2007.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, CENEJUS-UASLP, México, 2006.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, "Racionalidad analógica: un modo de acceso al iusnaturalismo histórico" en Vargas Valencia, Aurelia (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, México, UNAM, 2000, pp. 39-54.
- DUSSEL, Enrique, "Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm. 29, enero-julio 2010. págs- 229-235.
- DUSSEL, Enrique, et al. (editores), *Pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): historia corrientes, temas y filósofos*, México, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina / SIGLO XXI, 2009.
- DUSSEL, Enrique, *20 Tesis de política*, México, CREFAL / SIGLO XXI, 2006.
- DUSSEL, Enrique, "Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista", *DIÁNOIA*, año XLVI, núm. 46, mayo 2001, pp. 65-79.
- DUSSEL, Enrique, "Teología de la liberación y marxismo", *Cristianismo y sociedad*, Ecuador, núm. 98, 1988, Págs 37-60.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011.
- DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía crítica para el siglo XXI*, España, Desclée de Brouwer, 2001.

- ENGELS, Federico, "Introducción" en *Marx, Karl, La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1973.
- ENGELS, Federico, *Carta José Bloch en Königsberg*, Londres, 22 de septiembre de 1890 en C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas, en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, Tomo III.
- ESCAMILLA, Jaime, *El concepto del derecho en el joven Marx*, México, Arisa/ UAM-A, 1991.
- ESPINOZA, Raymundo. "Discurso crítico y derecho moderno", *REDHES, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, México, FDUASLP/DFDUS/DDUAA/CEDHA/ECICH, Año IV, num. 7. enero-junio 2012, pp. 169-189.
- ESPINOZA, Raymundo. "Marxismo y derecho: algunas referencias esenciales de la literatura en castellano" en *REDHES, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, México, FDUASLP/DFDUS/DDUAA/CEDHA/ECICH, año V, núm. 10. julio-diciembre 2013, pp. 177-198.
- FERNÁNDEZ, Eusebio, *Marxismo, democracia y derechos humanos*. México, Fontamara, 2012.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina, *Justicia Autónoma Zapatista, Zona selva tzeltal*, México, Estampa, 2014.
- FORNET-BETANCOURT, *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Monterrey, UANL/ Plaza y Valdés, 2001.
- GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México, Adolfo Sánchez Vázquez y Esteban Echeverría*, México, FCE/UNAM, 2007.
- GARCÍA RAMÍREZ, José Carlos, "Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América latina", *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 11, julio-diciembre 2009, pp. 253-285.
- Gobierno autónomo I, Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La libertad según I@s zapatistas, s.l.e., p. 22.*

- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "Causas de la rebelión en Chiapas (1994)" en González Casanova, Pablo (Antol.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, México, CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009, p. 265-292.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, "Validez del derecho indígena en el derecho nacional" en Carbonell, Miguel y Pérez Portilla, Karla (coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, UNAM-IIJ, 2002, pp. 37-50
- GUEVARA DE LA SERNA, Ernesto, "Guerra de guerrillas. Un método" en Löwy, Michael, *La historia del marxismo en América Latina*, Santiago, LOM Ediciones, 2007, pp. 292-303.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas. 7a. Ed.*, España, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.
- HINKELAMERT, Frantz y Mora Jiménez, Henry, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, 4ta. ed., Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, 2ª. ed., trad. de Sánchez Sarto, Manuel, México, FCE, 1980.
- KANT, Immanuel, *Teoría y praxis*, trad. de Correas, Carlos, España, Leviatán, Colección Filosofía y ciencias sociales, 2013.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- LÖWY, Michael, "Marx, un siglo después.", *El Rodaballo. Revista de cultura y política*, Buenos Aires, año 1, núm. 1, noviembre 1994, pp. 3-17.
- LÖWY, Michael. *La historia del marxismo en América Latina*, Santiago, LOM Ediciones, 2007.
- LOYO, Engracia, "La difusión del marxismo y la educación socialista en México 1930-1940" en Hernández Chávez, Alicia y Miño Grijalva, Manuel (coords.), *Cincuenta años de historia en México*, México, El Colegio de México, 1993, pp. 165-181.

- MARX, Karl y F. ENGELS. “La Ideología alemana” en *Obras escogidas*. Moscú. Progreso, 1968, Tomo I, 37-38.
- MARX, Karl y F. Engels. “Manifiesto del Partido Comunista” en *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1968, Tomo I.
- MARX, Karl, Tesis sobre Feuerbach, En:<http://www.ehu.eus/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>, Consultado: 17 de febrero de 2017.
- MARX, Karl, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho de Hegel*” en Hegel, G. W.F., *Filosofía del derecho*, 5ª. ed., trad de Mendoza de Montero, Angélica, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, pp. 7-22.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, “La Ideología alemana” en *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1968, Tomo I, pp. 37-38.
- MARX, Karl, “Crítica al programa de Gotha” en *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1980, Tomo III.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, México, FCE, 1975.
- MASSINI, Carlos I., “Derechos humanos desde la perspectiva marxista. Consideraciones críticas”, *Persona y Derecho*, España, núm. 14, 1986, p. 141- 157.
- MELGARITO ROCHA, Alma Guadalupe, *Crítica jurídica como análisis del discurso. Enfoque semiológico de la reforma de 2001 del artículo segundo de la Constitución Política en materia indígena*, Tesis para obtener el grado de maestra en derecho, México, UNAM, 2002
- MELGARITO ROCHA, Alma Guadalupe, *Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis crítico-semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*, México, UNAM/CEIICH, 2013.
- MÉNDEZ ALVARADO, María de Jesús, *México: Mujeres insurgentes de los años 70. Género y lucha armada*, Tesis para obtener el grado en doctora en ciencia política. México, FCPyS, UNAM, 2016.

- MILLÁN MONCAYO, Márgara, "Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los Márgenes?", *Andamios*, México, vol 8, núm. 17, 2011, pp. 11-36.
- OSORIO, Jaime, "Método y epistemología en Marx", *Crítica de la economía vulgar. Reproducción del capital y dependencia*, Miguel Ángel Porrúa-UAZ, México, 2004, pp. 11-31.
- PETRAS, James *et. al.*, *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, trad. de Diego Palacios Cerezales, España, Akal, 2000.
- RECASÉNS SICHES, Luis, "Filosofía del derecho en México en el siglo XX" en *LXXV Años de evolución jurídica en el mundo*, México, UNAM, vol. VI, 1979 p. 72, En: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/865/3.pdf>, Consultado: 17 de febrero de 2017.
- ROMERO ESCALANTE, Víctor Fernando, "Pashukanis y su recepción en México" en *Verinotio. Revista on-line de filosofía e ciéncias humanas*, núm 19, año X, abril 2015, p. 126-132.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*. México. Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Itaca. 2013.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, Tesis doctoral, Getafe, Universidad Carlos III, 2011.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, "Los acuerdos de San Andrés: hacia una descolonización del derecho", *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, Argentina, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades. núm. 4, diciembre 2013, pp. 81-101.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro y González Ulloa, Pablo, *Los pueblos indígenas en el discurso de los derechos humanos*, San Luis Potosí/Aguascalientes, UASLP-CENEJUS, 2010.
- SÁNCHÉZ RUBIO, David, *Filosofía, Derecho y liberación en América Latina*, España, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1999.

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2ª. Ed. México, SIGLO XXI, 2003.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, *Cuadernos políticos*, México, núm. 12, abr-jun, 1977, pp. 64-68.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “Pashukanis, teórico marxista del derecho” en Pashukanis, E.B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, trad. de Castro, Carlos, México, Grijalbo, 1976.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Alfonso, *Ética y política*, México, FCE, 2007
- SANTIAGO MONZALVO, Alejandro, “La vitalidad del marxismo para la comprensión de la cultura normativa del pueblo hñañhú” en Correas, Óscar y Wolkmer, Antonio Carlos, *Crítica jurídica na América Latina*, Aguascalientes / Florianópolis, MISPAT, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, pp. 596-613.
- SALDAÑA, Javier, *Derecho natural. Tradición, falacia naturalista y derechos humanos*, México, UNAM-IIJ, 2012.
- TAPIA ARGÜELLO, Sergio Martín, “El doble papel de los derechos humanos”, *Conocimiento y Cultura Jurídica*, Monterrey, año 1, núm 9, 2011, págs, 185-202.
- VALQUI CACHI, Camilo y Pastor Bazán, Cutberto, *Corrientes filosóficas del derecho. Una crítica antisistémica para el siglo XXI*, Cajamarca, Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo, 2009.
- VARGAS LOZANO, Gabriel, “Los sentidos de la filosofía de la praxis” en Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 1995, pp. 267-282.
- VÁZQUEZ, Rodolfo y LUJAMBIO, José María (Comps.), *Filosofía del derecho contemporánea en México. Testimonios y perspectivas*. IIJ-UNAM / ITAM / Fontamara, 2002.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, “Filosofía del derecho en Latinoamérica”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, núm. 35, 2012.

VERAZA URTUZUÁSTEGUI, Jorge, "Crítica del estado y sustancia de lo político. Marx. 1843", *Revista Crítica Jurídica*, México, núm, 17, agosto 2000, pp. 177-192.

WOLKMER, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, trad. de Jesús Antonio de la Torre Rangel, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009.

YARZA, Iñaki, "Sobre la praxis aristotélica", *Anuario filosófico*, Navarra, vol. 19, núm. 1, 1986, pp. 135-153.

CIBERGRAFÍA

A todas las ONG de México: el futuro al que aspiramos (20 de febrero de 1994)

En: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1994/02/20/a-todas-las-ong-de-mexico-el-futuro-al-que-aspiramos/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Carta de Marcos sobre la paz que algunos piden. (13 de enero de 1994), En: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1994/01/13/sobre-la-paz/>, Consultado: 17 de mayo de 2016.

Carta a Adolfo Gilly: ¿Porqué botaron el materialismo histórico al bote de la basura? (22 de octubre de 1994) En: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1994/10/22/carta-a-adolfo-gilly-porque-botaron-el-materialismo-historico-al-bote-de-la-basura/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Carta al Arzobispo de Jalapa (25 de junio de 1995), En: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1995/06/25/al-arzobispo-de-jalapa-nuestras-demandas-no-son-solo-materiales-se-refieren-sobre-todo-al-respeto-a-los-derechos-de-todo-ser-humano/>, Consultado: 17 de febrero 2017.

Carta primera (completa) del SCI Marcos a Don Luis Villoro. Las 4 partes del texto Apuntes sobre las guerras, inicio del intercambio epistolar sobre Ética y Política. Enero-Febrero de 2011, En: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx>

/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primer-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/, Consultado: 17 de febrero de 2017.

CCRI-CG retira a la comisión jurídica de la CONAC-LN el papel de representante legal del EZLN (2 de noviembre de 1994) En: *<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/11/02/ccri-cg-retira-a-la-comision-juridica-de-la-conac-ln-el-papel-de-representante-legal-del-ezln/>*, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Comunicado del CCRI-CG EZLN del 21 de Octubre de 1995, En: *<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/21/de-nuevo-lo-repetimos-no-descansaremos-hasta-lograr-que-los-indigenas-y-los-mexicanos-todos-recuperemos-nuestro-derecho-a-vivir-con-dignidad/>*, 17 de febrero de 2017.

Compendio de información que presentan la Coalición de Organizaciones de la Sociedad Civil al Grupo de Trabajo sobre Empresas y Derechos Humanos de la ONU publicado el 29 de Agosto de 2016, *http://www.greenpeace.org/mexico/Global/mexico/Docs/2016/Informe_Mx_Empresas_DDHH.pdf*, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Desalojan por la fuerza a zapatistas de municipio de Ocosingo En: *<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/08/05/pobladores-de-chilon-desalojan-por-la-fuerza-a-zapatistas-de-municipio-de-ocosingo-4618.html>*, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Decreto por el que se declara de interés público el establecimiento de la zona de protección forestal de la cuenca del río Tulijah, así como de la reserva integral de la Biósfera Montes Azules, en el área comprendida dentro de los límites que se indican, En: *https://simec.conanp.gob.mx/pdf_decretos/172_decreto.pdf*, Consultado: 25 de marzo de 2016.

Declaraciones de la Selva Lacandona, En: *<http://palabra.ezln.org.mx/>*, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Leer un video, Segunda parte, Dos Fallas. (21 de Agosto de 2004), En:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas/> Consultado: 17 de febrero de 2017.

Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, por la que se crea la Comisión de Concordia y Pacificación, En:
<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=408&cat=6>, Consultado: 23 de marzo de 2016.

Leyes Revolucionarias: Instrucciones para Jefes y Oficiales del EZLN, Ley Revolucionaria de Mujeres, Ley de Impuestos de Guerra, Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas, Ley Agraria Revolucionaria, Ley Revolucionaria de Mujeres, Ley de Reforma Urbana, Ley del Trabajo, Ley de Industria y Comercio, Ley de Seguridad Social, Ley de Justicia e Himno Zapatista. En:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/1993/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Michael Löwy: No hay contradicción entre defender la democracia y luchar contra las políticas neoliberales del gobierno, En:
<http://sociologiaandreflexion.blogspot.mx/2016/07/michael-lowy-no-hay-contradiccion-entre.html>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

Quintana, Víctor, “El círculo vicioso del Tratado de Libre Comercio para América del Norte. La amarga experiencia mexicana en el agro”, En:
<https://www.rebellion.org/hemeroteca/sociales/030607quintana.htm>., Consultado: 17 de febrero de 2017

Sitio web del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria:
<http://derechoshumanos.org.mx/?p=271>, Consultado: 17 de febrero de 2017

Sitio web del Centro Prodh: http://www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=12&lang=es, Consultado: 17 de febrero de 2017

Sitio web del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas:
http://www.frayba.org.mx/sobre_nosotros.php, Consultado: 17 de febrero de 2017

Sitio web del Centro Fray Matías de Córdoba: <http://cdhfraymatias.org/fray5r/quienes-somos/antecedentes/>, Consultado: 17 de febrero de 2017

Sitio web del Centro Fray Julián Garcés: <http://www.centrofrayjuliangarces.org.mx/nosotros.php> Consultado:17 de febrero de 2017

Subcomandante Insurgente Marcos, “Leer un video. Segunda parte. Dos Fallas, [://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas/), Consultado:17 de febrero de 2017.

Subcomandante Insurgente Marcos: sobre la Segunda declaración de la Selva Lacandona (21 de junio de 1994), En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/21/subcomandante-marcos-sobre-la-segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, Consultado:17 de febrero de 2017.

Solicitud de observadores de derechos humanos (28 de Septiembre de 1994), En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/09/29/solicitud-de-observadores-de-derechos-humanos/>, Consultado: 17 de febrero de 2017.

