



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

APUNTES CRÍTICOS AL CONCEPTO LIBERAL DE CIUDADANÍA.
FUNDAMENTACIÓN PARA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA
ALEJANDRO KARIN PEDRAZA RAMOS

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. ROSSANA CASSIGOLI SALAMON
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MIEMBROS COMITÉ:
DR. FERNANDO VIZCAÍNO GUERRA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

DR. JOSÉ GANDARILLA SALGADO
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y
HUMANIDADES

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL 2016



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.

*"No somos nada sobre esta tierra, a menos que seamos,
en primer lugar, esclavos de una causa, la causa de los pueblos,
la causa de la justicia y la libertad"*
Franz Fanon

*A esos pequeños e increíbles seres
Leonardo y Jimena*

*A todos y todas los que luchan día a día
A todos y todas los sin rostro, lxs sin voz
A lxs que hablan sin ser escuchadxs
A lxs que caminan sin ser vistxs
A lxs sin tierra, a lxs sin derechos
A lxs que son, crean y se crean día a día en resistencia
A todos y todas los otrxs, a nosotrxs
A lxs nadie
Que con toda su potencia creadora de vida
Van creando derecho y sembrando dignidad*

AGRADECIMIENTOS

A la elaboración de este trabajo han contribuido de una u otra manera muchas personas, y si bien no puedo mencionarlas a tod@s, si hay algún@s a los que no puedo dejar de nombrar.

Agradezco todo el apoyo brindado por la Dra. Rossana Cassigoli que acompaño constante y comprometidamente la elaboración de este trabajo. Al Dr. Fernando Vizcaíno y al Dr. José Gandarilla por todos sus consejos y atenciones. A la Dra. Matilde Luna por el constante seguimiento a las reformulaciones del trabajo. Al Dr. Mario Magallón por ser un gran Profesor que confía en sus alumnos, los alienta y acompaña.

Gracias a mis padres Delia y José y a mi hermana Iveth por toda su confianza y cariño. A Leonardo y Jimena, esos pequeños que me han dado tanto cariño y alegrías.

Imposible no nombrar a Pancho, Beto, Homero, Alfonso, Rafa, Abraham, Raquel, Robert, Gaby, Less, Pepe, Moni, Oscar, Ceci, Michel, Vania, Ramiro, Kika, Juan, Lucio, Victoria, Jorge, con quienes también he formado familia y quienes han soportado este proceso; a mi querido Carlos que se nos adelanto en este camino de incesantes luchas llamado vida, y a Emiliano que acaba de llegar.

Agradezco a la Dra. Ana Luisa Guerrero quien me enseñó mucho de lo que se y me alentó siempre. A los miembros del seminario de investigación "Los fundamentos de los derechos humanos y la ciudadanía en América Latina: hacia un gobierno ético-político intercultural", de donde surgieron originalmente las ideas y planteamientos aquí vertidos.

A mis compañeras de posgrado Violeta y Tere; así como a Memo, por el ánimo mutuo durante estos años de estudio. A los defensores de derechos humanos por su valor y dignidad, y por seguir luchando por la justicia.

Agradezco con especial cariño a Daniela por ser mi compañera de vida, mi amiga, mi confidente, mi mayor apoyo en los momentos del locura y estrés; en fin, por estar siempre.

Por último, agradezco al CONACyT por financiar este trabajo con una beca de manutención durante todos mis estudios.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Ciudadanía y Derechos humanos: el “derecho a tener derechos”	17
Capítulo I. El desarrollo histórico del concepto de ciudadanía	35
1.- La capacidad, el deber y la virtud ciudadanas.....	41
2.- “El tiempo de los derechos”	46
3.- La consagración del ciudadano y la construcción de la sociedad de iguales	56
4. Ciudadanía social desde T. H. Marshall.....	73
5. Ciudadanía y diversidad cultural.....	81
Capítulo II. La Paradoja Ciudadana	95
1.- La paradoja democrática desde Chantal Mouffe	101
2.- La paradoja política/policial desde Jacques Rancière	106
3.- La Paradoja representación/regulación desde Etienne Balibar	117
4.- Crítica a la ciudadanía.....	127
Capítulo III. La ciudadanía Indígena en México	139
1.- La construcción del racismo de estado	146
2.- El indigenismo de la época colonial.....	150
3.- El Indigenismo liberal post-independentista	155
4.- El indigenismo Institucionalizado post-revolucionario.....	173
5.- Eugenesia e Indigenismo. Un apunte al racismo de estado.....	198
Capítulo IV. Derechos humanos y pueblos indígenas	205
1.- Entre la universalidad y el uso ideológico del concepto de derechos humanos	214
2.- El fundamento de la vida digna desde la filosofía de la liberación.....	229
3.- Los Acuerdos de San Andrés, entre la “regulación” y la “participación”	238
4.- El derecho de autonomía de los pueblos. Referente para la construcción del Estado multinacional	249
Reflexiones Finales	275
Bibliografía	291

INTRODUCCIÓN

Esta tesis pretende explorar el concepto de ciudadanía y contrastarlo con las exigencias de derechos los Pueblos Indígenas en México. Para lograr este objetivo será necesario referirse también a los derechos humanos, que el debate hace coincidir con la ciudadanía, en tanto en ambos conceptos tienen por motor la lucha por el *derecho a tener derechos*.

En el primer capítulo, la revisión del concepto de ciudadanía contemporáneo de corte liberal permite observar, que la igualdad jurídica que se declara para todos los miembros de la sociedad está lejos de alcanzarse. En este trabajo se explorarán genealógicamente los mecanismos a través de los cuales el derecho ha sido un instrumento de dominación y exclusión. La búsqueda de la sociedad de iguales también da cuenta de que la lucha por la ciudadanía, ha sido la lucha por la igualdad, por el reconocimiento y por derechos.

En el segundo capítulo, expondré lo que he llamado la paradoja ciudadana, que denuncia como es que el desarrollo del liberalismo pretende eliminar el sentido de lo político de la política institucionalizada. Con la promesa de que el derecho funcionará como condición de posibilidad para la consecución y desarrollo de los ideales de vida digna de cada cual en lo privado, se promueve como innecesaria la participación política pública. Al limitar el poder del ciudadano para enunciar el contenido de sus exigencias de derechos, se privilegia la idea del derecho como regulación en demerito de la emancipación y su vínculo con la autonomía. La inclusión – exclusión de los sujetos políticos y sus demandas, lo es también del disfrute de derechos.

Dicha igualdad utiliza mecanismos para negar la diferencia, tales como el racismo de Estado, que mediante el indigenismo institucionalizada a pretendido regular la vida de los pueblos indígenas en México a fin de asimilarlos a la llamada sociedad mexicana.

En el capítulo tercero se hace un recuento histórico de los mecanismos jurídicos y el reconocimiento de derechos a partir de los cuales han sido tratados los pobladores indígenas en México desde la conquista hasta inicios del Siglo XXI. Todo ello a fin de evidenciar como el derecho ha sido un instrumento de dominación y exclusión al negarles derechos y el reconocimiento de la subjetividad política, a pesar de –o gracias a- los proyectos asimilacionistas del indigenismo institucionalizado. Lo cual, afirmamos, tiene por explicación de fondo al racismo de Estado.

El cuarto capítulo explica como el desarrollo de la ciudadanía esta estrechamente imbricado con las exigencias sociales. Lo que da lugar al siguiente supuesto: la constitución del sujeto político mismo está en la experiencia que origina una exigencia de derechos para desarrollar un proyecto político. Se toman como ejemplo los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, que revelan las demandas concretas de derechos de los Pueblos Indígenas constituidos como sujeto político. El reconocimiento de dichos acuerdos y de los derechos humanos de los pueblos indígenas a nivel internacional, harán posible la ciudadanía intercultural. En la cual se reconozca a dichos colectivos como sujetos de derechos (y creadores de derecho), con el reconocimiento explícito de su “derecho a tener derechos”.

Antes de pasar al contenido extenso de la investigación es necesario hacer algunas precisiones respecto al contexto que sirve de guía a nuestro análisis sobre la ciudadanía, tales como la importancia actual del problema, las dimensiones del concepto, y los argumentos centrales de toda la investigación. También expondré la relación entre el

concepto de ciudadanía y derechos humanos -muchas veces obviada-, en virtud de la lucha por el “derecho a tener derechos”.

El tema de la ciudadanía en los países liberal-democráticos reaparece en la escena de las ciencias sociales en las últimas décadas. Lo cual se anuncia como consecuencia desprendida de un acto providencial, o del fin de la historia anunciado por Francis Fukuyama¹, sobre el presupuesto del triunfo del liberalismo y el agotamiento de los proyectos políticos alternativos. Sin embargo, podemos apuntar una serie de elementos que, dejando de lado generalizaciones teleológicas sobre la historia, explican por qué el concepto mismo de ciudadanía está puesto en tela de juicio nuevamente. En primer lugar, al afirmar la supuesta falta de proyectos políticos en conflicto, supone la supremacía y unicidad de la política en un régimen democrático bajo los principios normativos del liberalismo económico y político, otorgándole el lugar del sujeto político al ciudadano que gestiona las posibilidades de la política desde las opciones institucionales.

Retomando la distinción de Bolívar Echeverría (2012), respecto a lo político en la política, tenemos que lo político es:

la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, ahí donde se encuentra en una situación límite... (Echeverría: 77-78)

Esta diferencia, muy clara durante las revoluciones o en épocas de guerra, también se manifiesta en lo cotidiano de la vida colectiva, pues promueve el replanteamiento y la

¹ Francis Fukuyama publica en 1992 un libro llamado: *El fin de la Historia y el último hombre (The End of History and the Last Man)*, en el que teniendo como trasfondo la dialéctica hegeliana, y como referencia la caída del muro de Berlín y el consecuente resquebrajamiento del socialismo real declara el fin de las ideologías teniendo como triunfador al liberalismo económico y político, por la falta de proyectos políticos en conflicto. Y como tarea su implementación global. Aunque más tarde en su libro: *State-Building: Governance and World Order in the 21st century*. Cornell University Press, 2004, reconocerá que los proyectos políticos alternativos no están agotados, y que incluso el triunfo del liberalismo como política rectora de los regímenes mundiales no ha logrado imponerse en países en vías de desarrollo, por el desconocimiento de las necesidades y particularidades culturales de dichas sociedades.

refundación de la sociedad. Lo político representa la esencia de la vida humana, en tanto es pensada como vida en sociedad orientada por un proyecto de mundo posible, e incide permanentemente en la realidad al determinar las normas que con las cual se regula lo social. Lo político está en constante cambio y re-ajuste entre las múltiples opciones de lo posible. Por otro lado, la “*politica* pura, constituida por el conjunto de actividades propias de la *clase política*, centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que sociedad exclusivamente política” (Echeverría, 2012: 79-80).

Al poner énfasis en la *politica* se corre el riesgo de demeritar lo *político*. Suponer que el ejercicio de la política es independiente de lo político limita las posibilidades del sujeto para incidir en la realidad común y en la vida social. Esto origina una serie de problemas, entre los cuales podemos destacar: 1.- La crisis de legitimidad que sufren en los estados contemporáneos, a propósito del desgaste de los proyectos estatales², ya sea porque a) se han reconocido como insuficientes para dar respuesta a las exigencias sociales producto de proyectos políticos, o b) porque el proyecto homogeneizante desde un ideal de lo uni-nacional no se ha podido imponer, ante lo que aparecen los reclamos de los excluidos. 2.- Se que pone en entre dicho la representación democrática, al privilegiar las iniciativas propuestas por los partidos políticos institucionalizados.

² Para Alain Badiou esto viene acompañado por el mismo fracaso del socialismo real, como proyecto universalista de mundo. El desconsuelo y la muerte del socialismo, al mismo tiempo, se acompaña de la declaración de supremacía del proyecto liberad-democrático, que más que apertura democrática se pone en práctica en la administración de lo ya dado: la política como gestión. Sin embargo, para Badiou, de lo que se trata es de que el proyecto político, en lugar de limitarse a gestionar lo ya dado, tenga apertura a la posibilidad del arribo de los proyectos emancipatorios por venir.

Aquí adquiere centralidad la figura del *ciudadano*, pues al definirse como sujeto político, es el único que puede acceder a la práctica política y a la producción de realidad³ en la sociedad, es por tanto el vehículo encargado de comunicar lo político y la política. Sin embargo, como ya pudimos prefigurar, si la acción ciudadana se limita al ámbito de la política, el sujeto político se aliena en gestor, en demérito de la producción de subjetividad, que solo puede ser resultado de los recambios que los proyectos políticos pueden dar a través de los movimientos sociales y sus exigencias de derechos.

Por ello, más allá de la posibilidad (o imposibilidad) de sufragar efectivamente, la cuestión democrática debe asumirse como posibilidad de creación y modificación de los proyectos políticos. La ciudadanía debe entenderse como la dialéctica entre el concepto y la acción que le da sentido, en tanto disfrute de derechos. Las propuestas en conflicto en la escena de la política no son, y no pueden ser, las únicas opciones de lo político con pretensiones de realidad y de construcción de mundos posibles, protegidos por un marco institucional. Se requiere de la participación de los sujetos políticos *constituidos* y *constituyéndose* como ciudadanos. Por ello la cuestión democrática debe pensarse en torno a la creación de condiciones de posibilidad para que los sujetos puedan promover proyectos políticos, entendido como igualdad y disfrute de derechos en el acceso al poder; es decir, como democratización (de Sousa, 2004, 2005).

Se trata no de delimitar el campo de acción, sino de apuntar las condiciones de posibilidad para la acción del ciudadano en tanto sujeto político. O dicho de otra manera, se trata de evaluar que derechos reconocidos institucionalmente son efectivamente

³ En tanto que, como apunta Hugo Zemelman, “la realidad es el producto de las prácticas de los sujetos”(Zemelman, 2011: 181) a su vez que, “plantear un concepto de realidad implica asumir la constitución del sujeto”(Zemelman, 2011: 183)

condiciones de posibilidad para la realización de los proyectos de vida con forma de los sujetos políticos ejerciendo su condición ciudadana.

Esta investigación hará un recorrido conceptual del concepto de ciudadanía para prefigurar los límites a los que enfrenta la acción ciudadana en su búsqueda de derechos; también analizará los problemas interculturales producto de las exigencias de los Pueblos Indígenas. Que exigiría la delimitación, adecuación o transformación de la noción misma de ciudadanía.

Para acercarnos al concepto de la ciudadanía, de manera esquemática, podemos articular el problema principalmente sobre tres ejes o dimensiones⁴. La primera, refiere a la posesión de derechos y la atribución de deberes en una sociedad determinada, a saber, la ciudadanía entendida como *estatuto legal (status)*. Son ciudadanos quienes disfrutan de derechos. En este sentido, nuestras sociedades tienden a construir ciudadanos de primera y segunda categoría entre quienes tienen la plena atribución de derechos y obligaciones, y quienes se ven limitados en ese disfrute (o sólo les corresponden obligaciones). La exclusión social, en suma, constituye la antítesis de esta dimensión o forma de ciudadanía. La segunda dimensión está determinada por la *pertenencia a una comunidad (política)* determinada. En tercer lugar, se entiende la ciudadanía como la posibilidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad; esto es, la ciudadanía como *participación*.

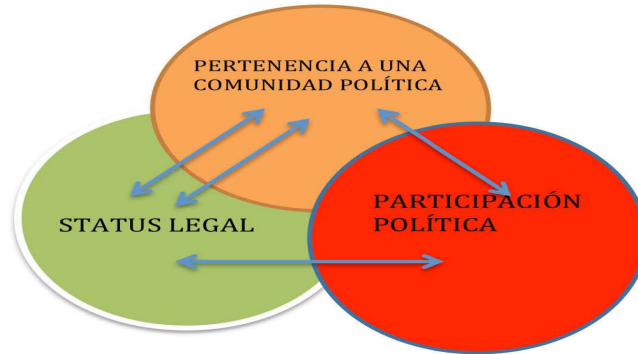
El elemento de participación política de la ciudadanía, que es la parte aplicable y visible de la ciudadanía⁵, vinculada directamente al ejercicio de los derechos políticos

⁴ Ésta delimitación sobre tres ejes (o dimensiones) la sintetizamos de la propuesta de análisis presentada por José Martínez de Pisón y Andrés García Inda (2003: pp. 11-17)

⁵ De ahí que la ciudadanía se entienda fundamentalmente como ciudadanía política.

mediante el sufragio. Sin embargo no se trata de identificar los índices de participación ciudadana dentro de las posibilidades que la institucionalidad política ofrece.

EJES PRINCIPALES DE LA CIUDADANÍA



Los tres ejes principales de la ciudadanía establecen una relación interdependiente entre ellos. Sin embargo, el elemento de la **“participación política”** requiere de la **“pertenencia a una comunidad política”** reconocida con **“status legal”** que especifique y garantice sus derechos, potestades y prerrogativas.

Por otro lado, hay una relación más cercana y de auto-implicación entre el elemento de “pertenencia a una comunidad política” y el “status legal”, pues sólo se otorga “status legal” a quien se le reconoce con “pertenencia a una comunidad política”; el “status legal” es el reconocimiento de “pertenencia” mismo.

*Esquema de elaboración Propia.

Este trabajo parte de la cuestión filosófica de la ciudadanía, es decir, pregunta por el fundamento mismo de la relación entre ciudadanía y acción política para la producción de “vida con forma” o “forma de vida”.

La “forma de vida” es la metáfora que se utiliza en este trabajo para evidenciar que la vida debe ser vivida en torno a valoraciones y sentidos producidos social y culturalmente. Por lo que, como apunta Giorgio Agamben (2014, 1998), la vida está estrechamente ligada a la regulación que se le impone, a fin de que el cumplimiento de la norma posibilita la vida con forma. Lo que a su vez muestra el hecho de que vida y derecho se encuentran estrechamente relacionados, en tanto el segundo condiciona la realización de la primera. De ahí que conceptos como derechos humanos asuman como objetivo promover derechos que den lugar a normas que permitan la vida digna. Por lo que vida con forma y

vida digna se traslapan cuando hay condiciones de posibilidad, o derechos, para su realización.

A la “vida con forma”, en tanto realización como vida digna, se opone como contradicción y límite de imposibilidad de la vida (al) borde (de perderse); metáfora extraída de la analogía y síntesis de las siguientes ideas: En un breve texto de Enrique Dussel a propósito de las “Border patrol”, el autor ilustra a grandes rasgos como es que inmigrantes, por su “estar fuera de la ley” en el “borde” de la ilegalidad, se convierten en nuevas figuras de la exterioridad equiparables a enemigos públicos. Lo cual recuerda a la figura del *Homo Sacer* que Giorgio Agamben identifica como característica de nuestras sociedades contemporáneas, en tanto que su imposibilidad de acceder a un status de protección jurídica los enfrenta a un estado de indefensión o sacralidad-sacrificialidad. Dada su condición de excluido e indeseable, se posibilita el exceso en el que puede ser aniquilado por cualquiera sin recibir castigo alguno. Pero el sujeto, en su permanencia en la vida, al encontrarse al “borde” no puede acceder, mantener y desarrollar su vida en sentido pleno, como vida valiosa, a saber, como “forma de vida”. Es decir, entre la distinción presentada por Agamben (recuperando aquella re-funcionalización de la división aristotélica, propuesta por Foucault (1978, 2000)), que distingue entre *bios* (vida puramente biológica) y *zoe* (vida valiosa o con forma); la ilegalidad y falta de disfrute de derechos transmuta al ciudadano del nivel de la *zoe* al del *bios*.

En ésta investigación no se pregunta sobre aquello que constituye a la ciudadanía desde la institucionalidad que define a la política, sino sobre el fundamento que hace posible el paso a la acción teniendo como punto de partida un proyecto de lo político y su consecuente producción de subjetividad política. Intentaremos prefigurar los límites (dado

que los límites siempre son movibles) de la ciudadanía, para comprender los excesos a los que es sometido el ciudadano de los pueblos indígenas en la sociedad mexicana.

El análisis va al supuesto o condición de posibilidad de la ciudadanía, es decir, se revisa el elemento normativo y su fundamento. Y aunque se toma como punto de partida el canon de la ciudadanía liberal, se omitirá indagar que tanto el mexicano se ajusta a dicho modelo de ciudadano. Ya que esto supondría dar por hecho el elemento formal, para evaluar el elemento sustancial de la ciudadanía. Siendo que el análisis debería ser al revés e ir al supuesto -o condición de posibilidad-, revisar el elemento normativo y su fundamento; para identificar que tanto lo formal de la ciudadanía se ajusta a la exigencia sustantiva.

La subjetividad política, que se reconoce como intersubjetividad, se constituye en torno a una interpelación de derechos en torno a un proyecto común, lo que establece la “pertenencia a una comunidad política”. Este paso de conformación de comunidad del proyecto político, establece una relación particular que aparece en dos formas diferentes. Por un lado, el sujeto político se equipara con el ciudadano. Su pertenencia a la comunidad, que le reconoce cierto cúmulo de derechos, mediante el “status jurídico”, le confiere poderes y potestades, dentro de las cuales se debe inscribir su “participación política”. Por otro lado, en el afuera de la política establecida, los proyectos políticos que exceden el “status jurídico” son irrealizables. Además de las situaciones en las que los derechos no se ejercen efectivamente, se precarizan o se niegan, originando en la esfera pública figuras de la exclusión exigiendo derechos, libertades, poderes y prerrogativas desde la negatividad de sus vulneraciones (Dussel, 1998). Es entonces que, *el elemento jurídico se vuelve central en la medida en que se identifica con la legitimidad, con lo que subordina la acción política a la acción legal*. La exigencia de derechos (ejercicio asertivo del derecho) mediante la

práctica política/práxis rompe con lo pasivo del sólo reconocimiento jurídico de los mismos que obvia su garantía y disfrute (disfrute directo y objetivo de derechos).

Los proyectos políticos que interpelan al orden establecido son consientes de su función unificadora de la comunidad, también de que requieren un cúmulo de derechos que no solo exceden a los derechos políticos sino que también los posibilitan. La acción ciudadana en búsqueda del ejercicio de un derecho demuestra que para completar un proyecto de vida con forma le son necesarios todos sus derechos. Es decir, la lucha por los derechos es también una pugna por el empoderamiento; esto lleva consigo la posibilidad de concreción de los proyectos políticos. De ahí su cercanía con la lucha por los derechos humanos, que establecen una dinámica entre lo legalmente reconocido y lo éticamente exigible a partir de las necesidades sociales existentes para la persecución y consecución de la vida digna. A su vez que evidencian la interdependencia de derechos, donde el disfrute efectivo de un derecho depende, y es condición de posibilidad, del disfrute de todo el cúmulo de derechos exigidos.

Lo que nos da el siguiente presupuesto: el sujeto político capaz de incidir en la producción de la realidad común, accediendo plenamente a la membresía ciudadana mediante el disfrute de derechos reconocidos por el status legal, es aquel que aparece como sujeto pertinente para producir, validar y reproducir un cúmulo de conocimientos, razones y creencias compartidos intersubjetivamente por una comunidad e institucionalizados como valores políticos y sociales. Esto muestra que el problema de fondo tenga un fuerte elemento ético, al equiparar al sujeto político (perteneciente a una comunidad política) con el ciudadano (sujeto con status jurídico y capacidad de participación política). Por ello la exclusión del ejercicio ciudadano en México se nutre de políticas de racismo de estado.

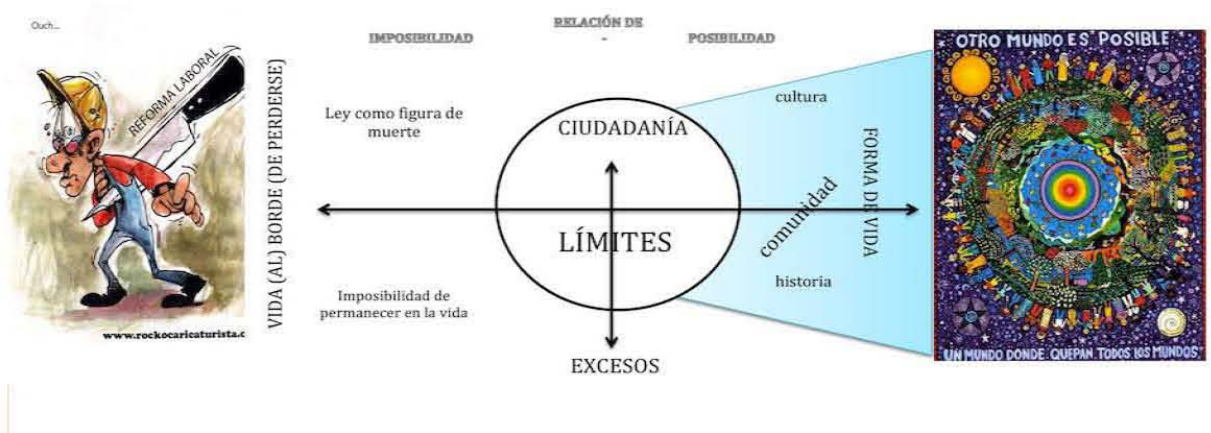
En cuanto a la ciudadanía a favor de los Pueblos indígenas, se proponen dos preguntas centrales: *¿qué condiciones de posibilidad, entendidos como derechos, requiere el sujeto político, para constituirse como ciudadano? Y ¿qué excesos y límites enfrenta la ciudadanía a la vida humana?*

Para dar respuesta a estas preguntas se tendrán que resolver las siguientes cuestiones: ¿qué define a la ciudadanía como concepto? ¿cuáles son sus límites y excesos? ¿quién, o mejor dicho, por qué se logra ser ciudadano? ¿en qué factores y mecanismos gira la posibilidad y la imposibilidad de la pertenencia plena a una sociedad? Y la más importante: ¿qué derechos y qué reconocimiento formal es imprescindible para que el sujeto pueda acceder a la “vida con forma” de manera efectiva, rompiendo con las limitaciones que enfrentan su vida (al) borde (de perderse)?

Exceso y límite nos permitirán definir el problema de la ciudadanía, en torno a la posibilidad-imposibilidad de la vida humana, atravesada por dos límites que dibujan los bordes de la misma en sociedad, al interior la “forma de vida”, y por fuera, la “vida (al) borde (de perderse)”. La ciudadanía pone los elementos formales e institucionales dentro de los cuales se inscribe la posibilidad e imposibilidad misma de la vida en sociedad, puesto que mediante las normas y el derecho aparece la dialéctica regulación/emancipación social.

Los límites prefiguran el *Umbral* que, de ser excedido, aniquila tanto a la ciudadanía como a la vida misma; o en el mejor de los casos orillan al sujeto a un estado de indefensión jurídica para mantener su vida en los cánones de la vida digna, valiosa, con forma. Es decir, se crea un binomio en el que el límite de la posibilidad de la vida, manifestado en su multiplicidad como “Formas de vida”, se enfrenta a amenazas que orillan a la vida al límite de imposibilidad o “Vida (al) borde (de perderse). Los límites de la vida en su exceso dan lugar a la aporía de la ciudadanía.

El límite sólo se entiende en referencia a caos extremos. Definir, y analizar la ciudadanía a través de los excesos que la atraviesan nos permite prefigurar los límites del concepto. El exceso pone en evidencia su inaplicabilidad, mientras que el límite trae a cuenta las posibilidades-imposibilidades de la aplicación de la ciudadanía.



El exceso no delimita el tema, lo sobrepasa, escapa a la esfera que pretende contenerlo. El límite muestra en que consisten -o donde aparecen- los bordes excedidos. La ciudadanía establece límites de posibilidad internos: su status legal determina la capacidad de los miembros para incidir sobre un proyecto político de una comunidad. Donde la forma de vida, es precisamente el desarrollo del proyecto político común en tanto desarrollo de la vida con historia y cultura, por lo que se supone vida digna, que vale la pena ser vivida. Mientras que por fuera, la condición ciudadana, al quedar excedida por las exigencias políticas (y los reclamos de derechos de los sujetos), establece condiciones de imposibilidad y de permanencia en la vida. Leyes que al no proteger las condiciones mínimas de la vida valiosa, la orillan al borde de perderse. En su imposibilidad y su forma sin contenido, la ley aparece como figura de muerte. El exceso presenta lo *Otro*, el exterior, la exclusión, lo ajeno, la vida otra.

La pregunta por las condiciones que dan lugar a la constitución del sujeto político, que ha de materializar al ciudadano, es de carácter ético-político al preguntar por los principios normativos que han de regular las relaciones intersubjetivas dando lugar a relaciones de respeto, paz y justicia. La crítica del fundamento de dicha relación requiere de una reflexión propia de la filosofía política.

Argumentos de aproximación a los límites de la ciudadanía:

1.- La condición ciudadana es un reconocimiento formal otorgado por la meta-estructura que regula un país, en la medida que reconoce y garantiza derechos y prerrogativas y posibilita que se contribuya a la reproducción de la realidad común mediante el ejercicio de lo político. El derecho, que protege y administra valores sociales institucionalizados, es entonces, una condición formal que posibilita la experiencia política común.

2.- Detrás de la noción de ciudadanía hay un conjunto de valores que delimitan un ideal de humanidad, cuya manifestación en la realidad se especifica en la “vida con forma”. Sin embargo no se trata de privilegiar un ideal de vida valiosa y de humanidad en detrimento de otras, pues, estas nociones, se encuentran estrechamente ligadas a otras como: historia común, identidad, proyecto común, cultura, instituciones sobre lo bueno y lo legal.

3.- El sujeto político capaz de incidir en la producción de la realidad común, accediendo plenamente a la membresía ciudadana, es aquel que aparece como sujeto pertinente para producir, validar y reproducir un cúmulo de conocimientos, razones y creencias compartidos intersubjetivamente por una comunidad e institucionalizados como

valores políticos y sociales. Haciendo que el problema de fondo, que equipararía sujeto político y ciudadano, sea de carácter ético/político.

4.- La vida, que ha puesto en evidencia su vulnerabilidad y permanente riesgo de perderse, requiere de un cúmulo de protecciones formales, que protegiendo valores sociales, permitan el desarrollo y la permanencia de proyectos de vida, de humanidad, o, vidas con forma. La falta de protección de un valor constitutivo de lo humanamente digno enfrenta a dicho valor a la imposibilidad de permanecer en la existencia; más aún, enfrenta a los sujetos que los experimentan a la imposibilidad de permanecer en la existencia, orillando su vida al borde de perderse. La falta de protección, mediante derechos que abonan a los ideales de vida digna, originan inexistencia de las formas de vida.

5.- El acceso a los derechos que protegen la condición ciudadana dependen de un disfrute efectivo que se reconoce y garantiza a aquellos sujetos competentes para participar en la reproducción de un valor público. De tal manera que se establece un límite dentro del cual los competentes adquieren un estatus de ciudadanía plena, mientras que las exigencias de los no-competentes exceden dicho reconocimiento. Lo que establece una división entre ciudadanos plenos con derechos y beneficios y ciudadanos marginados o con derechos precarizados y sufriendo los costos sociales. Ejemplo paradigmático de esta situación son los pobladores indígenas que representan al sujeto más marginado y excluido en nuestro País. Poniendo énfasis en el proyecto de inclusión ciudadana indigenista, en su vertiente institucional, que va de 1948 a la fecha.

6.- El acceso, garantía y disfrute de un derecho, constituye una condición de posibilidad para la construcción de un proyecto político y de una “vida con forma”. Por lo que la ciudadanía entendida como garantía de acceso a un cúmulo de derechos, significa

empoderamiento de medios, o condiciones de posibilidad, para la realización de un proyecto de realidad común.

7.- El acceso al disfrute de un derecho, al no ser por sí mismo un hecho objetivo, coloca a los movimientos sociales que interpelan por un reconocimiento más amplio y mayor de derechos, en un afuera de la legalidad. Lo que da lugar a la paradoja de la ciudadanía: *La ciudadanía es exigida mediante un acto de constitución del sujeto político que escapa a la legalidad, cuando su condición de disfrute de derechos no es efectiva*. Esto nos sitúa en la oposición originaria entre lo político y la política⁶; en la cual ante el consenso surge el conflicto, y ante la igualdad la diferencia. El acto ciudadano es entonces, producto de la necesidad de evidenciar la relación entre opuestos y dar lugar a una relación dialéctica el ciudadano y su doble (el sujeto político).

-El ciudadano busca el derecho apelando al ejercicio de la legalidad establecida, mientras que el sujeto político busca que la legalidad se ajuste al derecho-

Para verificar estas hipótesis es necesario dividir la investigación en dos bloques. Donde el primero, corresponderá a una evaluación propia de la filosofía política guiada por el método genealógico que identificara los principales límites y excesos de la ciudadanía teniendo como sujeto de análisis a los Pueblos Indígenas. En el segundo, partir de identificar los límites del concepto y los principales excesos que ha sometido a la vida la ciudadanía en México, se proponen elementos para la reconstitución de la ciudadanía. Recuperando el sentido moral de los derechos humanos, se propone un cúmulo de principios éticos que contribuyan a fundamentar derechos humanos interculturales; éstos últimos transita del deber ser de la filosofía a la prescripción sobre la organización jurídico-

⁶ Desarrollada por Bolívar Echeverría (2012), Chantal Mouffe (2011, 1999), Hannah Arendt (1997), Jacques Rancière (2007), Carl Schmitt (2005), entre otros.

institucional propia de las Ciencias Sociales. Es decir, la apuesta es por un cúmulo de derechos (status jurídico) que reconozca al sujeto político que habitan México y le permitan el desarrollo y permanencia de la vida con forma; ello, en oposición a la vida al borde (de perderse), dará lugar a una ciudadanía intercultural garantizada por un Estado plurinacional.

Analizar la ciudadanía mediante el modelo genealógico permitirá comprender los límites, excesos, posibilidades, y carencias de la ciudadanía en sociedades sometidas a condiciones coloniales de poder como la mexicana; es decir, principalmente se hará un diagnóstico de la ciudadanía. Recordemos que según la definición, hecha por Michael Foucault:

el proyecto genealógico no es un empirismo [...]. Se trata en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anti ciencias. [...] se trata de una insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra (Foucault, 2000: 22).

Lo cual no quiere decir que no se origine un conocimiento científico, pues aunque se trata de negar los supuestos métodos científicistas vinculados a la objetividad, que pretendería mostrar el objeto de conocimiento en su estado puro, objetivo y verdadero; este método, nos aclara Carlos Juan Núñez, “intenta mostrar las rupturas, lo fortuito que llegó a ser un conocimiento, los efectos de poder, intereses a los que responde y la pretensión de dominio de un saber o de una práctica” (Núñez, 2011: 55-56). Y cómo es que a través de un discurso que se pretende verdadero, se establecen relaciones de poder y de dominación, del mismo modo que pretenden la producción de sujetos con ciertas características. Lo que hace necesario la re-interpretación de los mismos presupuestos paradigmáticos del concepto.

De lo que se trata es de hacer un análisis crítico de los elementos que están en juego del concepto de ciudadanía, en tanto mecanismo de regulación de la vida. Es primordial partir de lo que comúnmente se entiende por ciudadanía, su definición y sus implicaciones, para desvelar los factores ocultos que operan realmente. Poner a la luz los límites identificados a partir de los excesos.

De este modo, la primera parte de este trabajo explora el núcleo teórico de la ciudadanía liberal, para prefigurar los límites a los que la ciudadanía enfrenta a la vida. La segunda parte trata sobre la ciudadanía excedida en México y se exponen los mecanismos principales con los cuales se ha regulado la vida de los pobladores indígenas a través del Indigenismo como mecanismo biopolítico producto del racismo de Estado.

Ciudadanía y Derechos humanos: el “derecho a tener derechos”

A través de la Historia de las Ideas se explica cómo funciona y se ha ampliado el concepto ciudadanía contemporáneo, en su pretensión de igualdad a partir de la declaración de la natural e inalienable libertad de los individuos, que da fundamento al liberalismo, que aparece en todo su esplendor en la Declaración de Derechos de Virginia (1776) y la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), y que para el caso de México, tiene como referencia ineludible la Constitución de Cadíz (1812). Es decir, en su permanente relación con los derechos humanos.

Los elementos comunes, aunque en diferentes intensidades, en las nociones históricas de la ciudadanía son: la condición de capacidad, deber (y obediencia) y virtud. Siguiendo una historiografía cuyo centro es el derecho a la rebeldía, en la época contemporánea, es que la condición ciudadana vira a favor de la noción de derecho e

impone límites al ejercicio del poder del Estado. Se especifica en la defensa de las libertades y la igualdad de todos los ciudadanos, anteponiendo el derecho al deber.

Según nos sugiere Étienne Balibar (2013b), “Después del sujeto viene el ciudadano”. Cuyo advenimiento tiene una fecha de origen precisa y una ideología que lo fundamenta, a saber: la revolución Francesa y el liberalismo político, respectivamente. Lo relevante de dicha sustitución es dar cuenta, más de la ideología a partir de la cual se entiende la noción ciudadana que de la consumación histórica de un sujeto político. Según nos explica dicho autor, no es que en la realidad se sustituyera la figura del súbdito definido por los deberes hacia la autoridad, que caracterizaba a las sociedades previas a las revoluciones liberales del siglo XVIII y XIX, por el ciudadano libre revestido de poderes con el cual se definió al sujeto de la política contemporánea. Ideológicamente, lo relevante es que con la Revolución francesa se dejó de hablar de súbditos para hablar de ciudadanos. Suponiendo el uso discursivo de la palabra ciudadano que apelaba a un sujeto recubierto de derechos y a una autoridad limitada, todo ello gracias un Principio de Legalidad. Se hizo coincidir la figura del Derecho con la de Ley, pues su sola enunciación de ésta última se supone garantía formal del primero. A lo que hay que agregar la afirmación que equipara derechos ciudadanos con derechos de humanidad.

Dicho proceso histórico dio origen a la lógica del *estado de derecho* constitucional que se sirve de lo jurídico para delimitar derechos y deberes de los miembros de la comunidad. Haciendo que la finalidad del Estado sea la de garantizar los derechos de los ciudadanos.

El *ciudadano sujeto*, a saber, el súbdito reconocido como sujeto político que da paso al ciudadano contemporáneo, hace aparecer la antinomia entre ciudadanía y democracia; es decir, la antinomia entre reconocimiento y participación. Que, a su vez, supone la oposición

entre regulación y emancipación. Dicho uso discursivo a su vez dio paso a un nuevo lenguaje de corte kantiano, donde el ciudadano se equiparaba al sujeto autónomo. Por lo que la confusión originaria está en virtud de que se afirma un sujeto autónomo con derechos antes que deberes, que sirven de freno al uso arbitrario del poder y la violencia por parte de la autoridad; pero al mismo tiempo se le limita su capacidad de participar activamente en la delimitación política del destino común de su comunidad política. Frente al derecho como poder, aparece la limitante de la autoridad como deber: la emancipación es limitada por la regulación.

A lo largo de la presente investigación aclararemos cómo el motor de la ciudadanía ha sido la lucha por la igual-libertad para todos los sujetos miembros de la comunidad política; observaremos que su genealogía ha tenido dos engranes principales: 1.- la lucha por la igual-libertad para todos, es decir, la lucha por los derechos humanos; 2.- reconocimiento del hecho concreto de que la igual-libertad debe incluir el reconocimiento de la diversidad para concretar su objetivo de garantizar derechos universales. Sin embargo es importante hacer algunas precisiones respecto a la relación entre ciudadanía y derechos humanos que damos por evidente, teniendo como punto central el “derecho a tener derechos”.

Al finalizar la segunda guerra mundial, la idea de unos derechos humanos que fueran promovidos y garantizados para todos los seres humanos que habitaban la tierra, teniendo por finalidad el respeto de la dignidad de todos los seres humanos, mediante derechos iguales e inalienables, cuya aspiración más elevada del hombre, gira en torno al

advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad⁷, no podía ser menos que prometedora.

Si bien la idea de un cúmulo de derechos y libertades universales no es creada en dicho momento histórico, para autores como Norberto Bobbio (1991) es hasta la época de la post guerra que existen condiciones globales para dar paso al “tiempo de los derechos”. En 1961 Bobbio afirmaría su ya clásica sentencia referente a que “El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico sino político” (Bobbio, 1991: 61). Que si bien reformulará en posteriores trabajos, aceptando que además de problema político si se trata de asumir el problema de “filosofía de la historia” subyacente al concepto, es necesario hacer algunas precisiones que de una u otra manera siguen vigentes hasta ahora.

En primer lugar, Bobbio no desconoce la necesidad de fundamentar un concepto que pretende imponer derechos considerados universales, solo que considera que dados los problemas mundiales es necesario priorizar la defensa de derechos que protejan la dignidad de la persona, frente a la imposibilidad de encontrar un único fundamento. La crítica al fundamento único tiene como trasfondo el debate entre iusnaturalismo y iuspositivismo, entre los cuales el autor aboga por el segundo. En ambas teorías es la razón el instrumento de la ley, debe aclararse que para el iusnaturalismo la fuente del derecho es la ley natural, identificable en gran medida a la ley divina; mientras que para el iuspositivismo, la razón misma es fuente y fundamento de la ley humana, creada por los humanos mediante un acto

⁷ Este objetivo queda enunciado en el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, en los siguientes términos: ...Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias... LA ASAMBLEA GENERAL proclama la presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse.

voluntario y requiere necesariamente *ser* especificada en leyes. Entre uno y otro, la diferencia más importante es que el iusnaturalismo supone que hay derechos inherentes al ser humano anteriores al Estado y a su delimitación escrita a la hora de constituir a la sociedad (dígase estados modernos); mientras que para el iuspositivismo lo verdaderamente relevante para dar lugar al acto jurídico es el reconocimiento que de un derecho se hace mediante una normativa escrita. De ahí que se equipare el derecho protegido con el instrumento primero de su enunciación que se supone garantía del mismo, a saber, la norma y la ley⁸.

Si bien en la actualidad el debate es por demás importante, es difícil afirmar solo uno de los supuestos. Ya que, sin apelar a un fundamento divino, actualmente se reconoce que hay derechos que dependen de la condición de humanidad, más allá del acto positivo de su reconocimiento y defensa; es decir, el debate parece que ha sido superado para dar paso a un fundamento ético e histórico que da sentido a los derechos que se defienden y exigen desde cada sociedad.

Para el mismo Bobbio es importante reconocer la historicidad del concepto de derechos humanos, que le permite afirmar que “no existen derechos fundamentales por su propia naturaleza. Aquello que parece fundamental en una época histórica y en una civilización determinada, no es fundamental en otra época y en otra cultura” (Bobbio, 1991: 57). Lo cual nos llama a reconocer que los derechos humanos tienen múltiples y

⁸ Para autores como Hans Kelsen a favor del derecho positivo, la descalificación primera al iusnaturalismo tiene su razón de ser en el supuesto de que: “La doctrina del derecho natural es una “metafísica del derecho”, mientras que el positivismo jurídico sólo admite un saber del derecho cuyo objeto es el derecho positivo, esto es, el derecho creado mediante actos de voluntad de los hombres, mediante la legislación y la costumbre” (Kelsen, 183). Lo que da muestra de su estrecha relación con el liberalismo político, ya que igual que él, quiere romper con la autoridad fundamentara en un orden orgánico y jerárquico, que provendría de la tradición pensada como imposición, lo importante no es lo que se asume, sino lo que a partir del uso autónomo de la razón se construye; es por tanto, se supone derecho racional y razonable, puesto que es producto de la razón. Lo que imprime al derecho su pretensión de cientificidad.

heterogéneos fundamentos, así como pretensiones muy diversas dependientes de quien los exige. La intención de no defender un fundamento último e indiscutible de los derechos humanos, da paso a la posibilidad de apelar a múltiples fundamentos posibles. Por otro lado, si bien no delega la tarea por la construcción del fundamento, que requiere la convergencia de diferentes ciencias sociales e históricas, llama a la urgencia de la defensa de los derechos a fin de hacer efectiva su realización.

El desarrollo de las ideas que fundamentan el concepto de derechos humanos son cercanas a las mismas que apuestan por la ampliación de la ciudadanía mediante la inclusión de mayores derechos de igualdad. Para Bobbio, dada la urgencia de hacer valer los derechos humanos, se puede tomar como fundamento de partida el hecho histórico de que las declaraciones de derechos humanos y los documentos que especifican su contenido, han sido consensuados por un buen número de países de manera libre y autónoma. Lo cual constituye un consenso intersubjetivo que puede ser probado factualmente. A partir de ese mismo hecho concreto es que afirma que si bien es necesario fundamentar y explicar el sentido y finalidad de los derechos humanos, lo realmente importante es obligar a los Estados a hacerlos efectivos para sus ciudadanos, pero también para todos los seres humanos. Por lo que es posible afirmar que la preocupación de Bobbio era entonces referente a la necesidad de crear mecanismo y garantías para hacer efectivo el “derecho a tener derechos” de toda la humanidad, reconocido por la comunidad internacional en los derechos humanos.

El “derecho a tener derechos” fue puesto en el debate teórico político contemporáneo por Hannah Arendt, quien preocupada por el desprecio que hacia la vida humana tenían los totalitarismo, mediante la tipificación de humanos como “seres superfluos”, denuncia el hecho concreto en el que millones de seres humanos fueron

dejados <<sin Estado>>, negándoles el derecho a “tener derechos”. Lo que nos remite de manera inmediata a la restricción de los derechos de ciudadanía, directamente vinculados al goce de la nacionalidad, también extiende su limitación a los derechos humanos. Puesto que, históricamente hay una estrecha relación entre la ciudadanía y derechos humanos, al negar la responsabilidad estatal frente a la primera se desconocen también los segundos. La misma Arendt afirma que “algo más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de ciudadanía, está en juego cuando la membresía a una comunidad en la que uno nació no es ya una cosa dada y no pertenecer no ya no es una cuestión de elección “ (Arendt, 1968: 177; citado en Benhabib, 2005: 46). Frente a lo cual, según nuestra autora, solo tomamos conciencia cuando es negado el derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada. De tal modo que el primer acercamiento al “*derecho a tener derechos*” está en virtud del reclamo por el reconocimiento del derecho de todo ser humano a pertenecer a una comunidad” (Benhabib, 2005: 47).

La importancia de pertenecer a una comunidad política en este punto no refiere a poseer una identidad, sino, fundamentalmente, a sufrir una exclusión, en el sentido de que al negar el reconocimiento del derecho de pertenencia, se permite, por tanto, negar también el sentido de humanidad que subyace al sujeto al que se le niega dicho status jurídico. De ahí que, apelando a la sub-humanidad, salvajismo, barbarie o atraso de los *Otros*, históricamente se han negado derechos que han permitido al poder político haciendo uso del derecho cosificar a los seres humanos a fin de dominarlos, explotarlos o asesinarlos. Un brutal ejemplo de ello, lo encontraremos en el debate sobre la humanidad y posesión de alma que se dio en la conquista española sobre América Latina, que tenía por finalidad establecer los criterios de dominación y explotación de los habitantes de dichos territorios.

Si bien en los modernos Estados-nación se pretendió crear un orden jurídico que hiciera efectivo el imperio del derecho para todos los ciudadanos en términos de igualdad, también ha dado lugar a la creación de figuras jurídicas de la exclusión tales como la de *refugiado, persona sin Estado, persona desplazada o minoría*. Siendo éste último, el de minoría, referida al hecho de que una mayoría política declara que un grupo no pertenece al pueblo supuestamente homogéneo, el que ha servido como criterio de las políticas asimilacionistas indígenas en México.

Por lo que “el derecho a tener derechos” tiene su primera enunciación de la siguiente manera “el derecho de todo individuo a pertenecer a la humanidad, debería ser garantizado por la humanidad misma” (Arendt, 1968: 297; citado en Benhabib, 2005: 49), como apunta la misma Arendt, aunque no es del todo seguro que esto sea posible es importante afirmarlo como un ideal regulativo. Sin embargo, la importancia radica en que tener derecho es pertenecer a una comunidad y en última instancia a la humanidad. Los derechos de ciudadanía, de fondo suponen el derecho a ser reconocido como parte de una comunidad política concreta así como de una comunidad humana en general. Significa a su vez recibir un tipo especial de reconocimiento y aceptación social, que si bien tiene como finalidad la garantía efectiva de derechos, parte del reconocimiento mismo del valor moral de la persona en tanto tal, perteneciente a una comunidad humana frente a la cual existen obligaciones jurídicas.

En la frase el “derecho a tener derechos”, el uso del primer término derecho esta vinculado a la exigencia a la humanidad en cuanto tal y reclama reconocer la membresía de pertenencia de un sujeto a un grupo humano. Dicho uso del término, evoca un imperativo moral. Exige tratar a todos los seres humanos como personas miembros de un grupo humano y a quienes corresponde protección por parte del mismo. Remite a un derecho

moral a la membresía, compatible con el derecho jurídico a la membresía; el uso del segundo término derecho, supone al primero. De tal manera que “tener un derecho, cuando ya se es miembro de una comunidad política y legal organizada, significa que <<tengo derecho de hacer y no hacer A y tú tienes la obligación de no impedirme hacer o no hacer A>>” (Benhabib, 2005: 50).

Como se puede apreciar, la frase “derecho a tener derechos” se puede dividir en dos partes, que originan diferentes tipos de obligaciones frente a la apelación de garantía de un derecho; siendo que el primero de ellos es una exigencia moral universalizable en tanto que refiere a la humanidad en su conjunto, mientras que la segunda, refiere al uso jurídico-civil del término e interpela al Estado a su reconocimiento. Este último uso del término derecho “sugiere una relación triangular entre la persona a la quien corresponden los derechos, otros para quienes esta obligación crea un deber y la protección de estos derechos y su imposición a través de algún órgano legal establecido, por lo general el Estado y su aparato” (Benhabib, 2005: 51).

La exigencia moral que apela a la humanidad en su conjunto, solo puede verse concretada en el establecimiento de obligaciones jurídicas, e instrumentos para el ejercicio y garantía del derecho exigido en un orden jurídico concreto. El derecho humano global se concreta cuando se crea su garantía jurídica en lo local. La exigencia jurídico-civil queda directamente enfocada al establecimiento de criterios jurídicos para la realización de los derechos frente a los cuales se interpela el derecho a gozar de ellos. Mientras que la exigencia moral queda indeterminada, pues no exige la creación de instrumentos jurídicos; sin embargo su exigencia es importante en la medida en que queda dirigida a toda la humanidad a la que se le exige “el deber de reconocerse mutuamente como miembros, como individuos protegidos por las autoridades político-legales y que deben ser tratados

como personas habilitadas para disfrutar de derechos” (Benhabib, 2005: 51). La exigencia no es solo referida a que *yo* y *nosotros* podamos disfrutar del ejercicio de un derecho humano, sino a la exigencia de que los *Otros*, puedan acceder a ellos, lo cual queda establecido como responsabilidad de la humanidad en su conjunto.

La conexión directa que hay entre la exigencia moral y la legal, se vincula directamente al goce de la ciudadanía, en la medida en que “el derecho de humanidad nos autoriza a convertirnos en miembros de la sociedad civil de tal modo que nos corresponden derechos jurídico-civiles” (Benhabib, 2005: 52). El reconocimiento moral de pertenencia a una comunidad posibilita y le da fuerza al reconocimiento jurídico de poderes, libertades y prerrogativas sociales reconocidas en derechos.

La finalidad de apelar a un derecho moral global que de sentido y posibilite el derecho jurídico concreto, para Arendt tenía por finalidad principalmente dos cosas: 1.- El reconocimiento moral de la humanidad y dignidad de todos los seres humanos entendida como salvaguarda contra cualquier forma de autoritarismo. 2.- Evidenciar como un concepto como el derechos humanos, por definición global o universalizable, requiere del plano jurídico concreto para ser realizable, en la que la pertenencia a la humanidad es traducida a un plano cívico mediante la ciudadanía. Lo cual significa que no nacemos iguales, pero si logramos la igualdad a partir de nuestras decisiones de garantizarnos mutuamente derechos iguales, de ahí la importancia de que la exigencia jurídica positiva se complemente con la interpelación moral. “La libertad y la igualdad de los hombres no son un dato de hecho, sino un ideal a perseguir; no una existencia, sino un valor; no un ser, sino un deber” (Bobbio, 1991: 67).

Es importante destacar que Arendt, consiente de las limitaciones del Estado-nacional para hacer efectiva la garantía de derechos a toda la humanidad, no apuesta por un

gobierno global: pues aunque los Estados crean permanentemente regímenes de exclusión, solo ellos pueden hacer efectivo el disfrute de derechos. Aunque sí debe existir un recurso efectivo para que los sujetos exijan y hagan valer sus derechos, apelando a la comunidad internacional, cuando no hay “voluntad ni capacidad de los Estados para hacerlo”. De ahí que Sheyla Benhabib sintetice que “mientras para Arendt, de últimas, la ciudadanía era la principal garantía de protección de los derechos humanos del individuo, el desafío por delante es desarrollar un régimen internacional que separe el derecho a tener derechos de la condición nacional del individuo” (Benhabib, 2005: 58).

En esta misma lógica, aunque sin referir a Hannah Arendt ni a Sheyla Benhabib, ni mucho menos refiriendo explícitamente al “derechos tener derechos”, podemos referir a algunos de los supuestos mas relevantes de la postura del paradigmático constitucionalista, Luigi Ferrajoli (2010, 2001), que promoviera el concepto de *garantismo*, incluido como criterio regulador en constituciones como la mexicana, referente a la necesidad de hacer efectiva la garantía de derechos a toda la humanidad independientemente del lugar o Estado en el cual se encuentren. Para este autor hay una necesidad de re-definir el concepto no de derechos humanos, sino el de derechos fundamentales, que serían el correlato de los primeros dentro del orden constitucional en el cual son justiciables y tienen fuerza jurídica para ser exigidos por los ciudadanos y las personas.

Para este autor, lo primero que hay que tener en cuenta para dilucidar el problema de hacer efectivos un cúmulo de derechos fundamentales por igual a todos los seres humanos, es que hay dos tipos de derechos subjetivos dan lugar a los derechos de ciudadanía que dependen del status de ciudadanía y a los derechos de personalidad corresponden a todos los seres humanos en cuanto individuos o personas. De tal manera

que el universalismo de los derechos fundamentales en términos de igualdad, hasta ahora conseguido, ha sido posible solo al quedar instituidos como derechos de la persona.

Es importante aclarar que Ferrajoli modifica la comprensión que tradicionalmente se hace de los derechos; su propuesta incluye cuatro categorías⁹: los derechos civiles, los derechos políticos, los derechos de libertad y los derechos sociales. Divididos a su vez en dos parejas. La primera pareja -derechos civiles y políticos- forma la clase de los derechos-poderes o derechos de autonomía, en la esfera privada y pública respectivamente. La segunda pareja –derechos de libertad y derechos sociales- forman la clase de los derechos expectativas, tanto negativas como positivas. De este modo:

los derechos-poder o de autonomía, tanto civiles como políticos, son derechos formales o instrumentales, en cuanto permiten fundar y legitimar las formas. [...] los derechos-expectativa, tanto de libertad como sociales, son en cambio derechos sustanciales o finales, ya que permiten vincular y legitimar el contenido o la sustancia (el qué) de las decisiones, y por tanto fundan una dimensión de la democracia que bien podemos llamar sustancial (Ferrajoli, 2010: 104).

El mismo Ferrajoli indica que los ordenamientos jurídicos modernos suelen vincular los derechos políticos a los derechos de ciudadanía y los derechos civiles a los derechos de la persona, aunque nada impide que los derechos civiles se restrinjan a los ciudadanos o que los derechos políticos se amplíen a los no ciudadanos residentes. Sin embargo, es necesario transformar la garantía de los derechos fundamentales a todas las personas, a fin de eliminar las distinciones de status, que dan privilegios a los ciudadanos.

Limitar el reconocimiento de todos los derechos fundamentales a los ciudadanos limita la legitimidad de la lucha por los derechos y por la democracia. En el contexto actual,

⁹ En este punto el autor critica la división hecha por T. H. Marshall (2005), que es la que ha trascendido históricamente, e identifica a los “derechos de ciudadanía” en tres categorías: “derechos civiles”, “derechos políticos” y “derechos sociales”. Cuya interdependencia permite la realización plena de la ciudadanía contemporánea.

frente a fenómenos como las migraciones y los conflictos étnicos, para Ferrajoli, es necesario reconocer que:

La ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros países representa el último privilegio de status, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada universalidad de la igualdad de los derechos fundamentales. Y que contradice no sólo el universalismo de los derechos tal como han sido recogidos por las constituciones estatales ... también el de los derechos mismos tal como fueron sancionados por la Declaración universal de los derechos del hombre de 1948 (Ferrajoli, 2010: 117)

La cita previa da constancia de la exigencia a los actuales Estados modernos a fin de hacer efectiva la garantía de los derechos humanos mediante derechos fundamentales a todas las personas y trascender la noción de ciudadanía comprendida como status de privilegio y exclusividad. Solo así se puede pretender alcanzar la tan ansiada igualdad y universalidad de derechos. Es importante aclarar que para Ferrajoli, los “derechos fundamentales son todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados de status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar” (Ferrajoli, 2010: 47). También se trata de “derechos indisponibles, inalienables, inviolables, intransigibles, personalísimos” (Ferrajoli, 2010: 47). Aunque no hay que olvidar que si bien se empeña en afirmar que su definición es puramente teórica, formal o estructural, la hace desde los presupuestos dogmáticos del liberalismo político, aunque los trasciende en algunos puntos.

El ejemplo paradigmático que según Ferrajoli nos ayudaría a definir los derechos fundamentales de los que no lo son, al ser un derecho patrimonial, es el derecho de propiedad. El derecho de propiedad no sería fundamental ya que “al igual que los demás derechos patrimoniales, la propiedad es por naturaleza disponible, es decir, alienable, negociable, transferible” (Ferrajoli, 2005). El ejemplo es importante, porque si bien se hace

una importante crítica al concepto de derecho de propiedad del liberalismo político clásico, está se hace en virtud de la disponibilidad de la propiedad y de la evidente imposibilidad del disfrute efectivo del derecho a la propiedad externa en nuestras sociedades contemporáneas, dejando intacta la noción de propiedad de sí mismo o autonomía.

Ferrajoli reconoce como derechos fundamentales aquellos derechos de humanidad especificados en los derechos civiles, los derechos políticos, los derechos de libertad y los derechos sociales; olvidando los derechos de los pueblos indígenas, los derechos a la paz y al desarrollo. Por lo que cabría preguntar, solo por poner un ejemplo, ¿para los Pueblos Indígenas la noción de territorio o propiedad de la tierra es alienable?... dado que, para culturas como la Wixárika, además de constituir un referente de exigencias políticas en tanto condición de permanencia y desarrollo de las condiciones básicas de sobre-vivencia en una comunidad de vida, es indisponible e inalienable en tanto sagrada; lo que también sugiere preguntar si la cuestión misma de la propiedad disponible, transferible y negociable no depende de una ideología particular. Aunque es importante no confundir propiedad individual de la tierra con propiedad colectiva del territorio.

Ahora bien, que nuestro estado de derecho tenga una fuerte fuente doctrinal proveniente del Liberalismo-democrático no es por sí mismo cuestionable; lo es cuando se impone ideológica y violentamente ante otros sistemas de derechos provenientes de otro sistema político-normativo. En ello radica el problema del pluralismo jurídico (que pretende hacer convivir diversos sistemas jurídicos eficaces en un Estado), frente a un sistema que se pretende único en tanto científico, y se impone hegemónicamente.

Sin embargo la propuesta de Ferrajoli es importante en la medida en que al exigir superar la noción de ciudadanía como estatus excluyente, no quiere eliminarla, sino potenciar su exigencia de igualdad en derechos para todas las personas. Hacer que los

derechos políticos sean derechos de todas las personas y no solo de los ciudadanos, equivale a hacer de los derechos de ciudadanía también derechos de las personas, es decir, de todos los seres humanos.

Para hacer efectiva una “verdadera democracia¹⁰” es necesario tomar en serio los derechos fundamentales. Sin embargo, como bien apunta nuestro autor, “Los derechos fundamentales, como enseña la experiencia, no caen nunca del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos” (Ferrajoli, 2010: 117).

Lo cual nos remite nuevamente a la sentencia de Norberto Bobbio (1991), referente a la importancia de hacer valer los derechos humanos, lo que para Ferrajoli significaría traducirlos en derechos fundamentales al interior de los Estados, con la finalidad de que éstos se vean obligados a hacerlos efectivos mediante la creación de instrumentos e instituciones que los garanticen. La lucha por igualdad es por tanto la lucha por la ciudadanía con derechos plenos para todas las personas, es a su vez la exigencia a los Estados de las garantías para la realización de los derechos fundamentales, pero lo más importante es que es la lucha por el “derecho a tener derechos”, es decir, la lucha por el reconocimiento. Y si bien la exigencia es por hacer efectivos los derechos humanos a todas las personas, también se exige “la creación de una nueva y más alta jurisdicción, la sustitución de la de la garantía nacional por la internacional, cuando ésta sea insuficiente o falte sin más” (Bobbio, 1991:78). Solo de esta manera, uniendo los derechos de ciudadanía con los derechos humanos, se puede lograr el objetivo para el cual se crearon los modernos

¹⁰ “Los derechos fundamentales se configuran como otros tantos vínculos sustanciales impuestos a la democracia política: vínculos negativos, generados por los derechos de libertad que ninguna mayoría puede violar; vínculos positivos, generados por los derechos sociales que ninguna mayoría puede dejar de satisfacer (Ferrajoli, 2010: 23-24).

Estados, a saber, la garantía de los derechos humanos, en términos de igualdad, a fin de garantizar la libertad entendida como autonomía, tanto de personas como de colectivos, tanto de individuos como de pueblos indígenas.

Los límites de la ciudadanía aparecen por la falta de co-relato entre el concepto y el sujeto que la constituye; de tal manera que se manifiestan desde la institucionalidad de la ley que reconoce un limitado status jurídico a los sujetos que exigen sus derechos desde las condiciones que su comunidad política les impone. El límite se impone desde la ley al desconocer un derecho, o, en el más radical de los casos negando incluso "el derecho a tener derechos".

Y es precisamente frente a ésta imposibilidad (o falta de voluntad) del Estado de reconocer y garantizar mediante el status jurídico derechos a los sujetos que habitan nuestro país, que se hace evidente la paradoja del derecho enunciada por Jack Donnelly (1994). En tanto morales y subjetivos, son derechos inherentes e inalienables a los individuos que los poseen; es decir, no se otorgan por el Estado como en la propuesta iusnaturalista. Su fundamentación viene dada por la urgencia y necesidad de quien los exige como condiciones mínimas de sobre-vivencia y desarrollo de la vida digna en su interpelación al poder político. Para este autor dicha paradoja consiste en una situación donde la posesión real y efectiva de los derechos es "tener y no tener un derecho al mismo tiempo, donde tenerlo adquiere importancia principalmente cuando no se lo tiene" (Donnelly, 1994: 26), puesto que un derecho es más relevante precisamente cuando se carece de él, ya sea porque no está reconocido positivamente en el orden jurídico vinculante de un Estado o porque se ha vulnerado, limitado, restringido o negado el acceso a su disfrute.

A lo anterior habría que agregar otra limitante: los derechos humanos, que acompañan la pretensión universalista de la ciudadanía, como cúmulo de derechos iguales a

iguales individuos, tienen muchas veces limitado el reconocimiento por parte del Estado a derechos civiles, políticos y restringidos derechos sociales, económicos y culturales, y en casi nula medida los llamados derechos de solidaridad. Provocando que los derechos defendidos para todo humano sean disfrutados por un limitado número de ellos.

El derecho, en tanto condición de posibilidad para el desarrollo de la vida digna o vida con forma, requiere de la judicialización (protección del derecho mediante leyes (Domingo, 2009)) de los derechos humanos exigidos por los excluidos, reconocidos como derechos ciudadanos fundamentales. Mientras que el exceso aparece en el devenir mismo de la vida. Ésta, al desarrollarse, en su pretensión de vida valiosa y vida con forma, excede el reconocimiento formal, exige derechos y se sobrepone a la ley. Desde el afuera del status jurídico ciudadano aparece el reclamo de la vida desbordándose en su exceso.

Capítulo I

El desarrollo histórico del concepto de ciudadanía

En este primer capítulo haré una revisión del concepto de ciudadanía; categoría contemporánea de corte liberal, que permite observar que está lejos de alcanzarse la igualdad jurídica que se declara para todos los miembros de la sociedad. La exposición se enfocará en la evolución del concepto de ciudadanía, en relación a la construcción de la igualdad a través del reconocimiento de derechos. Al mismo tiempo exploraré genealógicamente los mecanismos a través de los cuales el derecho ha sido un instrumento de dominación y exclusión en las sociedades liberales democráticas contemporáneas.

Para tal fin uso usará el trabajo de Derek Heater (2007) referente al desarrollo histórico y mutación de la condición de ciudadanía. Para entender como dicha categoría se transformo de privilegio a derecho recuperaré el análisis del jurista Norberto Bobbio (1992, 1991, 1989) que aporta elementos para entender la importancia del derecho en la constitución del ciudadano contemporáneo, que me permite afirmar que *con el arribo de las libertades se inicia el tiempo de los derechos*. Recurriré a la fundamentación liberal proveniente del iusnaturalismo moderno y de la teoría del contrato social. Esta última teoría, entendida como contrato mutuo entre iguales y como cesión de poder al gobernante, cuyo objetivo es la construcción de un Estado de Derecho donde los ciudadanos puedan disfrutar de su libertad y autonomía.

Posteriormente, me sirvo del ya paradigmático análisis de Pierre Rosanvallon (2012, 1999), que muestra como el desarrollo de la igualdad formal característica de la ciudadanía

contemporánea consagra al sufragio, como expresión de la participación política, como rito de inclusión a la comunidad política. Sin embargo, limitar el reconocimiento ciudadano al ejercicio del sufragio, encubre desigualdades que obligan a re-pensar el supuesto de igual-libertad de la comunidad de iguales. Asimismo, desde distintos enfoques y en diferentes épocas, aunque refiriendo al proceso de reconocimiento y consagración de derechos provenientes de la tradición liberal de los derechos humanos, Hannah Arendt (2009), Norberto Bobbio (1989) e Immanuel Wallerstein (1989), muestran como el concepto de ciudadanía ha sido producto de la pugna histórica contra la exclusión. El análisis de los autores antes referidos también permite observar que la pugna por la igualdad ciudadana, con iguales derechos, tiene como trasfondo diferentes significados de la igualdad; que a su vez dan constancia del debate sobre la relación con el liberalismo y la democracia. En este debate, el multiculturalismo y el pluralismo, cuyo supuesto declarado es el “reconocimiento” de la diversidad cultural, al tratar a las diferentes culturas como minorías, encubren y justifican relaciones políticas de subordinación y exclusión.

Para el análisis antes anunciado me apoyaré de la reflexión filosófica de Javier Peña (2000), con el presupuesto de que la “participación política”, que lucha por la igualdad de derechos que deben ser reconocidos mediante el “status jurídico”, no solo evidencian la “pertenencia a la comunidad política”, sino que permiten al ciudadano desarrollar su vida con forma.

La primera aproximación al concepto de ciudadanía, que nos servirá como detonante, es la enunciada por el sociólogo mexicano Víctor Manuel Durand Ponte:

Ciudadanía: conjunto de derechos y obligaciones de los actores y del Estado, estos derechos y obligaciones son parte constitutiva de la sociedad, son el marco normativo e institucional que contribuye a la organización y reproducción tanto de los actores como de la sociedad (Durand, 2010: 23).

La definición antes presentada refiere que la ciudadanía contemporánea, en primer lugar, se inscribe dentro de un territorio delimitado por el Estado. En segundo lugar, el *status jurídico* delimita, mediante leyes que atribuyen derechos y responsabilidades, los poderes del ciudadano, así como su reconocimiento como parte plena de la comunidad. El marco jurídico y el estado de derecho son, entonces, normalizadores de la vida pública de los sujetos. En tercer lugar, el sistema jurídico se sustenta, a su vez, sobre la promoción de un ideal de humanidad, reproducida en sociedad. El problema de la ciudadanía es entonces el del reconocimiento de derechos a los sujetos capaces de decidir el destino de la comunidad política.

Como bien puntualiza el filósofo Javier Peña (2000), cuando nos referimos al término ciudadano, nos referimos a “la identidad política de los individuos, su identidad en el espacio público: al designarlos como ciudadanos, aludimos al modo en que tales sujetos están presentes en, y se relacionan con, sociedad en tanto que colectividad organizada políticamente. La ciudadanía es un modo de inserción en la sociedad política” (Peña, 2000: 23). Ciudadano es un sujeto político reconocido como perteneciente a una comunidad política, dotado de poderes institucionales; entendidos como libertades, derechos y prerrogativas, para transformar dicha comunidad.

Sujeto político y ciudadano no son lo mismo, la ciudadanía depende del reconocimiento formal que una comunidad política hace para otorgar a determinados individuos, la posibilidad de transformar, legal y legítimamente, su comunidad de vida desde lo público en el ejercicio de la política. El sujeto político es aquel personaje de lo político consciente de sus capacidades/incapacidades y poderes para transformar su entorno de vida; que le obliga exigir el acceso, ampliación y cambio de derechos, a sabiendas de que ello significa acceder a poderes para lograr sus fines. El sujeto político da paso al

ciudadano de la política cuando sus exigencias pasan a formar parte de los derechos reconocidos, lo cual no significa que la figura del sujeto político desaparezca, ya que siempre estará latente ante la desigualdad, la diferencia y la exclusión.

Siguiendo la propuesta teórica del sociólogo mexicano Sergio Tamayo (2010), identificamos que la *ciudadanía formal* que refiere al sentido jurídico, se reduce a la reglamentación constitucional y al equilibrio de derechos y obligaciones conferidos a individuos que se asumen como iguales ante la ley (Tamayo, 2010: 22). Mientras que la *ciudadanía sustantiva* sitúa al problema de la ciudadanía en relación a la desigualdad social, la distribución diferencial de poder en la comunidad, la distribución también diferencial de los recursos en sociedad y la evidencia de la heterogeneidad cultural. La ciudadanía sustantiva, por lo tanto, es una construcción social. Es resultado de la oposición, conflicto y lucha entre individuos y grupos por el acceso y control de los recursos (Tamayo, 2010: 22).

En este capítulo se hace un recorrido conceptual del concepto de ciudadanía a fin de evidenciar los límites de la idea de igualdad formal promovida por la ciudadanía contemporánea, en el desarrollo de la ciudadanía sustantiva. Para el antes dicho fin es importante poner atención a la justificación a partir de la cual se constituyen poderes, libertades, potestades y prerrogativas, a las cuales el sujeto político tiene acceso en tanto ciudadano, en la lucha por el “derechos a tener derechos”. Si bien el reconocimiento jurídico de derechos es la condición formal del ejercicio ciudadano, puede ser al mismo tiempo, límite al ejercicio sustantivo del mismo.

Como recuerda Javier Peña, el mismo concepto de ciudadanía tiene connotaciones más ricas que las puramente jurídicas:

Puesto que el término conserva aún algo de su aura revolucionaria, resume en cierto modo la aspiración a la plena e igual participación de hombres libres en un marco común de derechos y obligaciones, de condiciones de vida y de satisfacción de necesidades; y el modelo normativo de la ciudadanía sirve al mismo tiempo como punto de referencia crítico para examinar las tensiones y desequilibrios de hecho existentes en las sociedades democráticas modernas. Porque incorpora tanto la vieja insistencia liberal en los derechos de libertad como el énfasis de la izquierda en la emancipación a través de lo público (Peña, 2000: 15).

El análisis del desarrollo histórico del concepto permite deducir que la igualdad formal, en tanto imparcialidad, es insuficiente para la inclusión de las diferencias sociales reales; por lo que se ha dado paso a la equidad, en tanto igualdad compleja (Rawls, 2004, 2010; Barry, 1998). El reconocimiento de la diversidad y la diferencia ha tenido por finalidad garantizar derechos sociales a los grupos en condiciones vulnerables, en tanto que dichos derechos son a su vez poderes que permiten reducir la desigualdad y empoderar al sujeto en su búsqueda de la vida digna.

El status de ciudadano refiere a los titulares de ciertos derechos y deberes. “Un ciudadano es un sujeto de derechos. incluso podría decirse que el significado de la ciudadanía se concreta en cada caso atendiendo a la amplitud y características de la relación de derechos considerados inherentes a la condición de ciudadano” (Peña, 2002: 29). En este sentido, el disfrute de derechos es lo que determina si se puede considerar a alguien miembro pleno de la sociedad. El derecho, entonces, se vuelve el elemento central para determinar el contenido de la ciudadanía, ya sea de manera formal o sustantiva. Sin embargo, al enfatizar y reducir la caracterización del ciudadano al status legal, enfatizando sólo el disfrute de derechos, se corre el riesgo de demeritar la participación política al considerarla irrelevante. La ciudadanía, que adquiere como núcleo central al sujeto de derechos antes que al sujeto político, se acopla al modelo liberal, que es el que históricamente ha triunfado (Peña, 2000: 35).

Para Javier Peña lo relevante de la idea de ciudadanía, enfocada desde la perspectiva de los derechos, es que permite identificar claramente que el status ciudadano solo tiene realidad efectiva en la medida en que se puedan reivindicar y obtener el reconocimiento de derechos, así como la posibilidad de ejercerlos. Cabe enfatizar, como lo hace el autor, que: “El valor de la ciudadanía reside en la capacidad de alcanzar como derecho las condiciones de una vida digna” (Peña, 2000: 36). Reivindicar y disfrutar de un derecho va de la mano del fortalecimiento de la dimensión política de la ciudadanía.

En el caso de la diversidad cultural el problema se vuelve más complejo, pues el uso de la noción de “minoría” reduce las exigencias de los grupos culturalmente diferenciados, como lo son los pueblos indígenas, a meras diferencias sociales y económicas, desconociendo los factores cultural y político que apuestan por la autonomía y la autodeterminación. Es por ello que las políticas institucionales, mediante políticas de asimilación como el multiculturalismo y el pluralismo, han puesto énfasis en la inclusión y no tanto en el reconocimiento. Dichas políticas han tenido por finalidad la eliminación progresiva de la diferencia, promoviendo la igualdad en términos de identidad. Por lo que, en este trabajo, expondré el desarrollo de la noción de igualdad que ha acompañado históricamente la lucha por derechos ciudadanos; puesto que las exigencias de los pueblos indígenas, son por el reconocimiento de derechos de diferencia que les permitan desarrollar su autonomía y autodeterminación en términos de igualdad social, cultural y política más allá del pluralismo y el multiculturalismo liberal. Ante la igualdad aparece la diferencia y ante el consenso el conflicto, como motores para la ampliación de los derechos que materializarán la condición ciudadana.

1.- La capacidad, el deber y la virtud ciudadanas

Según expone Juan Antonio Horrach Mirralles¹¹ (2009), en la cultura griega, la condición ciudadana surge con características particulares que dependían de la Ciudad-Estado donde se originaran. Los ejemplos más representativos, son Atenas y Esparta. En el modelo ateniense el desarrollo de la ciudadanía va de la mano del de la idea de *demos* (pueblo), que diera lugar a la aparición del sujeto reflexionante que se constituiría como sujeto político o ciudadano. Pues si bien la estructura de la ciudad era jerárquica, los gobernantes tenían que rendir cuentas periódicamente ante los ciudadanos. “Podríamos decir que el espíritu de este modelo consistía en desarrollar un proyecto de autonomía según el cual cada individuo fuera importante para el funcionamiento de la comunidad, de modo tal que la ciudadanía y Estado no se diferenciaron” (Horrach, 2009: 3). Se paso de la aristocracia a la timocracia (régimen mixto), combinando el régimen aristocrático o *Areópago*, con el popular o *Heliea*. Es decir, el aporte ateniense consistió en hacer participe al pueblo de la vida política de la ciudad, otorgando derechos al pueblo. Si bien la aristocracia mantenía privilegios respecto a la recaudación de impuestos, el pueblo determinaba el proceso político. “Mediante el paso de la *eunomía* (principio aristocrático) a la *isonomía* (igualdad de los ciudadanos respecto a las normas), la condición de ciudadanía superaba en este caso obstáculos privilegiados como podrían ser los de linaje o del grupo étnico” (Horrach, 2009: 3). Además, como parte de las reformas de Clístenes a finales del siglo VI A.C., mediante la “ley de ostracismo” se permitía, una vez al año, desterrar a un hombre de la polis. Ley que comúnmente se aplicaba a políticos que se creía excedían sus funciones, con la finalidad de evitar abusos de poder que pudieran poner en riesgo a la democracia. Ya en el periodo de Pericles la

¹¹ En las siguientes páginas principalmente se sintetiza el desarrollo presentado por Antonio Horrach Mirralles (2009), complementado con el desarrollo expuesto por Dereck Heater (2007).

participación ciudadana es más activa y directa, mediante una “democracia radical”, en cuya práctica desaparecía la división de poderes, de modo que la asamblea asumía todas las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales. En este periodo se pretende que toda la ciudadanía pudiera participar y desempeñar las tareas públicas. De tal manera que Atenas no era gobernada por profesionales de la política, sino por la ciudadanía misma¹².

Cabe recordar que etimológicamente ha trascendido a nuestra terminología que para los romanos el *civis* o *civilis* (ciudadano) era el miembro de la *civitas* (ciudad), sin embargo, para los griegos el *polites* (ciudadano) no se reduce a habitante de la *pólis* (ciudad) territorial, sino que remite a esta última en tanto entidad política; de ahí que nuestra palabra política se derive de la noción misma de *pólis* en tanto que refiere a ciudadanos unidos por la misma ley (*isonomía*). El sujeto que contara con el *status jurídico* de ciudadano, en tanto *miembro de la comunidad política*, ha sido históricamente el sujeto con derecho de *participación política* en la toma de decisiones de su comunidad. Debemos resaltar que “la condición de ciudadano no alcanzaba a toda la población, pues se encontraban excluidos de derechos políticos las mujeres y los metecos (extranjeros), mientras que los esclavos también carecían de derechos civiles” (Horrach, 2009: 4). Aunque hay que apuntar que los metecos si poseían derechos civiles.

El modelo de la ciudadanía espartana fue predominante en su época (aunque con menor influencia histórica), por lo que es posible que el concepto de ciudadanía se

¹² Para filósofos griegos, como Aristóteles, que eran críticos de la democracia (que no propiamente opositores como Platón), si bien el hombre es sujeto político por naturaleza y solo se desarrolla en comunidad, deben existir una serie de condiciones para la participación en los asuntos políticos. “La convivencia es una necesidad: “el que no sabe vivir en sociedad es una bestia o un dios”. Pero para vivir en sociedad necesitamos de la ética y de la moral, únicas vías para poder conocer y desarrollar la virtud ciudadana” (Horrach, 2009: 5). para este autor, el ciudadano es que participa de la administración de lo público, teniendo como horizonte el concepto social de la justicia. Razón por la cual la polis está por encima del ciudadano, pues es ella la que le reconoce derechos, así como la capacidad de participación. Sin embargo, el ciudadano en sentido pleno, es aquel que es capaz de conjuntar el sentido social de la justicia, con el ético referente a lo bueno o correcto, producto de una decisión prudencial.

originara en Esparta antes que en Atenas. Y si bien Esparta también estaba organizada en torno al modelo de la timocracia, que unía aristocracia y clases censitarias, es importante recalcar que dada la política espartana de conquista de nuevos territorios, “convirtió a las virtudes militares en lo más importante para sus ciudadanos” (Horrach, 2009: 5). Lo que dio lugar a una élite militar que ostentaba el estatus de ciudadano y cuyas funciones eran básicamente dos: gobernar y defender la *polis* (ciudad); llamados entre ellos *homoioi* (los iguales). En éste modelo de ciudadanía se sobreponía el bien común al individual, teniendo por finalidad defender el orden y la estabilidad (*eunomia*). Una característica importante de este sistema que cambió la figura del Rey por la de Asamblea y Consejo de ancianos, es que los ciudadanos de la élite militar no trabajaban, al considerar que ciudadanía y trabajo manual eran incompatibles. Lo que originó relaciones de desigualdad socioeconómica, en la que, quienes mantenían a esta clase ciudadana, llamados *hilotas* eran condenados a la servidumbre. Lo que ocasionó que el número real de ciudadanos fuera muy limitado.

A propósito de la antigua Roma hay que destacar la creación de diferentes grados de ciudadanía los cuales reconocían desde el ciudadano de los pueblos itálicos, hasta los esclavos que dejarán de serlo e incluso a los habitantes de los pueblos conquistados. De igual manera se transitó de la ciudadanía heredada por vía paterna a la adquirida (en tiempos de Augusto) mediante el registro en el padrón ciudadano, propiciaba que el ciudadano viviera inmerso en la esfera del derecho romano. En el ámbito propiamente político la ciudadanía implicaba: votar a los miembros de las Asambleas y a los magistrados, poseer un escaño en la asamblea y poder convertirse en magistrado. Aunque el poder político no estaba tan distribuido como en la antigua Grecia. Sin embargo, aparejado a estos derechos, la condición ciudadana originaba un compromiso hacia la sociedad; ante el reconocimiento de ciudadano partícipe de los asuntos públicos aparece la obligación de

cumplir con la virtud cívica, “que implica un compromiso a cumplir, sin queja, con nuestros deberes, responsabilidades y obligaciones” (Heater, 2007: 77), en la forma de un llamado al estoicismo. Lo que supone que aquel sujeto reconocido como ciudadano y capaz de participar de los asuntos comunes, adquiere la responsabilidad de velar por lo que a todos interesa; para lo que hay que recalcar la noción de capacidad. El ciudadano es el sujeto político “capaz” de abonar por lo público, respondiendo a sus deberes, responsabilidades y obligaciones, ajustándose a los requisitos de aptitud, talento, preparación, inteligencia y virtud. Esta referencia a la capacidad, es heredada del ideal griego de ciudadanía, e implicaba acercarse a ideales de excelencia, nutrido por la virtud y la sabiduría lograda mediante el ejercicio de la facultad racional humana, al cual pocos sujetos podían aspirar; dejando por descontados a extranjeros, barbaros, esclavos, mujeres, niños, etc. Por tanto, podríamos decir que “la condición ciudadana imprimía en el individuo unos atributos más vinculados al reconocimiento social que una efectividad de ejercicio sociopolítico” (Horrach, 2009: 7).

La capacidad de razonar aparece como una condición formal de igualdad entre los hombres, pero de ella no se desprende la capacidad de participar en los asuntos públicos como ciudadanos. Pues si bien apostaban por una república universal de derechos¹³, que supone cierta homogeneidad de la especie humana, también suponían otros círculos de pertenencia ciudadana como el continental, político, local, familiar e incluso el de la identidad del yo. En torno a las condiciones éticas tan exigidas al ciudadano desde la antigüedad, el estoicismo apostó por la obligación cívica, “que implicaba un compromiso a cumplir, sin queja, con nuestros deberes, responsabilidades y obligaciones” (Heater, 2007,

¹³ Como bien apunta Heater, “Los defensores de la idea de “ciudadanía global” hacían uso de la palabra “ciudadano” porque es la que tenían a la mano, pero no porque creyeran que debía interpretarse literalmente” (Heater, 2007: 79).

77), limitando el número de verdaderos ciudadanos al cumplimiento factico de dichos requisitos.

En la Edad Media y la temprana Edad Moderna se exige al ciudadano la capacidad de cumplir con el deber acorde al modelo de virtud política. El ciudadano activo perfeccionaba cualidades “como la lealtad y el valor, así como la voluntad y capacidad para actuar en pro de la ciudad” (Heater, 2007: 108). Para autores como Maquiavelo, en su *Discurso sobre la primer década de Tito Livio* (Maquiavelo, 1987), la ciudadanía virtuosa era elemental para mantener funcionando el orden político.

El rey ejercía el poder en los nacientes Estados que buscaban la unificación territorial mediante la homogeneización política, cultural y religiosa; todos los miembros de la sociedad le debían obediencia. La ciudadanía era entonces una condición con derechos y un cúmulo de obligaciones (y lealtad) para con el monarca. El soberano no estaba restringido y, siguiendo la máxima de Ulpiano “*quod princi placuit legis habet vicem* (la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley)”, la única instancia que le imponía observancia y límites era la ley natural o divina (Anderson, 1979: 22-23). Es importante aclarar que el proceso de constitución del poder absoluto fue un proceso largo; en los países europeos, como lo ha explicado Perry Anderson (1979), se consagró con el paso del feudalismo al Estado absolutista.

De este modo, la ciudadanía otorgada a los súbditos significaba, en primer lugar el reconocimiento de un pacto de sujeción ante su autoridad; también implicaba pertenencia y posibilidad de participación. Es decir, la ciudadanía determinaba deberes para con el gobernante, pero también cierta suerte de privilegios políticos para decidir sobre los asuntos comunes. Dicha condición que establecía el alcance de la intervención del ciudadano era

proporcional a su capacidad; a su vez era producto de un convenio de obediencia y obligación entre el súbdito y el soberano.

2.- “El tiempo de los derechos”

La inclusión de la aristocracia y la burguesía en el ejercicio del poder aportó elementos para la fundamentación de la libertad individual en oposición al poder absoluto y despótico. Lo que constituye la ruptura original con la cual se consigue el giro en el concepto de ciudadanía contemporánea, como una condición fundamentalmente ligada a la *posesión subjetiva de derechos* (Bobbio, 1992, 1991, 1989). El centro sobre el cual se estructura la ciudadanía contemporánea es la justificación sobre el acceso y disfrute de los derechos.

La historiografía en la cual nos situamos es aquella que parte del derecho a la rebeldía como motor permanente de cambio frente al uso arbitrario del poder por parte de los gobernantes (Guerrero, 2002)¹⁴.

La Revolución Francesa presentará el binomio que considera indisolubles la igualdad de derechos y libertades naturales (que transitan a derechos humanos como veremos más adelante) a la condición ciudadana. El acontecimiento fundacional que

¹⁴ Al mismo tiempo que se negociaba para constituir el poder soberano y absoluto de los reyes y monarcas en los nacientes Estados-nación, también se gestan criterios para la denuncia de las arbitrariedades del ejercicio del poder político despótico y absolutista frente a las exigencias y necesidades de la sociedad que exigía participar de los asuntos comunes. Esto va desde la fundamentación del tiranicidio, o derecho de asesinar al rey cuando su ejercicio del poder es despótico, arbitrario, tiránico, y atenta contra la vida de los sujetos de la sociedad, hecha por Santo Tomas de Aquino en un opúsculo inconcluso titulado “De regno”, conocido también con el título “De regimine principum”, escrito entre 1265 y 1267. Que debe entenderse como la capacidad última y radical, aunque legítima, de cambiar de gobierno, cuando este es injusto. Hasta la lucha por los derechos del pueblo enarbolada en la revolución francesa, pasando por la reforma protestante (Lutero y Calvino), el derecho de guerra (Hugo Grocio, con su obra: *De iure belli ac pacis*, publicada en 1625) y el surgimiento del Iusnaturalismo Moderno y del Liberalismo (Locke, Kant, Hobbes, Rousseau). Por mencionar solo las fundamentaciones teórico-políticas mas importantes contra el poder despótico de un poder soberano que exigía absoluta obediencia, en el transito a una ciudadanía principalmente de derechos (Guerrero, 2002).

declara la ruptura con la visión jerárquica y organicista del poder político, destruyendo el poder absoluto y arbitrario del gobernante, instaura el imperio de la ley con la cual se reconocen y protegen los derechos y libertades de todo humano y ciudadano de un Estado. Con lo que, parafraseando a Norberto Bobbio (1991), inicia *el tiempo de los derechos*, en oposición al antiguo tiempo de los deberes.

La fundamentación de un nuevo orden del poder político fue hecha por el iusnaturalismo moderno; su fuente, la organización de la sociedad en torno a principios del derecho natural, fue posible mediante el progresivo reconocimiento de la igual capacidad de raciocinio de todos los individuos.

Ahora bien, como lo apunta Norberto Bobbio (1992), lo característico de la escuela del derecho natural (iusnaturalismo) moderno, no fue el contenido de sus principios, lo que caracteriza este modelo “no es tanto el objeto (la naturaleza), sino la manera de tratarlo (la razón), no un principio ontológico (que supondría una metafísica común que de hecho nunca existió), sino un principio metodológico” (Bobbio, 1992: 19). Dicho principio metodológico consistió precisamente en suponer que los individuos, haciendo uso de su igual capacidad de raciocinio, podrían descubrir los principios naturales del derecho que le permitieran fundar una sociedad sobre principios universalmente válidos, donde gobernara la paz y la justicia. Se trataba, entonces, de encontrar los principios racionales con los cuales construir un gobierno racional.

Para autores como Thomas Hobbes (2004), el derecho natural está estrechamente vinculado con las libertades independientemente de cualquier autoridad: “LEY NATURAL, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla” (Hobbes, 2004, 119). La libertad del hombre, entendida como capacidad de

usar su poder como mejor le plazca, en el estado de naturaleza, corre el riesgo de ser vulnerada por cualquier otro sujeto que quiera imponer su derecho. Es entonces que el individuo renuncia a parte de sus derechos y libertades para que el gobernante los administre. La finalidad es la de crear principios que le permitan vivir en sociedad y mantener a salvo la vida; se trata de un razonamiento al servicio de la vida.

De igual modo, Jean Jacques Rousseau (1992) escribe que la “libertad común es una consecuencia de la naturaleza humana, cuya primera ley es velar por la propia conservación” (Rousseau, 1992: 5). Por lo que se debe renunciar sólo a parte de la libertad, y nunca a su totalidad, para instaurar la sociedad. También agrega: “Sin duda existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca” (Rousseau: 1992: 36). La justicia debe contar con el acuerdo de los individuos libres e iguales que conforman la sociedad; sólo puede lograrse si la fuente de donde emana es la razón, común a todos los hombres.

Para John Locke (2003) considerado padre del liberalismo, la posesión de derechos ligados a la protección de las libertades autónomas es inherente a todos, pues “todos los hombres están en un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como les parezca adecuado, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, 2003: 7).

La libertad es igual para todos; ello implica que el hombre pueda disponer de su persona y de sus posesiones como le plazca, pero no avala la destrucción de sí mismo ni de ninguna criatura que esté en su posesión, salvo que un fin más noble lo exija.

Para Locke: “El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida,

salud, libertad y posesiones” (Locke, 2003: 7). La razón es, por tanto, fuente que faculta acuerdos políticos.

Apelando a la razón universal, como fundamento del derecho natural, Immanuel Kant lo define como: “el derecho cognoscible a priori por la razón de todo hombre” (Kant, 2005: 124). Para este autor el derecho natural es un conocimiento a priori que, teniendo por referencia de partida el presupuesto racional de la libertad humana, pretende fundamentar que todos los hombres, al hacer uso de la razón, adquieren la capacidad de darse a sí mismos, leyes que garanticen sus derechos y libertades. De tal manera que:

El concepto de libertad es un concepto puro de la razón [...], trascendente para la filosofía teórica, un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible, [...] y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y sin duda meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos, y que demuestran en nosotros una voluntad pura [concepto positivo de libertad] en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales (Kant, 2005: 26).

Así, el concepto positivo de libertad es la misma facultad de la razón de ser práctica, de producir leyes, que al estar directamente ligadas a la voluntad¹⁵ del sujeto, le imprimen un sentido del deber. Las leyes, producto de la razón, son posibles gracias a la capacidad del sujeto para auto determinarse y reconocer la necesidad a priori de ciertas normas que regulen la convivencia pacífica; sus acciones, conforme a ellas, se enuncian según la forma del Imperativo Categórico: “obra según la máxima a través de la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en Ley universal” (Kant, 2005:173).

¹⁵ La voluntad no puede llamarse libre o no libre, pues ella no se refiere a las acciones, sino a la legislación concerniente a las máximas de las acciones; de ahí que las leyes que emanan de la voluntad sean absolutamente necesarias; sólo el arbitrio puede ser libre. El arbitrio, al ser determinado por la razón (lo cual le esta posibilitado por ser libre) y no por impulsos sensibles, se convierte en voluntad, en razón práctica pura; de la cual emanan leyes universalmente validas por ser racionales a priori, pues, “solo en la medida en que pueden considerarse como fundadas a priori y necesarias valen como leyes” (Kant, 1996: 19).

Las leyes naturales reconocen una obligatoriedad racional a priori, por lo que se pretenden objetivas, aunque incluso pueden carecer de legislación externa. Como el mismo Kant lo define, existen dos tipos de derechos: “derecho natural, que sólo se basa en principios a priori, y [por otro lado] derecho positivo (estatutario) que procede de la voluntad del legislador” (Kant, 2005: 48).

Los Imperativos Categóricos en tanto principios a priori, definen lo que es justo y correcto y se resuelven en principios políticos normativos que pretenden orientar la legislación positiva que dará lugar a lo legal. Cabe señalar que Bobbio, siglos más tarde define que “la doctrina iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado sino también una teoría del Estado racional” (Bobbio, 1992: 129). La fundación racional del Estado se justifica por la salida del estado de naturaleza mediante un consenso racional. Esta salida se legisla a través de un contrato; el mismo está posibilitado por “la libertad en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (Kant, 2005: 47-48). Dicho contrato requiere que todos los contratantes, haciendo uso autónomo y libre de su razón, determinen los principios universalmente válidos para proteger sus libertades, sus derechos y sus posesiones.

Varios autores clásicos coinciden con el planteamiento contractual: para Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, la idea del consenso tiene algunos matices de importancia, referentes al estado de naturaleza, sin embargo, todos ellos aceptan que el estado de naturaleza representa imperfección, en tanto que no existe propiamente la política, ni queda asegurado lo propio y lo ajeno sino hasta el estado civil, aunque no todos aceptan la

existencia real o histórica del estado de naturaleza¹⁶. Como nos aclara Adela Cortina (Kant, 2005) en su estudio preliminar a la “metafísica de las costumbres” de Kant, el derecho natural ligado al estado de naturaleza: “no es un estado histórico ni describe una constitución metafísica del hombre, sino que es una idea de la razón que, desde la idea de libertad, pretende justificar lógicamente que los hombres sean capaces de derechos” (Cortina: XLIV, en: Kant: 2005). Representa la permanente capacidad del ser humano de crearse y re-crearse a sí mismo y a sus intuiciones.

Para el contractualismo clásico salir del estado de naturaleza es una necesidad, pero la finalidad del pacto no es la misma en todas las propuestas teóricas. En Rousseau, la finalidad del pacto es la de lograr el orden social, mismo que considera sagrado, “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1992: 14). Para Hobbes (2004), las pasiones, o más precisamente el miedo a la muerte, hacen que los hombres busquen como precepto la paz. Para Locke, la finalidad del pacto es la de dar como resultado una sociedad política que “tenga en sí misma el poder de preservar la propiedad -es decir, su vida, su libertad y bienes- contra las injurias y atentados de otros

¹⁶ Referente al estado de naturaleza previo a la formación de la sociedad, y condición para lograr el contrato social, autores como Hobbes y Locke, sin afirmar su existencia histórica, refieren a lo que se podrían llamar estados parciales de naturaleza históricamente posibles, tales como la guerra o la revolución, donde impera un estado de anarquía. A propósito del estado de naturaleza, Hobbes afirma lo siguiente: “Podría tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora. Pues los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tiene gobierno en absoluto y viven en el día de hoy de esa manera tan brutal que he dicho antes” (Hobbes, 2004, 116).

Para Locke, tal estado de naturaleza está en virtud de la ausencia de un cuerpo político entre las partes, por ello, todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes de todo el mundo se hallan en estado de naturaleza. [...] porque no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solo aquel en el que acceden por mutuo acuerdo a entrar en comunidad y formar un cuerpo político. Otros convenios y pactos pueden hacer los hombres entre sí y, sin embargo seguir estando en estado de naturaleza (Locke, 2003: 14).

hombres, así como juzgar y castigar las transgresiones a esa ley” (Locke, 2003: 63). En el caso de Kant, la finalidad del pacto está en la creación de un orden jurídico en el cual se puedan garantizar las posesiones, es decir, la propiedad; sin embargo, en este caso al derecho natural, lo que se le opone es el derecho civil, no el social. Como él mismo lo afirma:

El estado no-jurídico, es decir, aquel en donde no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado social, que podría llamarse estado artificial, sino el estado civil de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (Kant, 2005: 137).

Podemos ver, a partir de las finalidades que cada uno de los autores referidos reconoce para justificar la necesidad de salir del estado de naturaleza, cómo se consagran elementos operantes hasta hoy día; estos elementos constatan la comprensión del ciudadano contemporáneo y los marcos donde se circunscriben las posibilidades de su actuar:

- 1.- Se reconoce que el sujeto posee un cúmulo de libertades que le son inherentes e inalienables por derecho natural;
- 2.- Dichas libertades se enuncian como derechos que otorgan prerrogativas y poderes a los sujetos, en tanto le pertenecen a su condición humana, es decir, son derechos subjetivos;
- 3.- Estos derechos subjetivos están amenazados en el estado de naturaleza, pues no afirmarlos de manera individual no es efectivo para su protección, por ello se requiere de establecer un estado civil;
- 4.- El estado civil se funda en torno a la protección de valores comunes aceptados por todos, que delimitan principios políticos generales para regular la vida en comunidad;
- 5.- El sujeto puede acordar los límites de la regulación de un valor mediante un acuerdo o consenso, dada su igual capacidad racional;
- 6.- La igualdad de la razón se corresponde con la igualdad en la libertad y en la posesión de derechos;
- 7.- Sólo el sujeto libre y racional, puede hacer uso de sus capacidades para darse los principios con los cuales determinará su voluntad y dirigirá sus

acciones: las leyes; 8.- La única protección efectiva de un derecho es la acordada racionalmente en sociedad y especificada mediante leyes. Ella garantiza el ejercicio de un derecho protegiéndolo de abusos arbitrarios por parte de la autoridad; 9.- En tanto que el acuerdo es más un método de justificación racional que un principio acordado representativamente, al reconocer su valor por ajustarse al derecho natural, la justificación es tácita e implícita y posible gracias a la reflexión.

Podemos sintetizar que la característica transversal de las propuestas del Contrato Social es la fundamentación de sus principios normativos; éstos justifican, regulan y garantizan derechos y delimitan los poderes inherentes a ellos. Es propiamente el estado civil en los términos propuestos por Kant, el que más se asemeja a nuestro contemporáneo Estado de Derecho. Ya que,

Es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse a todos los demás para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil (Kant, 2005: 144).

Hay que recordar que el Estado de Derecho se rige principalmente por 4 principios fundamentales: 1.- El imperio de la ley; 2.- División de poderes; 3.- Legalidad de la administración; 4.- Derechos y libertades fundamentales: garantía jurídico-formal y efectiva realización material. El Estado de Derecho significa, por tanto, la sujeción a un marco jurídico que regula los poderes y actividades del Estado y de los ciudadanos mediante leyes, resultado de la expresión de la voluntad popular (García Ricci, 2011). Dicha voluntad popular se manifiesta mediante representantes a los cuales se les delega poder para decidir sobre las normas con las cuales se organizará la sociedad.

A su vez Kant, hace una división entre ciudadano activo y pasivo, que nos ayudará a comprender algunos elementos con los cuales se caracterizará al ciudadano de las

sociedades liberal-democráticas contemporáneas. De esta manera, en el estado civil todos los ciudadanos tienen: “la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que han dado su consentimiento; [y] la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente” (Kant, 2005: 143). La independencia civil es el elemento que nos ayuda a distinguir a los ciudadanos pasivos de los activos. Dicha independencia de la cual gozan los ciudadanos activos les permite ser sus propios dueños, mientras que los ciudadanos pasivos son aquellos que, al no gozar de ella tienen que ser mandados y protegidos por otros. La independencia civil consiste, por tanto, en la capacidad de conservar su propia existencia por su propia actividad, es decir: la autonomía.

Si bien la teoría del contrato social proveniente del iusnaturalismo contemporáneo, es ampliamente aceptada en tanto presupuesto que justifica el establecimiento de estado racional, sustentado en leyes racionales acordadas libre, autónoma y voluntariamente entre todos los individuos que conforman una sociedad.

Es importante delimitar brevemente las implicaciones ético-políticas de la idea del contrato social. Para hacerlo recuperaremos la explicación hecha por Hannah Arendt a propósito de la “Constitución de la libertad”, en su libro *Sobre la Revolución* (2009). En principio habría que distinguir entre dos tipos de “contrato social”, puesto que dan lugar a implicaciones opuestas y excluyentes; aunque progresivamente fueron olvidadas o desdibujadas como si se tratara de una única teoría universal del contrato. Hay dos tipos de contrato: “Uno se lleva a cabo entre individuos y daba nacimiento a la sociedad; el otro se llevaba a cabo entre el pueblo y su gobernante y daba origen al gobierno legítimo” (Arendt, 2009: 232). El primero entendido como contrato mutuo entre iguales y el segundo como cesión de poder al gobernante a fin de mantener protegida su vida y propiedades.

Se podrían enumerar de la siguiente manera las principales diferencias entre los dos tipos de contrato. Por un lado: “el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una <<sociedad>> o <<coasociación>>, en el antiguo sentido romano de *societas* que quiere decir alianza” (Arendt, 2009: 232). Lo relevante de dicha alianza es que acumula la fuerza separada de los participantes en el pacto, a fin de vincularlos en una nueva estructura de poder que se establece en virtud de promesas libres y sinceras. Por otro lado, se encuentra

el llamado contrato social suscrito entre una determinada sociedad y su gobernante, estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, mayor eventualmente del que ya poseía, y lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su <<consentimiento>>a ser gobernado por el gobierno, cuyo poder se compone de la suma total de fuerzas que todos los individuos le han entregado y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los súbditos (Arendt, 2009: 233).

En el pacto que funda la sociedad mediante promesas, lo que se establece es una comunidad, donde los individuos pierden aislamiento en virtud del compromiso de reciprocidad a la vez que gana poder social; mientras que al delegar el poder al gobernante, lo que se garantiza y protege es precisamente el aislamiento del individuo, que repercute en pérdida de poderes. Puesto que el consentimiento puede ser llevado a cabo por el individuo de manera aislada; o de manera libre y secreta, al emitir el sufragio. Mientras que, por otro lado, el acto de promesa es llevado a cabo siempre por definición en presencia del prójimo, con lo que se establece una relación de reciprocidad con la que se afianza la comunidad política.

Del mismo modo, parecería análoga la idea del contrato como consentimiento a un acto de ciudadanía pasivo de delegación del poder (*politica*), y el contrato como promesa a

uno de ciudadanía activa en tanto praxis política (*político*), lo que establece una relación conflictiva entre ambos tipos de contrato, no siempre hecha evidente.

Como se expondrá en las líneas siguientes, a la par de la consagración del ciudadano moderno, miembro de una comunidad de iguales -al cual se le exigen deberes y compromisos sociales, promoviendo el supuesto del contrato como promesa entre todos los miembros de la sociedad-, se impone la idea del contrato como consenso que niega y subsume a la del contrato como promesa. Esto con la finalidad de limitar el poder de la comunidad política a aquel reconocido y limitado institucionalmente. Sin embargo, aunque el objetivo de sometimiento del poder político a la esfera política constituida se ha impuesto, provocando la impotencia del sujeto que queda al margen de dicha relación, siempre es posible la recuperación de poder por parte de la sociedad. Como indica Arendt: “el gobierno que, [...] es resultado del consentimiento, monopoliza el poder de tal modo que los gobernados son políticamente impotentes mientras no decidan recuperar su poder original, a fin de cambiar el gobierno y confiar su poder a otro gobernante” (Arendt, 2009: 233).

3.- La consagración del ciudadano y la construcción de la sociedad de iguales

Como apunta Harol Laski (2003), el liberalismo ha sido la doctrina política y económica característica del mundo occidental moderno. La libertad convertida en derecho, surgida de la necesidad de afirmación de los individuos frente al poder absoluto y tiránico de los gobernantes, se ha promulgado positivamente desde la Revolución Francesa y de la Independencia Norte Americana, que apostaron por los derechos del hombre y del

ciudadano. Individuo aislado, que, si bien tiene intereses particulares, su necesidad imperiosa es la de lograr consensos que le permitan convivir con los demás, producto de la deliberación racional entre las partes constitutivas de la sociedad, de ahí que las teorías del contrato social y la idea del individuo aislado se encuentren estrechamente relacionadas.

El iusnaturalismo moderno se sirve de una idea de libertad que, desde el supuesto del ejercicio racional, justifica que los hombres puedan ser sujetos de derechos. Estos derechos, encargados de resguardar y garantizar la libertad de cada individuo, pretenden igualar posibilidades de desarrollo individual, y al mismo tiempo, procuran crear vínculos sociales y éticos de cohesión social. El liberalismo afirma no seguir, ni imponer, una idea de bien específico (teleológico) a los individuos, sino simplemente buscar la justicia (deontológica); “Por ello las relaciones éticas que los ciudadanos establecen entre sí son reguladas por normas mínimas de justicia, no por una idea de bien común” (Cortina, 2001: 74).

De este modo, los elementos que definen al liberalismo son: 1) la libertad individual, 2) un racionalismo crítico capaz de lograr acuerdos, 3) principios de justicia universalmente válidos en tanto que buscan la justicia y no un ideal de bien. En este sentido, las sociedades liberales pueden concebirse como sociedades abiertas, ya que en principio, están posibilitadas para escuchar a todas sus diferentes partes constitutivas. La apuesta es por una sociedad abierta, no inflamada de pasiones ni demasiado emotiva; que respete principios generales normativos de convivencia mutua (Sartori, 2006). El liberalismo busca la creación de un Estado que respete las libertades y que se limite a proporcionar seguridad y a administrar dichas libertades, y los intereses de los individuos.

La *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, documento de referencia obligada del liberalismo clásico, ha vuelto paradigmático al caso francés por su

pretensión de consagrar la condición ciudadana mediante el sufragio universal, en el ejercicio directo de la democracia, puesto que reconoce que “la finalidad de toda asociación es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (Artículo 2). La libertad (opinión, prensa, religión) radica en la posibilidad de llevar a cabo todas aquellas acciones que no afecten a los demás, quedando permitida y regulada por la ley. De tal manera que el principio de igualdad civil y legalidad adquieren un papel central, ya que la ley solo puede prohibir aquello que sea perjudicial a la sociedad y no se puede aplicar sin medida ni discrecionalmente, si no solo con apego a los principios contenidos en la Constitución.

Formalmente se reconoce el acceso a derechos políticos a todo hombre francés producto de la enunciación misma de la declaración de derechos que co-relaciona, la condición de hombre con la de ciudadanía. Lo cual se acentúa principalmente por afirmaciones que enunciaban derechos fundamentales de los franceses, tales como la del artículo 1ro que reivindica que “*todos los seres humanos* nacen libres e iguales en dignidad y derechos”; así como lo enunciado en el 6to que afirma que “La ley es la expresión de la voluntad general. *Todos los ciudadanos* tienen derecho a contribuir a su elaboración, *personalmente o por medio de sus representantes*”¹⁷.

En la práctica, la igualdad formal producto de la eliminación de los títulos de rango social, se consagra en el sufragio universal; que como apunta el historiador de los conceptos de *ciudadanía* e *igual-libertad*, Pierre Rosanvallon (1999), para lograrlo se requirió de un proceso largo y complejo.

¹⁷ Los subrayados son propios y pretenden poner énfasis en lo que parece una pretensión originaria de otorgar igualdad de libertades, derechos y capacidades a todo humano, constituyéndolo como ciudadano; de ahí su estrecha vinculación con el concepto de derechos humanos.

Rosanvallon en su libro *La consagración del Ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia* (1999) presenta un análisis de la evolución de la condición ciudadana francesa a la luz de presupuestos que considera generales a toda democracia contemporánea, a saber, el sufragio universal. Según el autor, la piedra angular de todo sistema político debería ser el sufragio universal; ya que “amarra juntas todas las interrogantes sobre el sentido y las formas de la democracia moderna: las relaciones entre los derechos civiles y los derechos políticos, la legitimidad y el poder, la libertad y la participación, la igualdad y la capacidad” (Rosanvallon, 1999: 10). Binomios vinculados al ejercicio ciudadano que aunque ahora se consideran indisolubles unos de otros, en su práctica efectiva han representado territorios de disputa orientados a hacer prevalecer a unos sobre otros.

La importancia del establecimiento del sufragio universal estriba en la ruptura con el pasado y en el establecimiento del tiempo de la igualdad. El libro *La sociedad de iguales*, publicado por Rosanvallon originariamente en francés en el año 2011, es ilustrativo por su claridad y profundidad en las posibilidades políticas que de facto, equivalen a definir al *ciudadano* como: sujeto político y jurídico autónomo. De esta manera, para Rosanvallon:

El advenimiento del sufragio universal opera para esto una revolución mayor. Su puesta en ejecución no sólo abre una nueva etapa en el largo proceso de emancipación de la humanidad. Ella señala una ruptura cualitativa decisiva. Es posible considerar esta conquista como formal, poner el acento en la historia posterior de sus múltiples manipulaciones. Pero no por eso dejo de transformar todas las percepciones anteriores del lazo social. El sufragio universal, en efecto, instauro un orden cuya cohesión no radica ni en el cemento de la división de trabajo, ni en la prenda de una creencia colectiva, ni en la asignación de cada uno de un lugar en un todo organizado. Un orden que por lo tanto no es ni el de una sociedad de mercado, ni el de un mundo jerárquico tradicional. Este sufragio universal inscribe el imaginario colectivo de un nuevo horizonte: el de una equivalencia a la vez inmaterial y radical entre los hombres. Se trata de un derecho “constituyente”. Éste produce a la sociedad misma: lo que constituye a la sociedad es la equivalencia entre los individuos. El derecho de sufragio realiza de esta manera la modernidad, donde el “momento democrático” que simboliza se superpone con su “momento liberal”, el de la autonomía del sujeto (Rosanvallon, 2012: 57).

Sin embargo, la afirmación de igualdad de los individuos con iguales libertades y derechos, que contribuyen teórica y formalmente del mismo modo a la construcción de la sociedad, no conlleva directamente a la consagración del ciudadano-elector en el ejercicio de derechos políticos, como quedará ilustrado a continuación tomando como pretexto la consagración del ciudadano francés.

Como se apuntaba líneas atrás la propiedad privada fue una limitante para el ejercicio del sufragio, como apunta Heater, la evaluación constante a lo largo de los siglos suponía que: “un hombre sin propiedades carecería de tiempo libre para involucrarse en asuntos de índole pública y, además, la probabilidad de sucumbir a un soborno era menor si contaba con bienes propios. La propiedad era símbolo de <<virtud>>, en el sentido de contar con disposición plena” (Heater, 2007: 126) para participar de los asuntos públicos. Y en el caso particular de Francia, el argumento de los fisiócratas afirmaba que “La liga física a la tierra, la permanencia obligada en el lugar de domicilio, son las verdaderas prendas de la integración nacional” (Rosanvallon, 1999: 44). Lo que originó el derecho censitario. La participación política ligada a la posesión de la tierra evidentemente redundaba a favor de una clase social, representada por la burguesía. Sin embargo para Rosanvallon esta división de status social que reconocía la capacidad de incidir en la política únicamente a los propietarios no pudo imponerse, por cuestiones subyacentes a la definición misma de la igualdad ciudadana, que vinculaba a la soberanía con el pueblo, así como el surgimiento de nuevas formas de representación de las divisiones sociales¹⁸.

¹⁸ Se vinculó directamente la pertenencia a una comunidad política con el estatus de igualdad ciudadana. Todo ello producto de la visión revolucionaria, pues como apunta nuestro autor: “en las cualidades requeridas para participar, a través de un proceso electoral, en el ejercicio de un poder de gestión (ahora bien, en eso pensaban Turgot y los fisiócratas cuando hablaban del ciudadano propietario). Lo que está en juego ahora es la manifestación de una identidad colectiva. La forma de igualdad política que se manifiesta en este contexto expresa simplemente un hecho de pertenencia social” (Rosanvallon, 1999: 53).

Lo importante para los revolucionarios no era tanto delimitar una teoría de la participación democrática, sino la aspiración de romper con la estructura jerárquica y organicista del poder despótico del absolutismo. Al afirmar la igualdad ciudadana se quiere romper con la dependencia del sujeto a una autoridad superior a él, a la cual no le ha otorgado su consenso. La autonomía del individuo muta en soberanía del pueblo. Se trata entonces de “reunir a la nación, darle una voz y una forma de representación” (Rosanvallon, 1999: 54). La pretensión fue recuperar la soberanía en provecho del pueblo, al hacer que éste se reconociera como totalidad social e identificara con la nación.

Y si bien nunca quedó del todo claro a que se refería la palabra pueblo, su utilización sirvió para dar constancia de que una masa de individuos ciudadanos, decidía sobre las propuestas políticas sometidas a consenso. Fundamentar los derechos políticos correspondientes a la condición ciudadana, con base a la cualidad común de pertenecer al cuerpo social, provocó que individuo, sujeto de derecho, y ciudadano, participe de lo público, se confundieran. Aunque el mismo reconocimiento formal de igual condición de ciudadano a todos los franceses, no fue indiscriminada, pretendiendo ser limitada originariamente por al menos tres elementos, referentes a sentidos del término “ciudadano”: “el ciudadano como detentador de la nacionalidad, el ciudadano como miembro de una colectividad concreta (el domicilio), el ciudadano como buen miembro de la ciudad (contribución a los gastos colectivos por medio del impuesto, respecto al derecho)” (Rosanvallon, 1999: 67); siendo el último elemento referente a delimitar la cantidad a pagar de impuestos, el que más debates ocasionó.

Para Rosanvallon lo más trascendente de la búsqueda por la igualdad ciudadana, recae en la “dimensión simbólica” que hace de la ciudadanía

no una cualidad transpuesta, no reproduce nada: anticipa, por el contrario, el futuro de la sociedad moderna devolviéndola a su esencia. El ciudadano es el individuo abstracto, que está más allá y más acá de todas las determinaciones económicas, sociales o culturales que lo hacen rico o pobre, inteligente o retrasado: él figura como el hombre igual (Rosanvallon, 1999: 83)

La ciudadanía se enuncia desde una ontología que ve a los sujetos desprendidos de sus condiciones particulares de vida, en cuanto sujetos individuales y libres, con los poderes y derechos para elegir racionalmente lo que quieren llegar a ser en su vida privada; pero perteneciente a una sociedad donde todos son formalmente iguales.

Sin embargo, el simbolismo de la igualdad, no puede desconocer las desigualdades sociales reales, por ello aparece como pretensión, proyección hacia el futuro, regulada por el imperativo de la inclusión. Es decir, la igualdad aparece estrechamente ligada al *reconocimiento* de pertenencia a una comunidad política. Razón por la cual cobran fuerza las luchas por la conquista de nuevos derechos, ya que la igualdad formal requiere del reconocimiento de una serie de derechos que permitan que los desiguales recompongan su situación e igualen socialmente mínimos de *calidad ciudadana*. Sin embargo, como bien apunta Rosanvallon, no se trata sólo de constitucionalizar un cúmulo de derechos originados por la dimensión simbólica de la igualdad, sino que el reconocimiento mismo de dicha igualdad, aparece acompañada de una fuerte dimensión moral, en la medida que “la idea de ciudadanía se acompaña aquí de un reconocimiento de dignidad” (Rosanvallon, 1999: 83)¹⁹. La noción de autonomía, es entonces, el requisito fundamental exigido al sujeto político para acceder a la condición ciudadana. El problema del reconocimiento del sujeto político como ciudadano es, por ello, un problema ético-moral del reconocimiento del valor del sujeto, en la medida en que el problema de la autonomía así lo es.

¹⁹ La delimitación de las normas de pertenencia establece una división entre quienes pertenecen a la sociedad y quienes no: entre nosotros y los *otros*, la totalidad y la exclusión. Llegando incluso a cristalizarse en casos extremos, en la clásica terminología de Carl Schmitt (2005) como amigos-enemigos.

El debate francés en torno a la autonomía no fue realmente muy amplio, como indica Rosanvallon, aunque dio lugar a ciertas diferenciaciones dignas de mencionarse. La primera es que, de entrada, no se incluyó dentro de la condición ciudadana ni a extranjeros ni a marginales; la segunda es que “define a las personas en función de su capacidad de ser verdaderos individuos: define calidades” (Rosanvallon, 1999: 102), establecidas en torno a la capacidad del individuo de ser útil a la sociedad. A la noción de capacidad subyacen tres criterios implícitos: “independencia intelectual (ser un hombre maduro, dotado de razón), la independencia sociológica (ser un individuo, y no un miembro de un cuerpo), la independencia económica (ganarse la vida y tener una profesión independiente)” (Rosanvallon, 1999: 103). Lo cual permitió fácilmente considerar dependientes a los menores, los alienados, incapacitados, religiosos enclaustrados, domésticos y a las mujeres²⁰.

La distinción entre lo público y lo privado, corresponde a la distinción liberal entre el estado y sociedad civil; siendo el primero el espacio reservado a la política (Arendt, 1997). “Vale decir, la SC [sociedad civil] comienza su itinerario conceptual como una categoría política y con el paso del tiempo pasa a ser vista y tratada como un intercambio puramente neutral de intercambios privados entre particulares” (Arditti, 2004: 9). Dicha división propicia que el ciudadano, que conforma la sociedad civil, delegue su poder

²⁰ La distinción en torno a la calidad de las mujeres en tanto individuos liberales capaces de participar de lo político como sujeto independiente, explica el autor, surge de las características fundamentales del liberalismo, que separa el ámbito de lo público del de lo privado. “La protección rigurosa de la esfera privada, que está en el corazón mismo de los derechos del hombre, condujo casi mecánicamente a confirmar y a veces incluso a acentuar la relegación de la mujer al *domus*. La segregación de las mujeres tiene, tiene paradójicamente una cierta dimensión liberal: inscribe en la separación de los sexos el principio de limitación de la esfera política” (Rosanvallon, 1999: 136). Aunque tardó en llegar, el reconocimiento formal de la calidad de las mujeres para participar de los asuntos públicos de la comunidad, dejó patente que la función social que desempeña la mujer en lo privado poco o nada tiene que ver con su capacidad para decidir autónomamente, haciendo uso de su capacidad de raciocinio, para definir sus preferencias, contratos y proyectos, tanto en lo público como en lo privado.

político a un representante encargado de gestionar los asuntos políticos (públicos), a fin de garantizar por contraparte que en lo privado se persiga cualquier ideal de vida elegido por el sujeto, siempre con apego a lo permitido por las leyes²¹.

De tal manera la condición ciudadana, presenta como rito de inclusión y acceso a la comunidad política, la capacidad de ejercer el sufragio; pues infiere la capacidad de ser útil a la sociedad. El voto aparece también como muestra de la soberanía del sujeto, se presenta como ceremonia de unidad y concordia nacional. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el sufragio determina la capacidad de elegir entre alguna de las opciones políticas presentadas, no la capacidad de deliberar sobre la viabilidad, pertinencia o legitimidad de ellas, ni mucho menos crear una nueva.

El último elemento que resulta imprescindible recuperar, del desarrollo presentado por Rosanvallon, tiene que ver con el proceso en el cual el sufragio fue construyéndose como un arma de lucha política, que sustituye a la violencia y a las armas del momento revolucionario, al pretender instaurar un proyecto político, por la participación política institucionalizada. De tal manera que el sufragio adquiere también la función de pacificador social, en tanto que se promueve como instrumento institucional de lucha y gestión por un proyecto común. La efectividad de la idea de sufragio universal dependía de la capacidad de erradicar la idea de revolución. En este sentido, es importante apuntar que según Rosanvallon, para el mismo Marx y J. Guesde, en principio: “El sufragio universal puede

²¹ En el mismo debate francés al cual refiere Rosanvallon es importante recuperar el ya célebre texto de Benjamín Constant (2013), *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, pronunciado en 1819 en el Athénée royal de Paris, donde el autor aboga por la democracia representativa moderna en tanto considera que las obligaciones que se originan con la democracia participativa antigua son opresivas e impiden al ciudadano desarrollar su vida en lo privado como mejor le plazca. Se trata “ya no, de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra libertad consiste en el disfrute pacífico de la independencia” (Constant, 2003: 88). De igual manera, la necesidad del sistema representativo, según Constant obtiene fundamento “en la medida en que el ejercicio de nuestros derechos políticos nos deje tiempo para nuestros intereses privados, la libertad nos será más preciosa” (Constant, 2003: 94).

ser también un medio de emancipación” (Rosanvallon, 1999: 352). Por lo que el centro de la cuestión fue puesto en el problema de la inclusión más que en de la representación.

Habría que poner en duda que la inclusión sea producto del “desarrollo natural” de la ciudadanía contemporánea, producto de la pretensión de igualdad de todos los sujetos sociales. Ya que como explica Rosanvallon, en torno a la ampliación del voto francés:

El legislativo no soñó realmente con reintegrar al excluido, al hombre dependiente, a la comunidad de los elegibles. Quiso sobre todo satisfacer a un grupo de presión eficaz y favorecer su inserción social. Es la supresión de una discriminación hacia una minoría la que la motivó, mucho más que la voluntad de considerar al hombre económicamente dependiente como un individuo libre, un sujeto político con plenos derechos (Rosanvallon, 1999: 381).

Para Rosanvallon la posibilidad de ampliar el reconocimiento de derechos políticos a la sociedad depende de un *proceso largo de luchas de intereses y derechos*, está lejos de encontrarse clausurado entre diferentes sectores sociales en la búsqueda de igualdad e inclusión, aunque en el *limite radical* de esta ampliación de los derechos políticos se encuentra la figura de los niños y los locos. Ya que “estas dos figuras encarnan en estado casi puro la dependencia y la incapacidad para juzgar, es decir, para comportarse como actor racional” (Rosanvallon, 1999: 382).

La garantía del sufragio universal, en tanto mecanismo de participación política a partir del cual se define el elemento político de la ciudadanía liberal democrática, si bien tiene un fuerte elemento simbólico que reconoce la pertenencia a una comunidad política; por sí mismo limita la práctica política a un espacio de acción institucionalizada muy reducido. La capacidad de incidir sobre la delimitación de los proyectos de lo común en el espacio público cede ante la promesa del cumplimiento de los ideales personales de vida en lo privado.

La ampliación democrática entendida a partir de la expansión de la participación electoral mediante el sufragio universal, tiene como finalidad re-establecer la paz y eliminar el conflicto social, más que incluir los reclamos de igualdad social de los sectores excluidos. La efectividad de la idea de sufragio universal depende de la posibilidad que tiene de erradicar la idea de revolución en la sociedad. El sufragio universal paulatinamente se va engrosando ante lo inevitable de la violencia y desintegración social, que implicaría no reconocerlo a los bloques sociales que exigen derecho a la participación política y a la inclusión social. La inclusión de un sector excluido en la esfera de los derechos políticos que acompañan la condición ciudadana, tienen por finalidad dar cause a las exigencias que de no ser atendidas pueden romper con la paz social. Por lo que no siempre son resultado de la fundamentación filosófica que reconoce la plena capacidad, o autonomía, política del sujeto excluido en cuestión, a favor de la noción de igualdad.

A partir de la pretendida igualdad entre todos los sujetos, que se supone determina la ciudadanía contemporánea, subyacen dos preguntas ¿igualdad de qué o para qué? Y ¿qué tipo de derechos, oportunidades y condiciones se requieren para lograr la pretendida igualdad?

El binomio que, al menos formal y discursivamente vinculaba igualdad y libertad, o democracia²² y liberalismo, deja en evidencia la incapacidad de inclusión material de todos los sujetos en el quehacer de la política. La igualdad liberal se consagra al universalizar el sufragio directo. Sin embargo, esta igualdad que aparentemente otorga el sufragio universal, al delegar la experiencia de la producción de la realidad política a los

²² La democracia entendida en los términos genéricos propuestos por Norberto Bobbio, definida como gobierno de muchos, de la mayoría, del pueblo; siempre en oposición al gobierno de unos cuantos, de ahí su vinculación con la voluntad popular. Precizando “que siempre es el pueblo, entendido como el conjunto de ciudadanos a los que toca en última instancia el derecho de tomar las decisiones colectivas” vinculado a la manera de ejercer ese derecho (Bobbio, 1989: 33).

competentes, trae a cuenta nuevamente la noción de capacidad; tomando como punto de partida la diferenciación entre los asuntos públicos y los privados, justifica el surgimiento de la democracia representativa, que según las palabras de Bobbio:

Nació también de la convicción de que los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuales son los intereses generales mejor que los ciudadanos, demasiado cerrados en la contemplación de sus intereses particulares, y por tanto, la democracia representativa es más apropiada para lograr los fines para los cuales había sido predispuesta la soberanía popular (Bobbio, 1989: 36).

Es en esta lógica donde es importante clarificar la relación entre liberalismo y la democracia. Para Norberto Bobbio, liberalismo y democracia surgen como hermanos, pero se enemistan por una cuestión de proceder político. Bobbio presupone al liberalismo como la política caracterizada por la defensa irrenunciable de un núcleo de libertades individuales que deben ser respetadas y garantizadas por el Estado en todo momento para todo sujeto, y cuya igualdad queda determinada como “igualdad de oportunidades”. Que exige “dos principios fundamentales enunciados en normas constitucionales: a) igualdad frente a la ley; b) igualdad de derechos” (Bobbio, 1989: 42).

El fin principal del liberalismo es que el individuo pueda desarrollar su personalidad individual en lo privado como mejor le plazca, en torno a los ideales que él mismo elija, sin afectar las libertades de los otros, al ejercer su autonomía. Exige la igualdad de oportunidades, en tanto condiciones de posibilidad para el acceso a un derecho que le permita conseguir sus objetivos. Lo cual da como resultado que el disfrute de las oportunidades, así como la participación en la producción de lo público, dependa de la competencia (capacidad) de los sujetos que se enfrentan en una carrera abierta a los talentos.

Por otro lado, para Bobbio (1989), la democracia es la capacidad de hacer variar a un gobierno, y, su mecanismo, el consenso de la mayoría. Que, con el riesgo de imponer la

“tiranía de la mayoría”, puede decidir aún en contra de las consagradas libertades individuales.

Sin negar la importancia de las libertades individuales, Immanuel Wallerstein (1998) afirma falta de precisión de la concepción, que liberales como Bobbio, tienen sobre el concepto de democracia. En oposición al liberalismo, la igualdad que declara, es la “igualdad de condiciones”. Para este autor, la pretendida igualdad formal de los liberales, al fundarse sobre la noción de capacidad, concede derechos a los racionales con tal que los irracionales no sean incluidos. Por lo que “la exclusión de los irracionales siempre se efectúa en el presente, aunque siempre se les promete que en el futuro serán incluidos, *una vez que hayan aprendido, que hayan pasado la prueba, que se hayan convertido en seres racionales a imagen y semejanza de los que ya están incluidos*” (Wallerstein, 1998: 17). Al formalizar las condiciones de acceso a la condición ciudadana, y su consecuente disfrute de derechos, en realidad se delimitan requisitos a los cuales el sujeto debe ajustarse para hacerse acreedor al reconocimiento de la sociedad liberal. Al dejar al libre desarrollo de la persona el disfrute de los derechos ofrecidos como igualdad de oportunidades, se pide que el sujeto se ajuste a cánones ya de por sí delimitados.

Para Wallerstein la noción de “capacidad” que constituye al sujeto competente, es un concepto instrumental que refiere al correcto funcionamiento social de los racionales; lo cual no se encuentra muy alejado del concepto de civilidad. “Los que son civilizados han aprendido a ajustarse a las necesidades sociales de la *civis*, a ser civilizados y a tener un sentido cívico, a participar en el contrato social y ser responsables de las obligaciones que les corresponden” (Wallerstein, 1998: 18). Acorde a los requisitos de virtud exigidos a todo buen ciudadano contemporáneo. Sin embargo lo que ésta visión parece no hacer evidente es que para el liberalismo “Los civilizados siempre somos nosotros, no los demás. El concepto

es casi necesariamente universal, en el sentido de que se afirma la universalidad de los valores implícitos. Uno aprende a ser civilizado, no nace civilizado” (Wallerstein, 1998: 18). Las condiciones de competencia y civilidad parecen implicarse permanentemente, al tiempo que están determinadas o matizadas por una cuestión de clase social, estableciendo una jerarquía de personas. Algunos sujetos son más capaces que otros, más competentes que otros, más civilizados que otros, más iguales que otros. La clase más aventajada socialmente no sólo es aquella que tienen un mayor disfrute de los derechos, también es la que delimita cuáles son éstos y cómo se accede a ellos.

Sin embargo, el concepto de civilidad no es en sí mismo dañino o negativo, cualquier grupo social delimita condiciones de inclusión y reconocimiento de pertenencia que el sujeto debe cumplir para ser reconocido como miembro del mismo. El problema surge cuando la pretensión de igualdad formal de derechos y libertades de todo sujeto, desconoce las diferencias sociales que por condiciones estructurales lo mantienen al margen de la inclusión. Lo cual se origina al proponer un ideal de civilidad, aunque afirma no hacerlo, exigiendo que, por sus propios medios y capacidades, el sujeto excluido resuelva su situación de no disfrute de derechos, de no inclusión, de no civilidad.

Por todo lo anterior es central poner el énfasis en que la democracia, entendida como *pretensión de igualdad*, como proceso de inclusión de sectores marginales y menos aventajadas al disfrute de los beneficios sociales y a la deliberación sobre lo público. Se trata de entender a la democracia desde su proceso de inclusión de actores sociales, a la deliberación sobre lo público, esto es: como *democratización*.

Dicha falta de precisión referente a la relación liberalismo y democracia, explica las diferentes evaluaciones que Pierre Rosanvallon (1999) y Hannah Arendt (2009), hacen sobre el triunfo del liberalismo, refiriendo fundamentalmente a la revolución francesa y el

proceso de consagración de las libertades individuales y los derechos de ciudadanía en el siglo XIX. Aunque ambos autores al final afirman, como tarea del concepto de ciudadanía, la necesidad de reducir las desigualdades sociales.

Mientras que para Arendt, si bien se logra la protección de las libertades individuales mediante un estado de derecho, es precisamente esta consagración de *forma* de la igualdad, lo que significa el fracaso de la Revolución, puesto que olvida el “elemento social” (Arendt, 2009), que implicaría atender las necesidades de los pobres. Recuperando a Karl Marx, Arendt afirma que este autor:

Llego así a la conclusión de que la libertad y pobreza eran incompatibles. Su contribución más explosiva, y sin duda la más original, a la causa de la revolución consistió en interpretar las necesidades apremiantes de las masas pobres en términos políticos, como una insurrección no sólo en busca de pan o trigo, sino también en busca de libertad (Arendt, 2009: 65).

El fracaso de la revolución francesa está en virtud de considerar que el reconocimiento formal de la pertenencia a la comunidad política, aparejado de la libre oportunidad de acceso a la participación y a los demás derechos civiles y políticos, depende del ámbito privado del sujeto en el desarrollo de sus capacidades. Con lo que se desconoce el hecho de que la desigualdad social que mantiene a estos sujetos en la exclusión depende de decisiones políticas y deberes y responsabilidades de la sociedad.

El aporte está en identificar a “la pobreza como fenómeno político, y no natural, resultado no de la escasez, sino de la violencia y la usurpación” (Arendt, 2009: 83). Afirmación que pone en evidencia un nuevo cúmulo de derechos y responsabilidades que el Estado tiene para con sus integrantes, si de verdad quiere consagrar y hacer efectivas las condiciones de igualdad que afirma como elementos constitutivos de la condición ciudadana moderna.

Mientras que para Rosanvallon, el establecimiento del sufragio, como primer criterio de igualdad, es por sí mismo el triunfo de la revolución francesa. La inclusión de las exigencias de igualdad de los excluidos, forma parte de un proceso subsidiario en la construcción de la sociedad de iguales. Proceso en el cual se toma conciencia de que igualdad civil, vinculada al reconocimiento formal de la pertenencia a una comunidad política mediante el sufragio universal, se pretende criterio absoluto de igualdad, desconociendo incluso las desigualdades sociales²³.

Lo relevante aquí es que, ante la igualdad formal de ciudadanía decimonónica, comenzaron a aparecer figuras de exclusión consideradas incapaces para la participación en los asuntos públicos, producto de la desigualdad social constitutiva de las sociedades contemporáneas. El sector social paradigmático, que aparece con reclamos políticos a partir de su condición de exclusión, es el llamado proletariado, ya que “dentro del uso moderno, este nombre se aplica generalmente a las clases privadas de derechos políticos a causa de su pobreza” (Rosanvallon, 1999: 235).

“El pueblo está fuera de la humanidad por la miseria” afirmaba Proudhon en 1846 (Rosanvallon, 2012: 107). La distinción entre ricos y pobres, entre los cuales el último bloque estaba conformado por el proletariado sumido en condiciones paupérrimas, establecía una nueva diferenciación social que podría equipararse a la división de dos mundos o de un bloque de sub-humanidad. La lógica establecida por las empresas en el capitalismo estableció el resurgimiento de la servidumbre impuesta por el industrialismo burgués. La idea de servidumbre cobra sentido, si se piensa que las condiciones de miseria

²³ Para el sufragio francés durante la primera mitad del siglo XIX, en tanto reconocimiento de igualdad en la pertenencia a la comunidad política, sigue teniendo tintes y pretensiones de unidad y uniformidad social. Por ello la declaración del Gobierno provisional de 1848, afirman por voz de Lamartine en *Le Bulletin de la République*, respecto a la ley electoral que pretende el sufragio universal: “La elección pertenece a todos. A partir de la fecha de esta ley, ya no hay más proletarios en Francia” (Rosanvallon, 2012: 263).

en las cuales estaba sumido el proletariado, fueron percibidas como ruptura con la idea de independencia. La dependencia económica se equiparó a incapacidad para la autonomía. De ahí la consigna de las asociaciones obreras, referente a “tratar de hacer revivir en un modo colectivo el viejo ideal de un trabajo autónomo y emancipado” (Rosanvallon, 2012: 109).

Tomando como punto de partida la evidente desigualdad social en la que se encontraban sectores sociales tales como el proletariado, desde muy temprano, en el año de 1844 Karl Marx, en un texto titulado *Sobre la cuestión judía* hace un lucido análisis del alcance de los llamados derechos de ciudadanía enarbolados por la revolución francesa, donde denuncia que “La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada” (Marx, 2013: 32). Pone en evidencia que los primeros derechos afirmados como universales para todo hombre -derechos civiles y políticos pertenecientes a lo que más tarde se conocerá como primera generación de derechos humanos- refieren sólo a los intereses de la burguesía y se desarrollan y garantizan en torno a los intereses del capitalismo. Al pretender ser implantados a toda la humanidad, se incurre en lo que llamaremos “colonialismo ejercido desde el derecho” o “uso hegemónico del derecho”; es decir, dominio desde las posibilidades-imposibilidades que la forma jurídica reconoce a los sujetos que considera parte plena de su sociedad.

Según se explicó páginas atrás, para el liberalismo, uno de los fundamentos de la vida en sociedad es el disfrute de las libertades, su ejercicio depende de la seguridad legal para hacerlo (Estado de derecho). Lo que implicaría que el Estado en sí mismo debe estar determinado por un sentido vitalista que norme a lo político, por ello afirma Arendt: “la idea de vida constituye el bien más alto y que el proceso vital de la sociedad constituye la trama de la actividad humana” (Arendt, 2009: 84). La finalidad de la sociedad no es solo garantizar la libertad y el sufragio, sino permitir que se pueda acceder a ella, se trata

entonces de “la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez” (Arendt, 2009: 84). Ésta liberación de la escasez, en principio, nos liberaría de las dependencias que nos hacen incapaces, en pro del sujeto autónomo.

4. Ciudadanía social desde T. H. Marshall.

La imposibilidad de crear condiciones de igualdad en el disfrute de un derecho originan la desigualdad social, en tanto marginalidad y precarización social; entendidas respectivamente como negación y restricción (limitación) de derechos. La igualdad formal ciudadana ligada únicamente al reconocimiento de derechos civiles y políticos, lejos está de igualar las condiciones de acceso al disfrute de los mismos, y más lejos aún de generar y difundir mínimos de vida digna compartidos socialmente en tanto comunidad política. Lo cual resulta de suyo evidente para el ya clásico análisis de T. H. Marshall (1992)²⁴ referente a la *ciudadanía social*, que justifican la ampliación de los elementos constitutivos de la ciudadanía a fin de reducir la desigualdad entre las clases sociales. Para lo que el autor toma como paradigma el desarrollo de la ciudadanía social inglesa.

Según T. H. Marshall, el problema de la ciudadanía y la clase social, fue sintetizado por el sociólogo Alfred Marshall en los siguientes términos:

Marshall planteaba la pregunta de “si hay una base sólida para la opinión de que el mejoramiento de las clases trabajadoras tiene límites que no puede superar”. “La pregunta”, decía, “no es si todos los hombres serán últimamente iguales –lo que por cierto no sucederá-

²⁴ La reflexión de T. H. Marshall es sin duda uno de los referentes ineludibles de la ciudadanía. Como apunta Ana Luisa Guerrero, el texto de Marshall, *Ciudadanía y clase social*, publicado en 1950, sus reflexiones “lograron una perspectiva de los derechos humanos más allá de funcionalismos radicales entre iuspositivistas e iusnaturalistas, propuso un modelo de explicación procesual de los derechos humanos. Marshall estableció la relación entre las distintas etapas de la ciudadanía: la civil, la política y la social, con el advenimiento de las luchas que estuvieron detrás de las adquisiciones de los derechos humanos en sus vertientes individual y social”. (Guerrero, 2010: 113)

sino si el progreso no puede continuar firmemente, aunque de manera lenta, hasta que al menos por ocupación cada hombre sea un caballero. (Marshall, 2005: 16).

Dicho mejoramiento tendría como característica distintiva la reducción del trabajo excesivo de las clases trabajadoras, aumentando la comprensión de que son hombres no máquinas, en proceso de conformarse como caballeros; es decir, el presupuesto de donde parte su análisis es un argumento civilizatorio, valorativo más que descriptivo. La condición ciudadana, más que conferir derechos reconocía una capacidad. “La ciudadanía es una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen la condición son iguales con respecto a los derechos y deberes de que está dotada esa condición” (Marshall, 2005: 37).

Ahora bien, según el análisis de Marshall, la ciudadanía puede aceptar la desigualdad cuantitativa, económica o de clase social; pero no la desigualdad cualitativa referente al reconocimiento de la membresía plena a una comunidad, en la que se juega el reconocimiento ético de igualdad humana básica. “La desigualdad del sistema de clases puede existir siempre que se reconozca la igualdad de la ciudadanía” (Marshall, 2005: 19). Lo relevante de la propuesta es identificar que el reconocimiento formal del estatuto ciudadano con derechos civiles, si bien es necesario, es insuficiente, aún si dicho sujeto también puede acceder formalmente a la participación política. La desigualdad social obliga a que la igualdad formal de la enunciación originaria de la membresía ciudadana, sea enriquecida de manera sustancial con un cúmulo de derechos encaminados a luchar contra ella.

Como bien indica Heater, el aporte más destacado de Marshall es identificar que “los derechos sociales, que hasta entonces habían pasado prácticamente desapercibidos como componentes de la ciudadanía, son básicos para el disfrute efectivo de los derechos

civiles y políticos, pues la pobreza y la ignorancia merman inevitablemente el deseo y la oportunidad de poder beneficiarse de ellos” (Heater, 2007: 209). Es el perfeccionamiento del ciudadano, en tanto sujeto político pertinente y capaz para incidir en lo público, el motor de ampliación de la ciudadanía en el modelo liberal propuesto por T. H. Marshall. Dicho modelo parte del elemento civil de la ciudadanía, compuesto por los derechos necesarios para la libertad individual de la persona, libertad de palabra, pensamiento y fe, derecho a poseer propiedad y concluir contratos válidos, y el derecho a la justicia. Que, según el autor, da paso a la inclusión del elemento político en el siglo XIX, caracterizado por el derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un organismo dotado de autoridad política o como elector de los miembros de tal organismo. Hasta el elemento social en el siglo XX, caracterizado por el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad, hasta el derecho a compartir plenamente la herencia social y a llevar la vida de un ser civilizado según las pautas prevalecientes de la sociedad (Marshall, 2005: 21-22)²⁵. La ciudadanía se engrosa, no necesariamente se amplía, ya que en principio todos son ciudadanos. No se trata necesariamente de crear nuevos derechos sino de garantizar los ya existentes a sectores sociales que aun no disfrutaban de ellos. “Los derechos sociales y económicos tienen una nueva función comprometida con los grupos desfavorecidos desde la educación, la salud, la protección social; las demandas de los derechos sociales no son reglas formales” (Guerrero, 2010: 125). El problema está en su distribución, o en el hecho de que muchos de dichos derechos no se afirmaban originariamente con pretensiones de universalidad. Para Marshall:

²⁵ En lo que respecta a los derechos humanos, estos tres elementos, según Etxeberria, nos servirían para caracterizar dos de las tres generaciones de derechos que suelen mencionarse: La primera: la que privilegia los derechos civiles y políticos. La segunda: la que resalta los derechos económicos y sociales, o derechos crédito. A las que se les deberá agregar una tercera, que superaría este planteamiento, sería: la que -desbordando el enfoque subjetivo, para referirse a las colectividades- habla del derecho a la paz, al desarrollo y al medio ambiente ecológicamente equilibrado. (Etxeberria, 1994).

La ciudadanía requiere un vínculo de una clase diferente, un sentido directo de pertenencia a la comunidad basado en la lealtad a una civilización, que es una posesión común. Es una lealtad de hombres libres dotados de derechos y protegidos por una ley común. Estimulan su desarrollo tanto la lucha por obtener esos derechos como el goce de los mismos una vez obtenido (Marshall, 2005: 47).

Definición que presenta algunos puntos que han aparecido de manera constante a lo largo de las páginas anteriores, y que se sintetizan en torno a los siguientes elementos: 1) La ciudadanía establece un vínculo de comunidad política; 2) Esta comunidad política se fundamenta sobre un ideal de civilidad y por tanto de vida humanamente valiosa o forma de vida; 3) Se requiere un cúmulo de leyes que protejan los derechos necesarios para acceder y desarrollar el ideal de civilidad; 4) Estos derechos se garantizan a quienes manifiestan su lealtad con el proyecto, comparten valores, saberes, conocimientos, historia compartida, proyecto común; 5) Solo quien lucha por esos derechos puede disfrutar de ellos, una vez que el sujeto es reconocido por la comunidad y los derechos garantizados por la misma; 6) *La desigualdad social es el principal obstáculo para disfrutar plenamente de la condición ciudadana.*

Como puntualiza Javier Peña, el fundamento de la ciudadanía social es el siguiente: “puesto que la ciudadanía es un status de igualdad, es preciso actuar sobre las condiciones materiales que generan desigualdad” (Peña, 2000: 44). Atendiendo las desigualdades reales, el objetivo es garantizar derechos que saquen a los sujetos de su condición de marginalidad (en tanto no disfrute y negación de derechos) y precarización (no ejercicio efectivo de un derecho reconocido); lo cual no debe confundirse con una pretensión socialista de igualar ingresos. El liberalismo social propuesto por Marshall pretende que los derechos sociales, enfocados a la clase social desigual, estén en torno a garantizar una provisión mínima de bienes y servicios que contribuyan a elevar el nivel inferior de la sociedad. Es decir, no se trata de elevar los ingresos de los sectores bajos de la sociedad, “lo que importa es que hay

un enriquecimiento general de la sustancia concreta de la vida civilizada, una reducción general del riesgo y la inseguridad, una igualación entre los más y los menos afortunados de todos los niveles” (Marshall, 2005: 60). Se trata de igualar las condiciones más que los ingresos. El disfrute de los derechos sociales básicos para los sectores sociales menos aventajados tienen por finalidad elevar las capacidades del sujeto para ejercer efectivamente y a plenitud sus derechos civiles y políticos. De ahí la importancia de la educación como herramienta civilizadora y creadora de capacidades.

El desarrollo progresivo cuasi natural de la ciudadanía social, presentado por Marshall funciona a la manera de una espiral, en la que el disfrute de los derechos sociales tiene por finalidad contribuir, de regreso, al mejor ejercicio de los derechos civiles y políticos. Pues como aclara Danilo Zolo (1997), Marshall reconoció que la ciudadanía social no puede compensar ni romper la lógica de la desigualdad de las relaciones del mercado. Lo cual tampoco era su finalidad, pues no pretendía la igualación de ingresos. Por lo que podía identificarse como objetivo la tendencia a “producir un enriquecimiento general de la materia concreta de la vida civilizada por medio de la reducción de los riesgos y la seguridad y de la igualación de las condiciones sanitarias, laborales y familiares de los ciudadanos menos afortunados” (Zolo, 1997: 101). Esto pensado a partir de la lógica de la sociedad de iguales significaría el reconocimiento de la responsabilidad social de asistir a los mas necesitados, a fin de que puedan acceder a los beneficios de la vida “civilizada”; que de alguna manera materializaría la pretensión de fraternidad social. sin embargo, ante el supuesto “desarrollo natural” de la ciudadanía social, Javier Peña nos recuerda la crítica de Anthony Giddens, en la que: “reprocha a Marshall que presente la adquisición de los derechos de ciudadanía como parte de un desarrollo espontáneo del propio mercado, sin tener en cuenta que es en gran medida resultado de las luchas políticas protagonizadas por

las clases dominadas, que obtuvieron primero el sufragio universal y más tarde el estado de bienestar” (Peña, 2000: 48).

La ciudadanía social no pretende derribar los cimientos de la lógica ciudadanía del liberalismo clásico, posteriormente potenciada por el neoliberalismo, que supone que los derechos sociales son desestimables en la medida en que debe ser el sujeto autónomo, en virtud de sus capacidades personales, quien acceda al disfrute de los derechos civiles y políticos en condiciones de igualdad de oportunidades (Friedman, 1983).

El Sistema Mundo Capitalista y la Democracia funcionan sobre una pretendida “libertad” del individuo de realizarse autónomamente. Se ha confundido el concepto de libertad con la libertad para el consumo. “Los ideales liberales conviven con formas de producción que son su negación; las relaciones sociales y las ideas liberales se mezclan y producen un orden que no sólo es jurídico, sino patrimonial” (Durand, 2010: 49). El libre acceso a bienes y servicios, a bienes de consumo, e incluso salud y educación comienzan a confundirse con poder adquisitivo. Que lejos de conducir a una libertad efectiva deviene una “libertad virtual”.

La pretendida universalidad de la ciudadanía está cada vez más lejos de alcanzarse. Las formas de exclusión se multiplican y cambian constantemente, cada vez son más los excluidos, los marginados, los grupos e individuos en condiciones de vulnerabilidad: que deben sacrificar su autonomía y la confianza en sí mismos por razones que escapan a su control. Obligados a ceder a condiciones de marginación para sobre-vivir indignamente. La ciudadanía ha sido excedida por las condiciones que amenazan la vida de los pretendidos ciudadanos. La marginación que sitúa a los individuos en un estado de exclusión, dificultándoles la posibilidad de integración social, redundando en una restricción efectiva de derechos o precariedad de su ciudadanía. La figura y la efectividad del Estado como

organismo encargado de mantener un Estado de derecho efectivo, y la búsqueda de la ampliación de derechos y por tanto de ciudadanía, parecen fracasar y estar al servicio de intereses como el Capital Financiero.

Penetrando un poco más en la crítica hacia las condiciones estructurales por las cuales el disfrute de los derechos y libertades queda restringido para un buen número de “ciudadanos formales”, podemos identificar una simbología de mercado donde la estructura ofrece derechos y los ciudadanos a partir de sus particulares capacidades pueden acceder al disfrute efectivo de ellos.

En este sentido la garantía otorgada a un derecho de corte civil y político, se limitaba a la protección de no interferencia en el disfrute del derecho, lo que se conoce como Estado mínimo o protección de las libertades en negativo. Igual oportunidad de acceso, no igual condición de disfrute. Lo cual constituye la figura del ciudadano como consumidor que, en palabras de Néstor García Canclini (2009), se explica dado que “siempre el ejercicio de la ciudadanía estuvo asociado a la capacidad de apropiarse de bienes y a los modos de usarlos, pero se suponía que esas diferencias estaban niveladas por la igualdad en derechos abstractos que se concretaban al votar, al sentirse representados por un partido político o un sindicato” (Canclini, 2009: 29). Sin embargo, la manera de consumir y acceder a bienes para su uso ha modificado al mismo tiempo la manera de ser ciudadano. De tal manera que en sociedades donde el énfasis en la capacidad personal se pretende justificación de la restricción de la obligación estatal de ofrecer igualdad de condiciones, si bien no siempre elimina derechos, hace que su disfrute sea virtual al no tener los medios y capacidades personales para acceder a ellos.

Como último punto es importante recordar que con la crisis del estado de Bienestar en la segunda mitad del siglo XX, la idea de que la ciudadanía pertenece formalmente a

todos los sujetos que conforman una sociedad en tanto sujetos autónomos poseedores de derechos civiles, libertades y capacidades de llegar a acuerdos, la ciudadanía tiene que enfrentarse a la evidencia incuestionable de la desigualdad social en el disfrute de derechos y acceso a condiciones mínimas para mantener la vida civilizada (o digna). Este problema es teorizado por liberales como John Rawls, quien en 1971 publica su ya icónico libro *Teoría de la Justicia*²⁶, en torno a la delimitación contractual de dos principios de justicia que organicen la redistribución de los beneficios (derechos y libertades) sociales a los menos aventajados con la finalidad de crear una utilidad media. Para nivelar las desigualdades, propone entonces, los siguientes dos principios de justicia:

Primero: toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen de libertades para todos.

Segundo: las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1990: 33).

La propuesta de Rawls, sin remitir explícitamente a T. H. Marshall, recupera en sustancia la propuesta de ciudadanía social, denunciando la desigualdad de derechos sociales y económicos, a fin de posibilitar una equitativa igualdad de oportunidades para el disfrute de libertades individuales. El planteamiento de Rawls se convirtió en un punto de referencia obligado para toda la filosofía política posterior, puesto que, desde el liberalismo, con sus dos principios de justicia, hace el llamado a la sociedad para atender

²⁶ Según Ángel Rivero: “el libro de Rawls puede oscurecer la realidad más plural de la filosofía política de aquellos años. Bhikuh Parekh ha señalado que decir que no hubo filosofía política en los años cincuenta y sesenta es negar el legado de autores como Isaiah Berlin, Loe Strauss, Eric Voegelin; Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Michael Oakeshott y muchos otros. ¿Muerta una disciplina que es capaz de producir tales eminencias? La penumbra que cayó sobre todos estos autores ilumina, por el contrario aquello que se esperaba de la filosofía política en los años sesenta: algo así como la propuesta de una utopía razonable que uniera a la nueva izquierda con el liberalismo social y eso, ejemplarmente, lo representa el libro de Rawls. *A Theory of Justice*, por tanto, no podría estar más alejado del pensamiento de la posguerra que, como nos señala Parekh, era en general una filosofía escéptica y pesimista a la hora de delinear los rasgos de la sociedad justa y que prefería <<arremeter contra las bárbaras tendencias latentes en la civilización europea>> (Rivero, 2004: 6-7). De ahí las innumerables referencias, a favor y en contra, de la propuesta de Rawls hasta hoy en día.

las desigualdades sociales, nivelando mínimos de bienes básicos. La reflexión de Rawls justifica el paso de la igualdad formal entendida como imparcialidad a la igualdad compleja o equidad (Rawls, 2010). Lo importante no son por sí mismo los principios de justicia rawlsianos, sino las implicaciones que sobre la concepción de igualdad se perpetúan en el liberalismo y su concepción de la ciudadanía.

La principal implicación es la siguiente: suponiendo que la condición formal ha sido reconocida a todos los nacionales mayores de edad, en tanto sujetos de derechos civiles, que actúan según sus deberes y en apego a la ley, todos los desiguales, “representan minorías” obligadas a recorrer el trayecto que los transforme en verdaderos ciudadanos autónomos y capaces de participar de lo público. Toda la diversidad y diferencia se reduce a desigualdad económica y social; a ser atendida por la sociedad únicamente en términos del establecimiento de igualdad de oportunidades para el disfrute de derechos y libertades civiles y políticas. Lo cual es importante porque de un plumazo elimina todo proyecto de civilidad alternativo, proveniente de una cultura o tradición histórica diferente a la liberal afirmada como historia común y universal, con su consecuente moral, política, evolución social e idea de vida digna.

5. Ciudadanía y diversidad cultural

Como apunta Héctor Díaz Polanco, contrario a lo que se pensaba hace unos años, el proceso actual de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural, por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo (Díaz Polanco, 2006: 13). La relación entre diferentes culturas ha existido a lo largo de toda la historia. Sin embargo, mediante el proceso de globalización y la consecuente

occidentalización que lo caracteriza (Ianni, 1997), se ha hecho más evidente la exclusión de los grupos étnicos concebidos por el liberalismo como minorías nacionales o culturales, debido a los conflictos originados por la convivencia de grupos culturalmente diferentes en el mismo espacio. De tal modo que, como indica Javier Peña:

el hecho del multiculturalismo se convierte en problema cuando la coexistencia en un mismo espacio de grupos que proceden de marcos culturales diferentes no se resuelve en la integración o asimilación (a la cultura de la sociedad de recepción, a la cultura hegemónica); sino que pretende conservar y aún reforzar la diversidad de identidades culturales, y se reclaman por consiguiente políticas diferenciadas y derechos colectivos específicos (Peña, 2000: 60).

Lo anterior supone que existe una sociedad relativamente homogénea -ya sea producto de migraciones o fusión forzada de grupos culturalmente diferenciados-, en la que se originan fuertes tensiones producto de la interacción de culturas. El problema se origina respecto a cómo dotar de derechos comunes a los diferentes grupos culturales, respetando los valores y costumbres de cada uno de ellos. La identidad colectiva promovida por el liberalismo, que tradicionalmente había reconocido a individuos formalmente semejantes, ahora requiere dar cauce a la demanda de reconocimiento de la diversidad. Y si bien dicha exigencia de reconocimiento de la diversidad se ha ampliado a lo étnico, lingüístico, religioso, género, sexual, etc., cabe aclarar que para los fines de este trabajo solo nos enfocaremos a la diversidad cultural que refiere a los pueblos indígenas, es decir, a la llamada por el liberalismo: ciudadanía multicultural.

Según los supuestos contemporáneos de las sociedades liberales, no está permitido regirse por un referente único de bien común. El liberalismo pretende ser plural, su interés está orientado a la sociedad donde puedan convergir las diferentes ideas de bien de los individuos, y no a reproducir o implantar una específica. Acorde a lo anterior, según Peña (2000), el enfoque liberal clásico de ciudadanía tendría los siguientes rasgos: a)

individualismo; que supone que la sociedad resulta de un contrato social entre individuos, con derechos individuales; b) distinción neta entre el ámbito público y el privado, además del establecimiento de normas universales que rigen la esfera pública; c) neutralidad ética del Estado, frente a las diferentes doctrinas y metas de los individuos. Lo que supondría un conjunto de derechos y medidas para que todos tengan acceso a sus diferentes culturas, religiones e ideologías, sin privilegiar ninguna; d) lo que históricamente se explica a través de las políticas de la tolerancia y la no discriminación (Peña, 2000: 63-64).

El liberalismo propugna y busca un individuo autónomo capaz de imponerse fines a sí mismo desde su particular elección racional. Ante este panorama, surge la siguiente pregunta: ¿Qué pasa con las diferencias culturales reales de la sociedad? No las niega, las relega a la vida privada. Las diferencias se suponen siempre en torno a grupos minoritarios, quienes deben ajustarse a los ideales de civildad que la mayoría de la sociedad afirma como válidos. El liberalismo debe permitir a todos los ciudadanos perseguir sus muy particulares fines; pero esta búsqueda y desarrollo de los fines personales debe ser individual, no en tanto proyecto común. La identidad cultural e histórica vinculada a su comunidad, queda parcialmente suspendida en lo privado, exige el alejamiento de la comunidad cultural de origen, para dar paso en lo público a la comunidad política liberal.

Por ello el ciudadano ideal para la política liberal, según liberales como John Rawls (1990, 1995), no debe pensarse en torno a características identitarias metafísicas; sino sólo a través de la igual capacidad moral de crear hábitos, en tanto poderes para construirse mediante la acción. Lo que Rawls llama las dos potestades morales, enunciadas como: “la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (la capacidad de reconocer, los términos equitativos de cooperación y de ser razonable), y la capacidad de una concepción del bien (y, por tanto, de ser racional)” (Rawls, 1990: 45). Acorde a lo anterior, para Victoria

Camps, el individuo liberal, “no es el que instrumentaliza todas las relaciones humanas, sino el que valora más aquellas que puede contraer y romper libremente que las que le vienen dadas por nacimiento; valora más las que elige que las que descubre” (Camps, 1993: 75). El sujeto del liberalismo entonces no “es”, sino que “se construye”, o más puntualmente, no importa lo que “es” sino lo que debe “llegar a ser”; al ajustarse a los valores promovidos por la sociedad liberal.

El liberalismo, está fundado sobre un ideal del ciudadano igual a todos otros, tanto en su libertad como en sus derechos; en tanto individuo, en tanto ser humano. Para el proyecto liberal, nos dice el científico político Giovanni Sartori, intentando justificar el pluralismo político liberal frente a las sociedades multiculturales (2006):

Se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina. Por lo tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en este siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se fue haciendo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco. [...] la democracia es multicolor. Pero la democracia liberal, no la democracia de los antiguos, la que se funda sobre disenso y sobre la diversidad. Somos nosotros, [...] los que hemos inventado un sistema político de concordia discors, de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia (Sartori, 2006: 24-25).

La realidad, a cada paso, nos enfrenta con las diferencias reales entre los diversos sujetos, entre sus diferentes expectativas, necesidades, condiciones sociales y culturales. La diferencia, que pone en entredicho la igualdad ideal perseguida por el liberalismo, cobra vital importancia.

El pluralismo cultural, concepto sostenido por el liberalismo para hacer convivir las diferencias al interior de la sociedad, surge con la pretensión de dar respuesta a la interpelación de las culturas consideradas minorías. El pluralismo, nos dice Sartori: “se desarrolla a lo largo de la trayectoria que va desde la intolerancia a la tolerancia, de la tolerancia, al respeto del disenso y después, mediante respeto, a creer en el valor de la

diversidad” (Sartori, 2006: 31). Aunque tolerancia y pluralismo sean conceptos intrínsecamente conectados, la diferencia entre ellos radica en que la tolerancia respeta los valores ajenos, mientras que el pluralismo presupone la tolerancia, al tiempo que afirma un valor propio. Así, también, “el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política” (Sartori, 2006: 23). El pluralismo se presenta como el código genético de la sociedad abierta, es el que “descifra mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal y por ello el que mejor permite precisar y profundizar las aperturas que vamos a debatir” (Sartori, 2006: 19). La sociedad liberal, aunque abierta, no lo es tanto como para perder los referentes y destruirse como sociedad, no se trata de una sociedad sin fronteras; el pluralismo liberal lo que hace es afirmar valores propios. Y estos valores son los que se han traducido en derechos que el Estado está encargado de garantizar a sus ciudadanos, como se mostro en las líneas precedentes.

Sin embargo, en el pluralismo no figura un reconocimiento pleno de las diferencias culturales, el liberalismo solo reconoce la figura del individuo y no la de las colectividades. De ahí que afirme que la autonomía solo puede y debe ser alcanzada por el sujeto aislado, desconociendo el factor intersubjetivo de la comunidad, fundamental para la vida en sociedad y la cultura.

Lo peligroso para los pluralistas son los apegos fuertes a la tradición, a las culturas o, mejor dicho, los individuos que quieren mantener su apego a su cultura originaria. De ahí el intento de Sartori de negar el multiculturalismo a toda costa, por considerar que “El multiculturalismo se avoca a promover las diferencias étnicas y culturales” (Sartori, 2006:),

frente a un pluralismo que supone propiciaría el diálogo entre las personas y las culturas, garantizando derechos iguales para todos; aunque siempre en tanto individuos.

Para Michael Sandels, quien realiza una crítica epistemológica a la propuesta liberal que sostienen Rawls, la misma justificación del contrato liberal mediante el “velo de la ignorancia”²⁷, fundamento de todo acuerdo *neutro*²⁸ en la política pública, es ya de por sí sospechoso e ilegítimo. El liberalismo quiere hacer pasar sus presupuestos como universales y neutros, válidos para todas las sociedades, ocultando el hecho de que surgen de una historia política y social específica que delimita sus criterios de valor y verdad.

Solo la persona, desde su subjetividad política puede saber lo que realmente desea y decidir lo que prefiere. Haciendo uso de reflexión, puede identificar qué es lo que lo constituye y cuáles son las exigencias de derechos que su ser le impone. En una reflexión profunda,

no podemos ser sujetos de la posesión completamente descarnados, individualizados anticipadamente y dados con anterioridad a nuestros fines, sino que debemos ser sujetos constituidos en parte por nuestras aspiraciones y vinculaciones centrales, siempre abiertos, y de hecho vulnerables al crecimiento y la transformación a la luz de la revisión de nuestro conocimiento propio (Sandels, 2000: 214).

El individuo debe poder anclarse en lo que el mismo considera constitutivo de su personalidad, y a partir de ello exigir derechos, no importa si esto le viene dado por tradición o si se lo da a sí mismo con pleno uso de su autonomía. Lo que está en juego no es la promoción de una idea de cultura desde un “multiculturalismo cerrado”, frente a una

²⁷ Recordemos que para Rawls, los consensos de justicia tienen que ser realizados por sujetos, que desde la posición original y cubiertos por el velo de la ignorancia son capaces de dialogar y elegir algo, sin referir a ninguna de las pasiones y deseos que los identificarían y determinarían sus intereses personales en la realidad. Respecto a una exposición de las implicaciones de dicha teoría puede verse el trabajo de José Rubio Carracedo, *Paradigmas de la política: Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. España, editorial Anthropos, 1990, pp. 153-241.

²⁸ La palabra que los autores utilizan en inglés como característica de los acuerdos socialmente válidos en tanto deontológicos es *freestanding*, que, si bien tiene como traducción neutralidad, sería más exacto traducirlo por *independiente* de las doctrinas o *libre de permanencia* en alguna de ellas. Por tanto, debe ser pensado más como un principio funcional y no carente de valoraciones culturales.

acorde a un “pluralismo abierto”; sino el poder negociar, razonar y llegar a acuerdos, desde lo que cada cual considera valioso y justo, desde su epistemología, desde sus razones de peso. Sólo a partir de reconocer las necesidades y exigencias de los sectores sociales menos aventajados, socialmente marginados, excluidos, a quienes se les restringen o niegan sus derechos, transformados en víctimas, es que se pueden lograr leyes efectivas para proteger los derechos ciudadanos que cumplan materialmente el formalismo liberal llamado igualdad.

El aporte más trascendente respecto al problema de la diversidad cultural y la ciudadanía desde el liberalismo, es sin duda la propuesta del filósofo canadiense Will Kymlicka, en su libro *Ciudadanía multicultural* publicado en 1996. La propuesta de Kymlicka justificar la creación y garantía de derechos diferenciales, con los cuales ampliar la condición ciudadana, a fin de proteger a las minorías culturales; tomando como referencia dos criterios de reconocimiento: a) diversidad multinacional: cuya reivindicación es en torno al autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas, territorialmente separadas; b) la diversidad poliétnica: cuyo objetivo es modificar las leyes e instituciones de la sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales (Citado en: Peña, 2000: 62).

Si bien Kymlicka apuesta por derechos diferenciados a favor de las minorías; afirma que “los derechos de las minorías no pueden ser subsumidos bajo la categoría de derechos humanos” (Kymlicka, 2010: 17), puesto que su especificidad cultural les impide resolver cuestiones relativas a la universalidad de sus alcances. Además de que desde las primeras páginas de su libro indica que el objetivo de los derechos diferenciados es “garantizar los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia” (Kymlicka, 2010: 15), a fin de hacer coexistir los

derechos humanos y los derechos de las minorías, limitados a su vez por los principios de libertad individual, democracia y justicia social.

El multiculturalismo de Kymlicka puede resumirse, según Javier Peña, en los siguientes cuatro puntos: 1) el liberalismo tiene como idea central la libertad de los individuos para la elección de su vida; 2) esta libertad supone disponer de opciones vitales (formas de vida); 3) la libertad de elección tiene como precondition un sustrato cultural; en la medida en que la cultura determina el horizonte de posibilidades de los individuos; 4) por lo anterior, se infiere que el liberalismo debe de ampliar su compromiso con la libertad individual al florecimiento de las culturas (Peña, 2000: 65-66). Todo lo anterior es relevante en tanto que la diversidad cultural queda reducida a un instrumento de la libertad, es decir, la “defensa de los grupos culturales no se funda en el valor de las culturas por sí mismas, sino en el hecho de que las culturas son precondition de la libertad individual, a la que dan acceso y contenido” (Peña, 2000: 66).

En esta propuesta, se sugiere que, en tanto minorías, los grupos culturalmente diversos, deben privilegiar derechos-liberales, presentados como verdaderos derechos humanos, por sobre sus exigencias específicas de derechos culturalmente diferenciados. Postura duramente criticada por liberales llamados comunitaristas como Charles Taylor (2009) que “liga la necesidad (y la exigencia) de reconocimiento a su vinculación con la identidad (entendida como “la interpretación que hace una persona de quien es y de sus características definatorias y fundamentales como ser humano”)” (Citado en: Peña, 2000: 67). En dicha crítica se hace evidente de suyo la estrecha relación entre identidad y reconocimiento; puesto que el reconocimiento de la diversidad cultural por medio de derecho es la condición de posibilidad del desarrollo de la identidad misma. El aporte más relevante de Taylor está en identificar que el problema subyacente a la relación entre

ciudadanía y diversidad cultural no es el del *reconocimiento* de las diversas identidades culturales, sino el del reconocimiento de los derechos que las protejan y posibiliten. Para autores como Will Kymlicka (1996) o Charles Taylor (2009), es evidente que:

sin referencia a la comunidad cultural o étnica a la que cada sujeto pertenece, la ciudadanía será un concepto ideal y abstracto, porque es cada comunidad histórica la que va a dotar de unos perfiles específicos y concretos a los vínculos de pertenencia de cada persona con su comunidad en los que se expresa de forma natural y necesaria la ciudadanía (Pérez Luño, 1989: 38).

Sin el reconocimiento de la condición ciudadana, mediante derechos que les permitan mantener y desarrollar su vínculo cultural y político con su comunidad cultural, es imposible pensar que los pueblos indígenas puedan llegar a ser sujetos realmente autónomos. Es por ello que el reconocimiento de la ciudadanía, implica el reconocimiento en derechos. El ejercicio de derechos, que además de posibilitar la autonomía de los ciudadanos, y reconoce su pertenencia a la comunidad política, contribuye a eliminar niveles de exclusión mediante el empoderamiento que se origina con el disfrute de un derecho reconocido.

Para cerrar este apartado hay que puntualizar una serie de cosas. Primero que nada, no se trata de negar los aportes y derechos, a favor de las libertades individuales, que el liberalismo ha aportado al mundo global; pues la crítica aquí hecha es contra la individualización no contra el individuo. Segundo, el liberalismo y el neoliberalismo se han implantado como políticas globales, lo cual no significa que por sí mismas sean universal e incuestionablemente valiosas. Tercero, la diversidad cultural requiere *reconocimiento*, aparejado al reconocimiento de los derechos que la posibilitan.

Para Díaz Polanco, globalización y multiculturalismo son dos caras del mismo proceso, por lo que “la globalización funciona como una inmensa maquinaria de inclusión universal ... procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará,

por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no resultan domesticables o digeribles” (Díaz Polanco, 2006: 14), por lo que según el autor: la globalización es esencialmente etnófaga. Cabe destacar que si bien la etnofagia refiere al proceso global en el cual la cultura dominante aniquila múltiples culturas consideradas minorías, “no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación” (Díaz Polanco, 2006: 28). La evaluación que Díaz Polanco presenta respecto al multiculturalismo es brutal y certera, al equiparlo con los procesos coloniales, afirma que: “el multiculturalismo trata a cada cultura local como el colonizador: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente” (Díaz Polanco, 2006: 34). Dicho respeto se equipara con tolerancia, aunque sólo se tolera y permite aquello que la cultura comparte con el liberalismo. El objetivo es garantizar un conjunto de principios y prácticas liberales. Toda diferencia que cuestione los presupuestos liberales no puede ser tolerada; debe ser modificada a cualquier costo, aún éste sea la identidad, el reconocimiento o la existencia misma de la cultura diversa. Todo lo anterior permite a Díaz Polanco afirmar que “con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*” (Díaz Polanco, 2006: 51); que como se explica en el capítulo 3 de este trabajo, condiciona el reconocimiento de la diversidad a la pérdida de la identidad diversa.

El multiculturalismo produce y reproduce relaciones de dominación entre culturas, no siempre hechas explícitas; comenzando porque encubre la promoción de los valores liberales al hacerlos pasar como neutros y universales. El reconocimiento de la diversidad, delimitado a través de la categoría de minoría, se presenta como paliativo en lo que la cultura subordinada se apropia de los valores de la cultura dominante.

El multiculturalismo, si bien reconoce la existencia de la diversidad cultural, al no crear condiciones de igualdad ciudadana, mediante el disfrute de derechos humanos universalizables, deja intactas las relaciones de dominación que subyacen a las relaciones globales entre los diferentes pueblos culturalmente diversos; por lo que debe ser superado por un modelo de ciudadanía intercultural. Los pueblos indígenas históricamente subordinados, permanecerán así, sino cuentan con derechos que les permitan tomar a cargo su destino.

La igualdad formal promovida por el liberalismo que apuesta por la identidad, no puede dar lugar a la inclusión de todos los sectores y sujetos que conforman la sociedad. En la lógica liberal a partir de las diferencias se pretende justificar la inclusión/exclusión de sujetos en la sociedad de iguales. Ante el problema de la diversidad cultural se encubre la promoción de un proyecto civilizatorio. Y si bien la exclusión se han estructurado a partir de elementos que van de lo económico, hasta otros más sutiles como lo son la *capacidad y la virtud*, también han existido criterios de exclusión racistas, muchas veces incluso sustentados con pretensiones científicas y criterios biológicos. El análisis del racismo de estado permite hacer la crítica al fundamento sobre el cual se les reconoce, o en este caso niega, derechos a los pueblos indígenas en México, en el capítulo tercero de este trabajo.

La desigualdad científicista que da lugar a la exclusión como un elemento constituyente de la sociedad de iguales es para Rosanvallon, una patología de la igualdad:

En efecto, siempre hay realmente necesidad de una demarcación, de una separación, de un efecto de espejo, para construir una identidad. Los biólogos, por su parte, también subrayaron esa dimensión de la constitución del sí por el reconocimiento del no-sí, dinámica cuyos mecanismos estudia la inmunología. Pero ésta debe unirse con una percepción positiva del vivir-juntos para producir un sentimiento democrático de pertenencia. Esto es lo que distingue a la nación revolucionaria de 1789 de la nación nacionalista de fines del siglo XIX. Mientras la primera se había comprometido con la formación de una sociedad de iguales, la segunda no pensó la integración sino en el modo no político de la fusión de los individuos en un bloque (Rosanvallon, 2012: 182).

A partir de un criterio biológico se ha intentado justificar la diferenciación social. El paradigmático recuperado por Rosanvallon, es el caso de las leyes de segregación racial que operaron en EEUU hasta entrado el siglo XX. Cabe destacar que, a pesar de la su anulación formal, en el Sur, la esclavitud efectivamente había generado tal abismo entre los negros y los blancos que estos últimos no podían ver una amenaza en el hecho de la vecindad. En este caso no había ninguna correspondencia entre la idea de igualdad y la de proximidad. Los dos tipos de relaciones estaban entonces totalmente disociadas; no había superposición entre la ley y las costumbres. La ferocidad de la legislación podía coexistir con cierta familiaridad de las relaciones cotidianas (Rosanvallon, 2012: 189). Por ello, el mismo Tocqueville afirmó que la violencia de la diferenciación y exclusión real, era tan fuerte que “el amo no teme elevar hasta él a su esclavo, porque sabe que siempre, si lo quiere, podrá volver a arrojarlo al polvo” (Citado en Rosanvallon, 2012: 189).

Y si bien el reconocimiento formal de la igualdad no da por sí mismo lugar a su reconocimiento fáctico, ni a prácticas igualitarias, el reconocimiento institucional otorga condiciones de posibilidad de realización de la igualdad que al carecer de protección jurídica se verían impedidas e imposibilitadas.

Es necesaria, por tanto, una ciudadanía que sí atienda la diferencia cultural, pero sin darle la espalda a las conquistas de la ciudadanía social y liberal. Una ciudadanía que incluya las características de la solidaridad: dirigida a todo ser humano, que se exprese en la igualdad y que no se defina por su imparcialidad abstracta, “sino por su parcialidad por el débil y oprimido, o, si se quiere, que persigue la imparcialidad a través de esa parcialidad” (Guerrero, 2011: 72).

De todo lo anterior podemos sintetizar las siguientes implicaciones: 1) Un derecho solo puede disfrutarse si al apelar a él se obtiene su disfrute. Lo importante de un derecho es ejercerlo. El reconocimiento de derechos un sector social excluido de su disfrute solo puede lograrse mediante la exigencia de los mismos.

2) Los derechos sólo se reconocen a un sujeto que demuestra una presión social eficaz. La ampliación en el reconocimiento de derechos ha sido producto de reajustes sociales encaminados a mantener la paz social y dar cauce a las inconformidades riesgosas; antes que resultado de la inclusión de un sujeto político debidamente justificado y fundamentado ante la sociedad.

3) El derecho de participación política que define uno de los elementos fundamentales de la ciudadanía, no es universalmente válido e igual para todo sujeto, se encuentra permanentemente en un territorio en disputa entre quienes efectivamente gozan dicho derecho y quienes luchan por él. La ciudadanía delimita un “adentro” y un “afuera” referente a la comunidad política, generalmente referida a un territorio (de ahí la primera división entre nacionales y extranjeros).

4) La ciudadanía establece condiciones de civilidad previas al reconocimiento de la participación política, delimitadas a partir de las nociones liberales de dependencia y capacidad (racionalidad);

6) El derecho al sufragio universal, funciona como rito de inclusión y pertenencia a la comunidad política. Aunque la igualdad producto del sufragio universal refiere a la igualdad de oportunidades para acceder a la gestión plebiscitaria de las opciones políticas ya dadas, más que la igualdad de condiciones para participar de lo político.

Por todo lo anterior, es necesario superar el multiculturalismo asimilacionista, lo cual puede suceder, sólo si el reconocimiento de la diversidad va aparejado al reconocimiento de un cúmulo interdependiente de derechos humanos interculturales, sin los cuales es imposible pensar el desarrollo de la vida digna de los sujetos culturalmente diferenciados, históricamente oprimidos y excluidos de la condición ciudadana.

Capítulo II.

La Paradoja Ciudadana

Pueblo es el nombre, la forma de subjetivación de esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento.

*Jacques Rancière
El desacuerdo. Filosofía y Política*

En el segundo capítulo, expondré lo que he llamado la paradoja ciudadana, que denuncia como es que el desarrollo del liberalismo pretende eliminar el sentido de lo político de la política institucionalizada. Con la promesa de que el derecho funcionará como condición de posibilidad para la consecución y desarrollo de los ideales de vida digna de cada cual en lo privado, se promueve como innecesaria la participación política pública. Al limitar el poder del ciudadano para delimitar el contenido de sus exigencias de derechos, se privilegia la idea del derecho como regulación en demerito de la emancipación y su vínculo con la autonomía; producto a su vez de la inclusión – exclusión de los sujetos políticos y sus demandas.

Para este propósito recuperaré la *paradoja democrática* desarrollada por Chantal Mouffe (2012, 2011, 1999). En la cual denuncia que el desarrollo de la democracia contemporánea tiende a encubrir el sentido político de la política institucionalizada y, en consecuencia, también de la participación ciudadana. Esta denuncia se apareja a la realizada por Jacques Rancière (2011, 2010, 2007), que sintetizo como *la paradoja político-policial/policial*, referente al hecho de que quienes ostentan el poder político institucionalizado, odian la democracia entendida como participación. Ante lo cual establecen una lógica policial que sirve para reducir el conflicto político a la fórmula de un

litigio jurídico en los términos previamente definidos por la hegemonía. En lo referente a *la paradoja representación/regulación*, recuperamos a Etienne Balibar (2013, 2012a), que al sintetizar los aportes de Mouffe y de Rancière, explica cómo es que el concepto de ciudadanía, establece una dialéctica entre representación y regulación establecida a través del derecho. De tal modo que si se impide a un sujeto político acceder a la representación política, los derechos con los cuales se regulara su quehacer demeritan las posibilidades de emancipación y realización efectiva de sus particulares expectativas de vida. Todo lo anterior me permitirá sintetizar los usos que de la noción de ciudadanía se hacen para imponer la dominación, la regulación y demeritar lo político en la sociedad actual.

Como quedó establecido en el primer capítulo de este trabajo, tomo como punto de partida el hecho de que el desarrollo histórico de la noción de ciudadanía contemporánea ha sido la pretensión de igualdad en la producción y reproducción tanto de derechos y obligaciones como de sujetos sociales.

Sin embargo, el mismo análisis histórico de la evolución y adecuación a la realidad que ha tenido el concepto de ciudadanía, nos muestra como la supuesta evolución natural del concepto ha encubierto en diversa medida el problema de la diferencia, el conflicto y la exclusión en el disfrute de derechos en una sociedad de iguales, que se supone definen a la ciudadanía contemporánea.

En las primeras líneas de este análisis exponíamos cómo antes de la inclusión de la noción de derechos subjetivos iguales a iguales ciudadanos, se le reconocía la ciudadanía a los sujetos políticos que tenían la capacidad de responder a las exigencias del poder a través del cumplimiento virtuoso de los deberes y responsabilidades que el gobernante les imponía. Por lo que la capacidad de empoderarse funcionaba más como privilegio que como derecho; pues se exigía el cumplimiento de un cúmulo de condiciones y cualidades.

En lo que Norberto Bobbio (1991) llamo *el tiempo de los derechos*, consagrado con las revoluciones francesa y americana, la pretensión de igualdad se traduce al lenguaje de la igualdad de derechos para todos los miembros de la comunidad política, cuyo sacramento de inclusión en la participación política se da mediante el ejercicio del sufragio. Lo trascendente de la condición ciudadana contemporánea, a la que se da lugar en dicho proceso histórico, es que se sitúa en el centro al sujeto autónomo, libre y racional, con el poder de instituir las leyes con las cuales protegerá sus derechos. El *status jurídico* se vuelve central en la condición ciudadana ya que la función del derecho es proteger un cúmulo de libertades, poderes, potestades y prerrogativas que se consideran inherentes e inalienables a todo humano, que en principio es equiparable con el ciudadano. Lo que establece un vínculo entre la noción de ciudadanía y el concepto de derechos humanos.

Para justificar el establecimiento de los principios normativos con los cuales se protegerá, promoverá y garantizará un derecho de todo humano y ciudadano, se recurre a la metáfora del contrato social. Que obtiene su fundamento en el supuesto del consenso fundado en decisiones y elecciones racionales y razonables. Lo que supone a su vez que la estructura social, o Estado, encargada de proteger los derechos también es racional.

La necesidad de salir del estado de naturaleza y erigir el estado civil que establezca lo que le corresponde a cada cual según la justicia distributiva, evidencia la incapacidad de incluir a la totalidad de los miembros de una sociedad en la deliberación que implica la metáfora consensual. Lo que da origen a dos condiciones adicionales para la justificación de los principios normativos:

- 1.- La deliberación o ejercicio ciudadano pleno, que incidirá en la delimitación de las instituciones de la política se realizará a partir de la delegación del poder ciudadano a los sujetos políticos mas capaces. Quienes acordarán racional y razonablemente la

legislaciones a fin de proteger los derechos, en tanto condiciones de posibilidad, con los cuales el ciudadano podrá realizar sus ideales de vida digna.

2.- Todo el aparato normativo, encargado de proteger y promover las condiciones de posibilidad para la realización de la vida digna, deben ser públicos y quedar debidamente establecidos en los principios constitucionales que materializarán el Estado de Derecho. Las condiciones características de dicho estado, a saber: a.- El imperio de la ley; b.- División de poderes; c.- Legalidad de la administración; d.- Derechos y libertades fundamentales: garantía jurídico-formal y efectiva realización material. Si bien no necesariamente son resultado de la participación sustantiva de los ciudadanos, suponen que el ciudadano pueda verificar la racionalidad y razonabilidad del marco jurídico con el cual se reconoce y protege un derecho.

El análisis antes presentado nos ha permitido constatar que la igualdad entre todos los ciudadanos ha sido el criterio de legitimidad del poder político. Sin embargo, dicha igualdad siempre ha quedado delimitada por criterios de inclusión y reproducción de la identidad que han dejado fuera a muchos sectores sociales, a los que no se les ha permitido ser parte constituyente ni constitutiva de la comunidad política. Es decir, los ciudadanos iguales no se pueden equiparar a la totalidad de los miembros de la sociedad, a lo que tradicionalmente se ha llamado pueblo. La comunidad política de los iguales, a pesar de su pretensión universalista, deja fuera a los diferentes.

La igualdad se ha supuesto también criterio de democracia al suponer que la igualdad formal en el disfrute de derechos significa al mismo tiempo igualdad en la participación política, de ahí que la consagración del ciudadano se vincule directamente al ejercicio del sufragio. Y si bien como mostrábamos en las líneas precedentes el mismo ejercicio del sufragio ha tenido que ampliar históricamente a los sujetos a los que se les

reconoce dicho ejercicio político, es importante identificar la lógica interna de la participación en la política que demerita y desdibuja el ejercicio de lo político.

La pretensión de igualdad promovida por la ciudadanía contemporánea se ha visto permanentemente limitada por la identificación o producción de sujetos de la exclusión. Y es aquí donde es importante situar la importancia del disfrute de los derechos. Pues la participación política no puede reducir la democracia a la sola oportunidad del ejercicio del sufragio. El desarrollo histórico de los sujetos políticos muestra que la principal limitante a la formalidad de la igualdad política son las desigualdades sociales reales. Es decir, la dificultad o imposibilidad del disfrute de un cúmulo de derechos que protegen y posibilitan el acceso y disfrute de valores objetivos y bienes básicos, que si bien se pretende condición de posibilidad para la vida digna, representa a su vez la posibilidad de empoderamiento.

En buena medida, según podemos extraer de la evolución conceptual de la noción de ciudadanía contemporánea, el problema central es el de la constitución del sujeto libre y autónomo, capaz para participar en la política; sobre las bases de una pretensión igualitaria en el disfrute de derechos. Es precisamente la exigencia de disfrute de los derechos el motor de la participación política, en tanto, dicha exigencia, es la condición de posibilidad de la construcción del sujeto político. La democracia, en este sentido, exigiría que la pretensión de igualdad lo sea en el disfrute de los derechos que permitan al sujeto social empoderarse frente a la sociedad y el poder hegemónico; de ahí que se entienda como democratización.

La lucha por la ampliación de la igualdad, la podríamos identificar con una praxis política ciudadana -ciudadanía activa o ciudadanía sustantiva- cuya interpelación es por el derecho a tener derechos, por el reconocimiento y acceso a derechos negados o vulnerados; frente a la ciudadanía pasiva o forma que supondría el disfrute directo u objetivo del derecho (Tamayo, 2010). Aunque claro está, la una busca nutrir a la otra. Al inicio de este

trabajo indicábamos que la ciudadanía debe entenderse principalmente como un concepto de acción, es decir, a partir de su puesta en práctica. Si bien hay que aclarar que la práctica ciudadana en tanto praxis política no es permanente, no hay que olvidar que el ejercicio de la ciudadanía en buena medida se estructura a partir de la exigencia de disfrute de un derecho vulnerado o negado. El reconocimiento de derechos políticos de un sector social marginado o excluido solo puede lograrse mediante la exigencia de los mismos. Los derechos sólo se reconocen a un sujeto político que demuestra una presión social y política eficaz. La ampliación de los derechos políticos más que ser el resultado de la inclusión de un sujeto político debidamente justificado y fundamentado ante la sociedad, en lo que podría identificarse con un proceso de evolución natural, ha sido producto de reajustes sociales encaminados a mantener la paz social y dar cauce a las inconformidades riesgosas. El disfrute de los derechos ciudadanos, aunque se pretende universalmente válido e igual para todo sujeto, se encuentra permanentemente en un territorio en disputa entre quienes tienen el derecho y quienes luchan por él.

Por lo que en este apartado lo que nos interesa es contrastar al énfasis puesto en la construcción de la igualdad, las permanentes diferencias a las que se ha tenido que enfrentar la noción de ciudadanía.

La paradoja ciudadana se explica a partir del hecho de que la ciudadanía sustantiva, que apuesta por el cambio a partir de la interpelación por el derecho producto del conflicto político, parece desaparecer para dar paso al tiempo del derecho de la ciudadanía formal.

El derecho es un intervalo discursivo entre la idealidad y lo real del poder. No se puede prescindir de él, pues es una categoría importante del Estado. Es la legislación interna al Estado que permite que este mantenga su funcionalidad; pero el apego irrestricto a él aniquila la política, cuya esencia es la emancipación de lo colectivo.

La ciudadanía ha sido excedida, porque la ley que le daba forma se ha convertido en una forma vacía que no posibilita que los sujetos políticos vean reconocidas sus exigencias en derechos. Esta falta de reconocimiento impide el acceso a derechos, prerrogativas, libertades y beneficios, en tanto condiciones de posibilidad para el desarrollo de los ideales de vida digna que definen la vida con forma de los humanos, en su reconocimiento como ciudadanos.

La paradoja de la ciudadanía se establece entonces del modo siguiente: *la ciudadanía es exigida mediante un acto de constitución del sujeto político que escapa a la legalidad, cuando su condición de disfrute de derechos no es efectiva*. Lo que nos sitúa en la oposición originaria entre lo político y la política; en la cual frente al consenso surge el conflicto, y ante la igualdad la diferencia. El acto ciudadano es entonces, producto de la necesidad de evidenciar la relación entre opuestos y dar lugar a una relación dialéctica: el ciudadano y su doble (el sujeto político).

1.- La paradoja democrática desde Chantal Mouffe

La paradoja democrática surge del hecho de que detrás del supuesto de la inclusión de la totalidad de los ciudadanos en la construcción de la política institucionalizada, lo que opera es el desconocimiento del conflicto y la diferencia característicos de lo político a fin de promover el consenso. A saber, parecería que el mecanismo político por excelencia del mundo contemporáneo, promovido desde el liberalismo y el neoliberalismo, requiere de la exclusión de lo político para imponerse.

Ciudadanía y democracia aunque no son lo mismo, se encuentran en una relación dialéctica. La pretensión de igualdad que da contenido a la noción democrática, como se

exponía en los apartados precedentes, ha sido el motor de la ampliación ciudadana; ya sea que se piense como ampliación en la participación o como ampliación en el igual disfrute de derechos, puesto que en ambos sentidos lo que importa es la manera en la que se contribuye al empoderamiento de la sociedad.

Para John Dunn (2014), “Lo que resulta especial en el programa democrático es su aserción de que, en última instancia, debe ser el pueblo quien decida lo que se hace” (Dunn, 2014:218). Aunque como éste mismo autor apunta, no siempre se trató de la aceptación sin más de la estrecha vinculación entre ciudadanía y democracia. Es más, la palabra democracia o democratización tardó en aparecer en la medida en que no se aceptó sin más que la totalidad de la sociedad fuera quien legitimara el proyecto político mediante la participación en la política.

Lo relevante para este apartado es que, aun a pesar del reconocimiento discursivo entre democracia y ciudadanía propiciado en buena medida por la promoción del sufragio universal, la praxis ciudadana que supone la ruptura con los privilegios políticos o ejercicio democrático del poder, la más de la veces se ve limitada ante la evidente desigualdad de poderes para defender los propios intereses.

Siguiendo a Chantal Mouffe (2012), para comprender esta relación paradójica sobre la cual se estructura la democracia moderna, es importante no olvidar dos cosas: 1.- El ejercicio de los derechos democráticos requiere establecer una distinción de corte *schmittiana* entre “ellos” y “nosotros”, entre “amigos” y “enemigos”. 2.- El presupuesto democrático que supone que el poder soberano del pueblo en principio puede decidir lo que mejor le plazca según sus intereses, tiene que ser armonizado simbólicamente con los presupuestos liberales a favor de las libertades individuales y los derechos humanos.

Ahora bien, el liberalismo de corte iusnaturalista suponía que mediante el uso de la razón se lograrían las condiciones suficientes para un consenso basado en acuerdos racionales que no conociera la exclusión. Lo que de fondo implicaría la supresión de los antagonismos y diferencias, constitutivos de las relaciones de poder que dan sentido al debate democrático. Es decir, lo relevante aquí es el desconocimiento implícito que se hace de la oposición.

Una vez que se da por supuesto que la tensión entre la igualdad y la libertad no puede reconciliarse y que sólo pueden existir formas hegemónicas contingentes de estabilización del conflicto, se ve claramente que, tan pronto como desaparece la propia idea de alternativa a la configuración existente del poder, lo que desaparece con ella es la propia posibilidad de una forma legítima de expresión de las resistencias que se alzan contra las relaciones de poder dominantes (Mouffe, 2012: 23).

Para Mouffe, si bien la política es principalmente oposición de proyectos de lo común, que en su caso extremo materializan la definición de Carl Schmitt (2005) en la cual los opuestos pueden dar lugar al antagonismo entre “amigos” y “enemigos”, el objetivo es a favor de una forma verdaderamente política del liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo de la decisión. En este sentido, el objetivo no debe ser la política como consenso sino la progresiva eliminación del antagonismo potencial e intrínseco a lo político, de las relaciones sociales. Transformar el *antagonismo* en *agonismo*, lo que significaría transformar al enemigo en adversario (Mouffe, 1999: 13).

Aquí subyace nuevamente la distinción con la que se iniciaba este trabajo entre lo político y la política. Para nuestra autora, lo político trae a cuanta el antagonismo y la hostilidad existente en las relaciones sociales, que como indicaba Bolívar Echeverría (2012), son producto de los diferentes proyectos de vida en sociedad. La política apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre

conflictivas, por estar siempre atravesadas por lo político, dando lugar a la institucionalidad de lo político. Privilegiando la necesidad de vivir conjuntamente, con “los otros”, es necesario superar el antagonismo y el conflicto. Lo relevante es reconocer que es imposible eliminar el conflicto y la lucha por el Poder que subyace y atraviesa las relaciones sociales. El “otro” es central para todo proyecto político, materializa la idea del <exterior constitutivo>, pues, al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de otro que le servirá de exterior (incluso de frontera), permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia. Sin embargo es fundamental reconocer que lo “otro”, no es solamente el exterior de un contenido concreto, sino algo que pone en cuestión la concreción como tal. “El ellos no es el opuesto constitutivo del <nosotros> concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible cualquier <nosotros>” (Mouffe, 2012; 29). La inclusión de la diferencia es fundamental para la constitución de la unidad y la totalidad, y a su vez constituye el límite del “nosotros”, así como ejerce un llamado a la alteridad.

El racionalismo con el cual se ha fundamentado el liberalismo democrático, al privilegiar el consenso con el cual construye las instituciones de la política, se opone a la democracia entendida como necesidad de hacer co-existir agonísticamente las diferentes posturas de lo político, en la medida en que desconoce y niega el conflicto. El nosotros formal con el cual se construye el consenso liberal, no actúa de manera neutra, pues corre el riesgo de negar la diferencia y el conflicto promovido por los movimientos político-sociales que rompen con el ideal universalista de la igualdad formal. El proyecto democrático debe tomar en cuenta todas las luchas sustentadas en un proyecto político, en su lucha por el poder y la representación en la política, de ahí que la democracia deba pensarse como democratización.

Ya que, como apunta la autora, la crítica al concepto unitario del racionalismo es puesta en evidencia con el advenimiento del sujeto de la multiplicidad. “Lo que caracteriza las luchas de estos nuevos movimientos sociales es justamente la multiplicidad de posiciones subjetivas que constituyen un único agente y la posibilidad de que esta multiplicidad se convierta en sede de un antagonismo y que, por tanto, se politice” (Mouffe, 1999: 31). Se trata de romper con ideales universales que dan lugar a la exclusión. Romper con la figura del sujeto totalizado (formal) y reconocer que no hay identidad pre-establecida, sino que ésta depende de la manera como se articulan entre sí diferentes posiciones subjetivas; estructuradas a partir de una lucha por lo común. Pasar del individuo aislado al intersubjetivo, figura de la multiplicidad, que da lugar al sujeto de la comunidad.

Lo que exigiría a su vez, romper con la democracia formal cuya racionalidad está en virtud de la participación a favor de la justificación de la institucionalidad política, reconociendo el antagonismo, la multiplicidad de proyectos, las marcas de certeza, para dar paso a una que reconozca en plenitud lo político de la participación. “La democracia radical exige que reconozcamos la diferencia –lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo-, o sea, todo aquello que el concepto abstracto de hombre excluía. No se rechaza el universalismo, se lo particulariza; lo que hace falta es un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular” (Mouffe, 1999: 33). Ya que solo al asumir la paradoja democrática, y reconocer el conflicto político, se puede dar paso a una política que cumpla con los presupuestos del liberalismo, donde esté efectivamente garantizado cierto grado de libertad personal que permita perseguir los fines propios. Entendiendo “la libertad como la capacidad de los individuos de perseguir sus propias metas” (Mouffe, 1999: 41), y la capacidad para construir el mundo (Mouffe, 1999: 78). El ejercicio de la libertad supondría a su vez la capacidad de promover otro tipo de proyectos políticos diferentes al dominante y la

democracia adquiriría un potencial subversivo. Se requiere romper con la concepción de la libertad, entendida de manera negativa como ausencia de coerción, para dar paso a la libertad como participación política activa.

La verdadera característica de la democracia moderna es impedir la fijación del orden social y hacer imposible que un discurso, o proyecto único de mundo, establezca una sutura definitiva. Un discurso solo puede tener éxito en la fijación temporal de un significado, que tiene que ser parcial y precario debido a las permanentes fuerzas antagónicas. Haciendo que la política deba ajustarse a las necesidades y exigencias de los sujetos políticos y no a la inversa. Pues es dicho ejercicio ciudadano de la libertad en vistas a un proyecto de mundo en común el que da sentido y fundamento a la exigencia de derechos. Pero el respeto y la garantía de derechos no es el objetivo, sino las condiciones mínimas de posibilidad que hacen posible la política.

2.- La paradoja política/policial desde Jacques Rancière

El desconocimiento de lo político que hace la democracia de corte liberal, evidenciada mediante la paradoja democrática, provoca principalmente dos cosas: 1.- El odio a la democracia; 2.- La paradoja político-política/policial. Para este apartado nos basaremos en Jacques Rancière, que si bien no hace referencia a Chantal Mouffe, en muchos sentidos llega a similares conclusiones ampliando sus consecuencias, a partir de la crítica a la democracia liberal.

Para Rancière el odio a la democracia se debe al hecho de que en su misma implantación como mecanismo defensorio de las relaciones políticas en occidente, origina una confusión pocas veces evidenciada. Propiciada por la ruptura con los viejos lazos

sociales con los que se identificaban las solidaridades naturales e históricas (Rancière, 2007:28) y por el abandono de la política por sus representantes autorizados. Ahora bien, la confusión característica de la política sobreviene a partir de suponer a todos los miembros del “pueblo” iguales en la política. Como ya lo indicábamos en la Paradoja democrática, el problema de la participación aparece cuando las sociedades modernas establecen un criterio de igualdad política, que presupondría la igualdad en la participación, pero para funcionar requieren la no participación de los iguales, delegando la participación a los competentes. A fin de promover el consenso se desconocen las circunstancias del conflicto.

Para nuestro autor en esto reside la crisis de la democracia. Pues al suponer la participación igualitaria de todo el pueblo, se supuso el idilio del gobierno del pueblo por el pueblo, encubriendo y desconociendo el conflicto originado al empoderar al pueblo y permitirle enarbolar demandas. De ahí, que la crisis pueda significar “aumento irrefutable de demandas que presionan a los gobiernos, debilitan la autoridad y vuelven a individuos y grupos reaccionarios a la disciplina y a los sacrificios requeridos por el interés común” (Rancière, 2007: 17), es decir, “lo que provoca la crisis del gobierno democrático no es otra cosa que la intensidad de la vida democrática” (Rancière, 2007: 18). Lo que significaría que la democracia tiene por enemigos, por un lado, el riesgo de convertirse en un gobierno arbitrario, pero fundamentalmente el riesgo *anárquico* del poder del pueblo al ejercer la vida democrática de la participación política. De tal forma que el buen gobierno democrático sería aquel capaz de controlar el exceso de participación colectiva, considerada un mal, dado que da lugar al conflicto entre opuestos.

Para nuestro autor, la eliminación del orden estamental orgánico, y su sustitución por un imaginario de relaciones de igualdad, pretendió imponer mediante el artificio de la ley, solidaridades que solo pueden crearse natural e históricamente. Sin embargo, siguiendo

la crítica de herencia marxista que enunciábamos páginas atrás, Rancière denuncia la virtualidad del disfrute del derecho a partir de la enunciación formal de la igualdad. El individuo egoísta promovido por el régimen de la igualdad de la democracia liberal, atravesado por la generalización de las relaciones mercantiles, poco a poco, mutó en consumidor ávido. Cuyo sentido es la generalización de la única libertad real que se conoce, aquella sustentada en el imaginario del mercado, y que “tiene una sola causa, la impaciencia del hombre democrático, que trata todas las relaciones según un solo y mismo modelo: las relaciones *fundamentalmente igualitarias* anudadas entre el prestador de servicios y su cliente” (Rancière, 2007: 34). Lo que provoca que la sociedad se encuentre regida por la sola ley de la individualidad consumista, que a su vez marca la ruina de la política. Pues la lógica que subyace es la siguiente: los poseedores, equiparables a los que tienen por sí mismos los medios para acceder a los derechos a partir de la oferta mercantil de los mismos, requiere dejar fuera a los pobres que aspiran al disfrute de dichos derechos; aspirantes al privilegio de la individualidad. Pues esta relación funciona siempre que unos pocos (las élites) y no todos (los pobres) accedan al disfrute de los beneficios sociales, pues de otro modo sobrevendría la catástrofe.

Lo relevante aquí, según Rancière es que la confusión que se origina tiene que ver con el hecho de que históricamente han existido dos títulos para gobernar: la superioridad por nacimiento y el poder de la riqueza. Y si bien la democracia moderna se afirma sobre relaciones igualitarias, la realidad ha dado lugar a una combinación entre los dos títulos históricos, solapada fundamentalmente por el presupuesto democrático de la delegación del poder a los representantes, dada la incapacidad de participación real de la totalidad de la población reunida. De tal manera que se establece la diferenciación entre quienes tienen título para gobernar y quienes solo lo tienen para ser gobernados.

De este modo, la democracia “no es ni un tipo de organización ni una forma de sociedad. [...] Es simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (Rancière, 2007: 71). Sin embargo, en tanto relación política no es suficiente denunciar la tiranía de las mayorías o la injusticia de las relaciones sociales establecidas, ni siquiera la frivolidad de los individuos consumidores, sino en reconocer que los grupos en el poder son contingentes y que solo se estructuran a partir de la distribución de lugares y competencias para el ejercicio de la autoridad. Esto oculta una confusión originaria a la política misma, en la cual, paradójicamente “el poder de los mejores se justifica sólo por el poder de los iguales” (Rancière, 2007: 72). Y si bien en sustancia dicha igualdad solo es experimentada plenamente por los que ejercen el poder, se requiere afirmar una igualdad formal irreductible para que la desigualdad real pueda funcionar. Es en este sentido que se vuelve fundamental el establecimiento de leyes, ya que “desde el momento en que tiene que haber leyes que se impongan como leyes, e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado” (Rancière, 2007: 72). Lo escandaloso de la democracia, es entonces, poner de manifiesto que se requiere justificar el gobierno de los capaces que legitimaría la desigualdad (igualdad real) de las relaciones sustentadas en el presupuesto irreductible de igualdad originaria (igualdad formal), establecido mediante leyes que se suponen fundamento del poder. Dicho gobierno no puede ser democrático, pues es en el fondo azaroso. En la realidad no requiere efectivamente de la capacidad o la virtud, su título aparece en el ejercicio mismo de la dominación de la minoría sobre la mayoría.

Por lo que la democracia debe adquirir otro sentido, que rompa con el ideal del discurso liberal que supondría que el sustrato de igualdad está en virtud de la capacidad del

disfrute de la felicidad privada, sin intromisión del gobierno. Ya que en esta lógica oculta la privatización de la esfera pública a favor de los intereses del grupo en el poder. Es por ello que la democracia debe entenderse como la lucha contra “un reparto de lo público y lo privado que le asegure a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad” (Rancière, 2007: 81). Dicha lucha, según Rancière, ha dado lugar a dos consecuencias históricas: 1.- El reconocimiento de la calidad de iguales y de sujetos políticos a aquellos seres que se consideraban inferiores; y, 2.- Reconocer el carácter público de espacios y relaciones que permanecían restringidos a la discreción del poder de la riqueza. Y, recientemente, ha dado lugar a otra consecuencia referente a la crítica a los modelos partidistas de representación; que limita la igualdad de los sujetos políticos al ejercicio ciudadano en su relación jurídico política constituida, que ha provocado que “allí donde el pueblo es soberano, no lo es sino en la acción de sus representantes y gobernantes” (Rancière, 2007: 83). Lo que trae a cuenta la paradoja de la representación/participación, que da sustancia a la paradoja democrática analizada en el apartado anterior y que a su vez, posibilita la regulación característica de la relación conflictiva entre lo político/policial.

La subordinación del sujeto político a la figura del ciudadano obliga a que los conflictos políticos queden limitados a los términos jurídicos que la ley establece para su resolución. Lo que hace que la resolución de una exigencia política quede circunscrita a la atribución jurídica de derechos y deberes previamente definida. *Reduciendo el conflicto político a un litigio jurídico*. La posibilidad de *emancipación* supuesta en la exigencia del sujeto político queda subsumida a la *regulación* jurídica que determinará de que poderes es portador. La reducción del conflicto al litigio, presupone que el consenso sobre las leyes con las que se regula la sociedad no se rompe, lo que de facto reduce la posibilidad de la inclusión de nuevos derechos. Es decir, pretende eliminar la política misma que significa la

inclusión de lo excluido, el reconocimiento de lo negado; el conflicto histórico entre el tener y no tener derechos. “<Tener> y <no tener> son términos que se desdoblan. Y la política es la operación de ese desdoblamiento” (Rancière, 2007:89). La reducción del sujeto político al ciudadano, tiene por finalidad ocultar ese desdoblamiento.

El odio a la democracia es el odio mismo a la política, a saber, el miedo a que los que <no tienen> derechos los <tengan> como producto de su praxis, al poner en evidencia que el litigio es insuficiente para resolver su demanda. Pues significaría romper con el consenso y el acuerdo originario, que da fundamento a las normas a partir de las cuales se regula la sociedad, al delatarlo como instrumento del poder hegemónico.

Lo cual requiere de la paradoja representación/regulación para imponerse. Que en las categorías de Rancière significan la distorsión, operada por el derecho, en la que la política (lo que nosotros hemos llamado lo político) muta en lo policial. Para nuestro autor, lo político, que para fines de este apartado nombraremos como él: la política, “no es asunto de vínculos entre los individuos y relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las partes de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea” (Rancière, 2010:19). La cuenta se establece a partir de la delimitación de las partes de la comunidad, ya sea a partir de lo que ellas aportan a la comunidad o del derecho que ésta les reconoce al poseer una parte del poder común. Dicha cuenta a su vez se ha modificado históricamente a consecuencia de la transformación de la lógica de la cuenta, que pasó de la suma aritmética producto de la igualdad simple, al establecimiento de la cuenta geométrica, de la cuenta de los diferentes según su capacidad y su necesidad.

El *demos* siempre ha pretendido identificarse con el todo, lo múltiple de la cuenta idéntico al todo, la parte como todo, lo múltiple como uno; la identidad como totalidad. Sin

embargo, la cuenta, en tanto política, siempre será errónea, ya que siempre hay alguien que no tiene parte en la misma. Los pobres, el tercer estado, el proletariado, por poner algún ejemplo, no tiene parte en la cuenta, no pueden sino tener nada o todo, son la “*parte de los sin parte*”; aunque paradójicamente su negación es lo que posibilita el surgimiento del disenso, del desacuerdo al interior de la comunidad política. Pues “la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (Rancière, 2010: 25). La política por tanto, es siempre disenso, ruptura, desacuerdo con lo UNO de la cuenta. El conflicto al que da lugar la imposible igualdad de lo múltiple, cuestiona la cuenta, denuncia un computo erróneo, e interpela por la inclusión de *la parte de los sin parte* en la comunidad política, incluso antes de establecer el litigio entre los derechos que refiere como suyos.

Es por ello que el orden del poder establecido, odia a la democracia, en tanto que esta supone la posibilidad de inclusión de *la parte de los que no tienen parte* en la política, a partir de su supuesta igualdad originaria. Lo que a su vez requiere de la negación misma de la política, como espacio del conflicto y de litigio, pues el poder requiere perpetuar la siguiente afirmación: *no hay parte de los que no tienen parte* (Rancière, 2010:28). La hegemonía del poder, para imponerse y hacerse valer, requiere de la exclusión de la política que reconoce el conflicto y la diferencia, su apuesta es por el orden, por la reproducción de lo igual, aquello en lo que reside la fortaleza de la política institucionalizada. En síntesis:

Hay política porque –cuando- el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. Antes que el logos que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el logos que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este logos primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen (Rancière, 2010: 31).

La política aparece cuando un sujeto político pone en cuestionamiento lo que se quiere afirmar como orden natural de dominación, apelando a la igualdad. Sin embargo, y esto es relevante, dicha irrupción de la política ocurre raras veces en el tiempo cotidiano de la vida donde se requiere hacer prevalecer el orden social por medio del derecho, que hace que la política institucionalizada se imponga policialmente. Ya que como nos aclara Rancière: “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes” (Rancière, 2010:44). Aunque hay que aclarar que, en tanto se supone ordenamiento legal, si bien da lugar a la regulación de la vida social, la misma nominación jurídica establece un ordenamiento y las delimitaciones de reconocimiento de lo contenido en su enunciación. “La policía no es tanto un disciplinamiento de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (Rancière, 2010: 45).

Es de este modo que la política tiene dos momentos, por un lado está el momento del orden establecido policialmente, y por el otro, la ruptura originada por la irrupción de una pretensión de igualdad. Éste último posibilita la emancipación del sujeto político producto de un efecto de igualdad, pero el orden social, que ha justificado el lugar de cada parte del todo y ha justificado la desigualdad de los que ejercen el gobierno, requiere anular la política imponiendo el orden policial. “Así, la política no es el nombre de nada. No puede ser otra cosa que la policía, es decir la negación de la igualdad” (Rancière, 2010: 51).

El orden policial se impone a través del derecho, de tal forma que la relación de los sujetos con el todo queda circunscrita a relaciones litigiosas que delimitan las atribuciones de derechos y deberes entre las partes. La metáfora que justifica la institucionalización de la política, a saber, la necesidad de la paz social que nos sustraiga a la guerra de todos contra

todos, es la misma que justifica el establecimiento de un orden policial. Que insta una confusión original, donde la misma igualdad formal del derecho, y el apego irrestricto a los cánones del litigio, eliminan la posibilidad real de la igualdad y la libertad. “Y el derecho, cuya determinación filosófica se había producido para desatar el nudo de lo justo con el litigio, se convierte en el nuevo hombre, el nombre por excelencia de la distorsión” (Rancière, 2010: 105).

Es por ello que nuestro autor retoma la denuncia de Marx al derecho, realizada en *la Cuestión Judía*, puesto que es el derecho mismo el límite de la praxis política que permitiría realizar la parte propiamente humana. De tal modo que la realización del sujeto político, cuya finalidad es la emancipación humana, no está posibilitada dentro de los márgenes de la política establecida como orden policial. El ser humano emancipado debe trascender la representación contenida en la ciudadanía política. Puesto que al obligar a que la acción política se limite a los términos del litigio de la representación institucionalizada, se oculta la distorsión originaria que desconoce lo erróneo de la cuenta; de este modo:

Es la verdad oculta bajo esta representación: el hombre de la sociedad civil, el propietario egoísta con el cual hace juego el no propietario cuyos derechos ciudadanos sólo sirven para enmascarar el no derecho radical. El fracaso de la ciudadanía en el cumplimiento de la humanidad verdadera del hombre se convierte su capacidad de servir, enmascarándolos, los intereses del hombre propietario. La participación política es entonces la mera máscara de la repartición de las partes (Rancière, 2010: 108).

Es decir, la política, en tanto policía está estructurada de tal manera que impone la desigualdad y la justifica mediante el ejercicio del derecho. Lo paradójico del caso es que la sociedad requiere del orden policial para resolver atribuciones de derechos y deberes en conflictos cotidianos, pues la política solo aparece en los momentos en que los términos del litigio son insuficientes. Cuando *la parte de los sin parte* irrumpe con exigencias de igualdad, que interpelan por el cambio de la forma en la que se hace valer el derecho. Es

decir, la misma ruptura que el conflicto y la diferencia hacen aparecer en el momento de la política, requiere dar paso a un orden social institucionalizado o policial para que la garantía de sus exigencias de derecho sean efectivas. Lo relevante es que el derecho no cambia sin más frente a las exigencias de los excluidos, de la parte de los sin parte, pues evidenciaría su incapacidad de hacer valer los términos del litigio que él mismo ha establecido para nombrar, normar y regular la sociedad. El derecho requiere imponerse para mantener la paz social. Pues en virtud de la fuerza que tenga para desconocer el conflicto y la diferencia está su fortaleza como principio regulador de la sociedad.

La lógica policial se impone en torno a las especificaciones jurídicas de la pertenencia constitutiva de las partes en la sociedad, en torno a la cual se atribuyen derechos que se le harán valer en caso de litigio; todo ello a fin de mitigar y desconocer las exigencias de derechos de los que han quedado fuera de la cuenta original. Sin embargo, no todo está perdido, pues la parte de los sin parte, mediante sus exigencias de derechos y su pretensión de igualdad dan contenido a movimientos sociales que denuncian los límites del litigio, que la representación jurídico política es insuficiente, que la política institucionalizada policialmente ha sido excedida. Se trata por tanto de evidenciar la apariencia inclusiva de la política imperante, y crear nuevas esferas donde aparece el poder del pueblo aunque sea de manera fugaz y frágil. Por lo que la política consiste en aumentar ese poder, extender las esferas donde aparece. “Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo” (Rancière, 2010: 114). Y si bien para Rancière esta ampliación tiene que ver con evidenciar las desigualdades reales opresivas encubiertas por la supuesta igualdad formal en un sentido fundamentalmente económico, en la medida en que es el empoderamiento del pueblo a partir de su irrupción

como sujeto social que tiene por finalidad modificar los términos del litigio y modificar la lógica igualitaria, puede ampliarse a la lucha por la diferencia. Donde la praxis política denuncia la incapacidad, y falta de voluntad, de reconocimiento de la parte de los que se han quedado sin parte gracias a su diferencia cultural con el grupo mayoritario y/o hegemónico en el poder.

Ahora bien, lo relevante de que la política institucionalizada mute en un orden policial, es que, bajo el argumento de mantener el orden y el consenso social, se desconocen las exigencias que apuestan por el reconocimiento de nuevos derechos. La metáfora de lo policial se hace valer, en la medida en que la aplicación de la institucionalidad conlleva la capacidad no solo de desconocer la exigencia que apuesta por modificar la lógica del litigio, sino porque a su vez implica la posibilidad de aplicar dicho desconocimiento por medio de la fuerza y la sanción. Es decir, la praxis del sujeto político se sitúa en el borde de la legalidad; pues denuncia su insuficiencia y exige su cambio.

Este uso policial de lo político tiene por objetivo demeritar toda lucha política que apueste por el cambio. Esta forma de gobierno, que aunque se dice democrático, pretende gobernar sin el pueblo y sin política; al desconocer la participación, la diferencia y el conflicto social. Tiene por herramienta el uso de la legalidad como derecho hegemónico que sirve para mantener el estado de las cosas sin cambio, a favor de las clases dirigentes; lo que con Rancière hemos llamado Oligarquía. Argumentando legalidad o ajuste a la lógica del litigio, se deslegitima y condena en el sentido jurídico, a toda práctica política que contravenga o cuestione el orden de las cosas. En especial cuando exige re-distribución de bienes y riquezas, pero en general cuando interpela por el reconocimiento de nuevos derechos. Por otro lado, es fundamental para la lógica policial, atribuir ilegalidad a un proyecto político, pues a partir de ello puede excluir a un sujeto de la política. En dicha

lógica, de ser necesario se puede hacer uso de la fuerza y la sanción para, en el mejor de los casos hacer desistir a los sujetos políticos de continuar con su exigencia, o en casos extremos incluso aniquilar y castigar a quienes promuevan un proyecto político que origine diferencia y conflicto.

Ahora bien, si partimos del supuesto de que el conflicto y la diferencia son co-sustanciales a las prácticas políticas de la sociedad, es que podemos denunciar que los principios científicos con los cuales gobierna los más competentes imponiendo el orden mediante la lógica policial, más que demostrar su efectividad y la verdad de sus postulados, se acreditan por la promesa de un futuro mejor. La deslegitimación de las luchas sociales, opera entonces también en el orden epistemológico, pues desconoce y excluye del reconocimiento institucional las exigencias de los movimientos sociales, al pretender demostrar que exceden la lógica del litigio con el cual se quiere resolver cualquier exigencia de derechos. Aunque el argumento mismo se sustrae a la lógica racional, pues “la ignorancia que se reprocha al pueblo es, simplemente, su falta de fe” en la política institucionalizada y su consecuente proyecto de mundo.

3.- La Paradoja representación/regulación desde Etienne Balibar

Esta paradoja, se implica de las anteriores, en las que el problema está en virtud de la participación directa de los sujetos políticos, al constituirse en ciudadanos, y participar en la delimitación de las normas con las cuales se regulará la vida en sociedad. Trae a cuenta la representación como identidad, la participación como praxis política, y la identidad construida a partir del conflicto y la diferencia.

Para desarrollar el contenido de este apartado nos serviremos de Étienne Balibar, para sintetizar las dos paradojas de los apartados anteriores a fin de aclarar la paradoja que requiere dar paso al poder constituido del tiempo cotidiano de la política institucionalizada, producto en buena medida de la participación de los sujetos en tanto sujetos políticos, pero que a su vez busca regularlos para desanimar su participación constituyente haciendo valer lo constituido. Lo cual a su vez significa que se privilegia la regulación, frente a las condiciones de posibilidad reales de la participación cuyo objetivo es la emancipación. Que en este trabajo entendemos como realización del proyecto común de la vida con forma o vida digna.

Balibar (2013b: 12). lanza la siguiente afirmación: “después del sujeto viene el ciudadano”. Ante lo que aclara que el concepto de ciudadano se impuso discursivamente en un momento histórico atravesado por las revoluciones liberales, en el cual era necesario romper con la lógica de distribución del poder, sustituyendo a la noción de súbdito, antes de ser una verdadera conquista histórica de la soberanía del individuo. Es decir, la relación en la que el sujeto al entrar en la comunidad política de los Estados modernos se convierte en ciudadano es más bien una interpretación que una explicación. En su propuesta es interesante la analogía discursiva que se crea en dicha sustitución, pues el súbdito era aquel que se sujetaba a la voluntad y autoridad de un gobernante, mientras que el ciudadano, en tanto sujeto soberano de la modernidad, podríamos decir que es el que se sujeta a su voluntad establecida en leyes racionales y razonables, ya sea porque participa en su constitución o porque se reconoce en ella. De tal manera que podría pensarse que “los súbditos son en este punto, si no “sujetos de derechos”, al menos súbditos “en derecho”, miembros de una república” (Balibar, 2013b: 56). Implica al mismo tiempo la limitación del poder arbitrario de los gobernantes y la aceptación de la ley por los gobernados.

Sin embargo aquí comienza a evidenciarse el viraje que se opera políticamente, cuya finalidad es la sustitución del sujeto político por un sujeto sin política, que aparece al reducir el problema de la subjetividad al de la constitución del ciudadano cuyo reconocimiento fundamental queda puesto al nivel de la ley; al reconocimiento de un status jurídico. Al ser individualizado por el liberalismo, se rompe con la constitución originaria del sujeto en comunidad, para dar paso a la soberanía caracterizada por la obediencia a la ley con la cual se protege un derecho, en este caso materializado en la Libertad. Sin embargo, “la libertad no podría en efecto ser pensada más que como aquella del sujeto, del ser sujetado a, es decir, en términos de una contradicción” (Balibar, 2013b: 45). Dicha sujeción al principio epistémico que pretende dar fundamento a la ley, es sujeción al ejercicio de un poder, por lo que “importa hacer el contrapunto de un análisis de la transgresión institucional que no expresa solamente la lógica del deseo, sino las antinomias del saber, los dilemas de la normalización social y las resistencias a la imposición del poder” (Balibar, 2013b: 17). Puesto que a la misma lógica liberal, subyace el fundamento de limitación del poder por medio del derecho, o más exactamente por el primado del derechos sobre el deber como esencia misma de la noción ciudadana contemporánea, que incluye siempre la posibilidad de pensar la praxis ciudadana como figura insurreccional.

El uso discursivo de la noción de ciudadanía, que sujeta a los individuos a la lógica del poder constituido, que a su vez es el contenido de la política institucionalizada, al imponerse y hacerse valer como normalización y regulación de la vida social tiene por finalidad desarticular el desdoblamiento de la política como praxis; de ahí que se haga valer policialmente. La noción ciudadana tiene por finalidad ocultar la relación doble que existe entre el sujeto pasivo de la ciudadanía y el sujeto activo cuya participación da lugar a la ruptura, el conflicto y la diferencia. Lo que hace necesario reconocer el carácter

insurreccional que aparece como antinomia de la ciudadanía, posible a partir de su relación con la democracia como dinámica de transformación de lo político (Balibar, 2013a: 8). Por lo que “la transgresión de la ley, incluso la ley de la transgresión, que no se sabría circunscribir de una vez por todas en los espacios reservados de lo público y de lo privado, es aquí pensada como el destino necesario de la subjetividad que dobla la ciudadanía” (Balibar, 2013b: 25).

Desdoblamiento que para nuestro autor vino a coincidir con el problema de la construcción del sujeto político y su emancipación, opuso el discurso político del ciudadano universal frente al discurso antropológico de la diferencia. A partir no sólo de la reivindicación de *lo que se es* sino fundamentalmente de lo que *devenimos* a partir de la afirmación de la comunidad, y a su vez da lugar a la consciencia del propio “derecho a tener derechos”. Dentro de la lógica que apuesta por el consenso, se evidencia la dialéctica indisoluble entre igualdad y diferencia, que la modernidad ha tratado de desconocer al acusarla como fuente del conflicto y el desacuerdo. También contradice la lógica del universalismo que a partir de la individualidad instauro la igualdad, toda vez que pretende sustituir la identidad delimitada por lo común de la comunidad descalificándola de segregacionista.

La política (lo político) que da lugar a una resistencia (movimiento social) se origina a partir de la irrupción de una subjetividad política en la “lucha por el derecho a tener derechos”, así como a tener unos *derechos Otros*. Dicho sujeto determina su identidad a partir de delimitar un espacio de pertenencia, mediante la “identificación” (Balibar, 2005). Delimita el territorio del “nosotros” y el de los “otros”, con lo que crea una comunidad delimitada por una frontera que pone en entredicho la universalidad de la inclusión en la comunidad política asumida por la ciudadanía formal. Estas delimitaciones de lo político,

apoyadas por su pretensión de igualdad y denunciando la precariedad y la exclusión, se transforman en delimitaciones de lo universal, en otras palabras, regímenes de derecho y de acceso al derecho. De ahí la importancia del reconocimiento de un derecho, pero fundamentalmente del sujeto que exige su inclusión en el marco jurídico con el cual se constituye el status jurídico ciudadano. Pues ello implica a su vez, no solo la ampliación de los derechos y poderes del sujeto jurídico, sino el reconocimiento efectivo de pertenencia a la comunidad política. Se trata de pensar por tanto, si los sujetos de la exclusión, pueden ser ciudadanos “por venir”.

La praxis política puede tener diferentes niveles de exigencia, ya sea que busque el disfrute de un derecho o por el reconocimiento de la capacidad de transformar y ampliar los derechos mismos a través de la lucha por el “derecho a tener derechos”. De tal modo que se puede tratar de “Resistencia” social ante la garantía y disfrute mínimo de un derecho; o de la Exclusión que implicaría un Estado de No-Derecho.

Lo radical de la exclusión, no solo es el hecho de negar el acceso a la representación y en su caso al disfrute de derechos, tampoco la limitación o precarización en el disfrute de los mismos, sino el ser excluido del derecho a luchar por sus derechos. Es por ello que, para Balibar (2013a: 109 y ss), hay en sustancia dos tipos de exclusiones: la externa y la interna. La exclusión externa niega al sujeto mismo de derechos, y por tanto todo derecho al cual pueda apelar; como caso paradigmático podríamos identificar a los migrantes, pero en general refiere a todo aquel que queda fuera del reconocimiento de su subjetividad jurídica. Por otro lado, la exclusión interna, refiere a los sujetos que a pesar de tener derechos reconocidos formalmente, no pueden ejercerlos o acceder a su disfrute; en cuyo caso los derechos son fundamentalmente virtuales y su no garantía depende de condiciones sociales y políticas.

Es decir, en el primer caso, lo característico es la negación de ese disfrute a aquellos que la sociedad marca como los “otros”, mientras que en el segundo lo es su limitación y regulación, a aquellos que aunque están incluidos en la comunidad son marginados. Y si bien la exclusión interior tiene una relación directa con el status jurídico, el disfrute efectivo de derechos depende también de la combinación de prácticas y representaciones en las que queda inscrito. El reconocimiento formal de un derecho es sin duda necesario, “pero su relación con el uso, con la disposición del poder o de la “potencia de actuar” (empowerment [empoderamiento]) no lo es en menor grado” (Balibar, 2013a: 108).

De tal manera que la exclusión se traduce en buena medida en negación del poder del excluido, e incluso de la capacidad de hacer valer su exigencia de acceso a la distribución del poder. De tal manera que, para Balibar, recuperando a Rancière:

no sólo todos los ciudadanos, nominalmente soberanos, no poseen una parte igual en el ejercicio de los poderes instituidos, y en particular de los poderes de decisión, sino que desde este punto de vista existen necesariamente los “sin parte”, o los individuos y categorías cuya parte es negada, y para quienes las ocasiones de obediencia predominan siempre por sobre las ocasiones de mando y de iniciativa, la pasividad sobre la actividad (Balibar, 2013a: 32).

Dicha exclusión no frena el establecimiento de los principios (política institucionalizada) con los cuales se regulará la sociedad, independientemente de que se haga valer, o no, democráticamente la participación de los ciudadanos en el establecimiento de los mismos. Pues lo importante es establecer un poder constituido, que reconozca aunque sea formalmente la soberanía de los ciudadanos, a partir del cual legitimar el orden social.

Como apunta Balibar, “en realidad todo depende del modo en el que se instituye positivamente la soberanía del pueblo” (Balibar, 2013a: 33). Pues en dicha positivación, mediante el estatus jurídico, es que se establecen la lógica del litigio que determina las

atribuciones de derechos y deberes a cada sujeto. *Constitución* de un derecho de ciudadanía, que tiene -o debería tener- por finalidad, el establecimiento de normas de redistribución y acceso al poder para beneficio de aquellos que conforman la comunidad política. Aunque, como hemos expuesto, históricamente la norma no ha podido incluir a la totalidad de los sujetos que se supone constituyen la comunidad política. De tal manera que “el *nomos* (la ley) establece una tensión entre reciprocidad y exclusión” (Balibar, 2013a: 31). Que puede dar lugar a la inclusión de la participación o imposición de la regulación. Y cuyos cambios e inclusión de nuevos derechos, es a su vez una lucha histórica por el reconocimiento del sujeto político que los exige.

Oponerse al cambio y privilegiar la legalidad del poder constituido, en aras de la estabilidad y el consenso hace del discurso del derecho un instrumento a favor del poder hegemónico. De tal manera que en el caso de los sujetos en condición de exclusión interior lo que se crea es una alteridad que no puede ser asimilada. Las exigencias de derechos de los que se identifican a sí mismos como excluidos “parte de los sin parte”, en la medida en que rompen con la homogeneidad del espacio comunitario apelando a la diferencia y creando conflicto, si bien no disfrutan del derecho, no pueden escapar a cumplir con los deberes que les impone la sociedad, que los sujeta al poder hegemónico mediante la regulación. De ahí que sea “necesario pensar la inclusión y la exclusión como los índices de una inestabilidad esencial de la comunidad de ciudadanos” (Balibar, 2013a:119).

Dicha inclusión – exclusión a su vez se encuentra normada y regulada; pues no se trata solo de negar a lo ajeno a la sociedad, a lo “otro” que está fuera de ella. En un sentido radical se apela a la no pertenencia a la comunidad política, como en el caso de los extranjeros o migrantes; en tanto que la comunidad establece fronteras de identificación de pertenencia. Sin embargo, en el caso de las exclusiones internas, la justificación no pueden

hacerse valer de manera tan simple, ya que se trata de sujetos que en principio pertenecen a la comunidad política. De esta manera, para Balibar, “no hay procedimiento institucional de exclusión sin una regla, ya sea una regla de derecho o un dispositivo práctico, sociológico” (Balibar, 2013a: 119). Que a su vez incluye su contraparte, a saber, una regla o sistema normativo de inclusión. Aunque no por atender la violencia de la exclusión externa queda librado de ella. Puesto que “la inclusión puede ser igual de violencia, ya sea que se tome la forma de conversión o de asimilación forzosa (en todo caso apremiante, bajo la pena de muerte social)” (Balibar, 2013a: 120), que da lugar a dispositivos coloniales, de racismo de estado, incluso en sociedades donde no hay de manera oficial ciudadanía disminuida como los regímenes de *apartheid*. Se imponen sobre individuos que no son completamente incluidos ni completamente excluidos; que trae a cuenta lo que Foucault llamó dispositivos biopolíticos. Cuyo ejemplo paradigmático para los fines de esta investigación, como veremos en el apartado siguiente, se establece a partir de mecanismos de regulación de la vida, como lo fue el integracionismo y asimilacionismo indigenista en México.

Ahora bien, dichos mecanismos de inclusión – exclusión, que dan lugar a normas de regulación de la sociedad, surgen como conflicto al oponerse a la idea de la comunidad institucional, o comunidad imaginada (Anderson, 1983). Supone tipos de humanos diferentes unos de otros, en razón de diferencias antropológicas tales como la diferencia étnica, la diferencia de sexos, de edades, de capacidades intelectuales, diferencias entre lo normal y lo patológico, etc. A su vez dan cuenta de las condiciones de imposibilidad reales de la ciudadanía para incluir la diferencia en una situación de conflicto, originada por un

sujeto que denuncia su exclusión de su estatus ciudadano pleno, de un poder o una capacidad²⁹.

De ahí que para Balibar, la fórmula arentiana, del “derecho a tener derechos”, que hemos establecido como motor de la praxis ciudadana, sea “una reflexión no sobre la institución de la ciudadanía, sino sobre el acceso a la ciudadanía o, mejor aún, sobre la ciudadanía como acceso y conjunto de procedimientos de acceso” (Balibar, 2013a:123). Pues aunque se haga valer el poder constituido como norma biopolítica de regulación social, subyace la permanente necesidad del pueblo de participar y hacerse representar; pues en el fondo *solo el pueblo puede decidir obedecer o no obedecer*, dejarse regular por el poder constituido o mediante su praxis transformar la institución política.

El conflicto es inevitable en la búsqueda de derechos que materialicen la igual libertad, ya que los dominantes no cederán de manera voluntaria sus privilegios a favor de otros. La llamada ciudadanía social fue producto de la participación activa de ciudadanos, desde el conflicto establecido al identificarse como trabajadores, proletarios, pobres, ciudadanos de segunda clase.

La “ampliación de la ciudadanía”, en tanto empoderamiento por el reconocimiento de nuevos derechos, “permite comprender por qué las reivindicaciones de poderes ampliados para el pueblo o la emancipación en relación a la dominación que se traduce en nuevos derechos reviste de modo inevitable un carácter insurreccional” (Balibar, 2013a,; 54). Pues siempre ha sido producto de una lucha de los excluidos, los sin parte, aquellos que no tiene poder, cuya legitimidad de su reivindicación es obtenida al evidenciar que han

²⁹ La finalidad del poder constituido es mantenerse el mayor tiempo posible sin cambios, mantener la *gubernamentalidad*, que en el sentido foucaultiano, “es el conjunto de prácticas por medio de las cuales una conducta “espontánea” de los individuos puede ser modificada, lo que equivale a ejercer un poder sobre su propio poder de resistencia y de acción, ya sea por la aplicación de métodos disciplinarios (por ende, inevitablemente coercitivos a la par que productivos), ya sea por la difusión de modelos de conducta éticos (por lo tanto culturales). (Citado en Balibar, 2013a: 172).

sido mantenidos al margen del bien común o de la voluntad general. Por lo que dicha desigualdad en el disfrute de derechos, que exige a los sujetos empoderarse, es una forma de exclusión.

En la medida en que un sujeto histórico impone el reconocimiento de sus intereses y necesidades, apelando a que son intereses generales de la sociedad, universalizables por la consciencia de los sujetos de su condición de exclusión, es que se puede modificar la institucionalidad del poder. El proceso de lucha de los movimientos sociales, que mediante su praxis política o ejercicio sustantivo de su condición ciudadana, denuncian la falta de acceso o garantía de un derecho, son el motor mismo del cambio institucional de las normas de la regulación social. La participación

introduce en la idea misma de democracia un elemento de ciudadanía “anárquica” que sería, sin embargo, la condición de posibilidad de su institución. Tal elemento es evidentemente lo que el constitucionalismo liberal intenta siempre excluir o ignorar: la manifestación periódica o permanente, abierta o latente, de una conflictividad que no se reduce a las reglas de representación o de la comunicación, que pertenece en exceso en relación a todo consenso, o empuja el agonismo más allá de los límites de un pluralismo coherente (Balibar, 2013a: 157).

Pues debe existir siempre la posibilidad de la insurrección, que mediante el ejercicio del “derecho a tener derechos” rompa con el poder constituido para ajustarse e incluir las exigencias de derecho de los sujetos de la exclusión. La lucha por el reconocimiento trae consigo la exigencia de mayor igualdad, apuesta por el disfrute de derechos que a su vez se transforman en poderes. De ahí que la democratización de la sociedad signifique empoderamiento de los sujetos. La praxis política del sujeto excluido mediante su lucha exige el cambio del poder, en virtud de que la inclusión de sus exigencias en torno al disfrute de derechos da a su vez como resultado una redistribución y ampliación de poderes que le permitan emanciparse a fin de lograr la vida digna.

Es por ello que “no se trata de invertir la idea de constitución a favor de la idea de insurrección, sino de hacer vivir la potencia insurreccional de la emancipación en el seno de La constitución política” (Balibar, 2013a: 34). En cuya lógica adquieren valor fundamental las declaraciones de derechos humanos, que son la expresión simbólica del conjunto de poderes conquistados por el pueblo a lo largo de su historia, y cuya finalidad es la de ser incluidos como derechos de ciudadanía efectivos, reconocidos por el poder constituido de todo Estado que se haga llamar democrático.

4.- Crítica a la ciudadanía

La ciudadanía y la democracia contemporánea funcionan sobre pretendidos derechos de “libertad” del individuo para realizarse autónomamente; caracterizada esta libertad como “dejar hacer” y “dejar pasar”. Se ha confundido el concepto de libertad con la libertad para el consumo. “Los ideales liberales conviven con formas de producción que son su negación; las relaciones sociales y las ideas liberales se mezclan y producen un orden que no sólo es jurídico, sino patrimonial” (Durand, 2010: 49). De igual manera el acceso a bienes y servicios, a bienes de consumo, e incluso salud y educación comienzan a confundirse con poder adquisitivo. Que lejos de conducir a una derechos efectivos devienen en “derechos virtuales”.

Estos elementos dan cuenta de que la pretendida universalidad de la ciudadanía, así como un cúmulo de derechos para todo humano, están lejos de alcanzarse. Las formas de exclusión se multiplican y cambian constantemente, cada vez son más los excluidos, los marginados, los grupos e individuos que deben sacrificar su autonomía y la confianza en sí mismos por razones que escapan a su control. Obligados a ceder a condiciones de

marginación para sobre-vivir indignamente. La ciudadanía ha sido excedida por las condiciones que amenazan la vida de los pretendidos ciudadanos. Los derechos con los que dice proteger y garantizar la vida de los sujetos que constituyen la sociedad son insuficientes, pero incluso los que existen son ineficaces. La exclusión dificulta la posibilidad de integración social y redundante en una restricción efectiva de derechos. La figura y la efectividad del Estado como organismo encargado de mantener un estado de derecho efectivo, y la búsqueda de la ampliación de derechos y por tanto de ciudadanía, parecen fracasar y estar al servicio de intereses como el Capital Financiero. Hay que recordar también que la exclusión es una relación de dominio que el que excluye ejerce sobre el sujeto que sufre la opresión.

La ley con la cual se constituye el estado de derecho se relega a la gestión de la regulación social. Su forma ya no representa, ni puede ser completada con ninguna exigencia material. La ley no tiene como resultado la justicia entre los hombres a los cuales rige, se aplica diferenciadamente bajo una normativa clientelista aún en sus formas limitadas. Es precaria para los individuos excluidos, como si hubiera diferentes niveles de ciudadanía para diferentes individuos, haciendo depender la cantidad y el respeto de derechos del lugar ocupado en la sociedad. El estado de derecho es cada vez más endeble y da paso a un estado de excepción, en el que los derechos se suspenden.

La suspensión de derechos que caracteriza al estado de excepción es cada vez más frecuente, y permanente, en la sociedad mexicana. Aunque, como apunta Durand Ponte, en relación al estado de excepción se requieren dos aclaraciones:

Primero, el concepto de Estado de excepción no significa que se instaure el caos o la crisis. Segundo, la condición de excepción de los oprimidos, como del mismo Estado de derecho, tiene una dinámica que debe ser considerada para poder comprender las condiciones en la que se desarrolla la ciudadanía y para determinar el contenido de la excepcionalidad (Durand, 2010: 30).

Pues aunque en el estado de excepción se viva en una zona de suspensión de la legalidad, también puede dar lugar a procesos de creación de derecho y ciudadanía. Los excluidos aunque se encuentran al margen del derecho no dejan de aportar -por ejemplo el comercio informal a la economía-, simplemente son relegados a la precariedad del sin-derecho. El estado de excepción ya no sólo es producto de una decisión soberana, de abusos o arbitrariedades del poder, sirviendo a intereses ajenos a las necesidades inmediatas e imperantes de la sociedad. Sino que ahora la excepcionalidad de la ley se ha ampliado y también responde a los caprichos de la violencia en sus múltiples formas, e incluso de su sola amenaza. Según Slavoj Žižek (Žižek; 2010) existen (principalmente) tres tipos de violencias destructivas, en orden ascendente: la violencia subjetiva, de un individuo contra otro, la violencia objetiva de las ideologías y la sistémica o ultra objetiva que implica la creación de individuos desechables, la negación rotunda de la diferencia. Una violencia que, incluso desde la sola amenaza, hasta la negación sistémica de sujetos sociales da como resultado la exclusión social de la ciudadanía plena; factores constantes de la vida (al) borde (de perderse) o sobre-vida.

La ley, recuperando a Badiou (1999), se ha convertido en una figura de muerte. Crea ciudadanía marginada, porque su repetición uniforme la han vuelto injusta, poniendo a los individuos y a las comunidades en una vida (al) borde (de perderse), en el límite del no-ser. No atiende a las necesidades de permanencia y desarrollo de la vida de los excluidos, sirve casi exclusivamente a los intereses de los sectores dominantes de la sociedad, haciendo cada vez más amplia la brecha entre los ricos y los pobres, entre los dominantes y los dominados. De ahí la necesidad de nuevos horizontes conceptuales desde los cuales pensar la exclusión, tales como los propuestos por las filosofías políticas de la liberación, donde las relaciones de dominio inherentes a la política estén entorno a la

apuesta por la vida, por el respeto a una norma ético-material cuyo deber fundamental es: "producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, [y] en última instancia de la humanidad" (Dussel, 2001: 44). Una vida por tanto, que sólo puede ser efectiva en su manifestarse como cultura, tradición e historia; a saber, como forma de vida.

Pues la regulación de la vida se apega a la ya clásica ecuación planteada por Foucault en torno a la modernidad y al surgimiento del Biopoder: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault: 1978, 173).

El problema no es la normalización que emana de la ley, el problema está cuando la forma de ley se transforma en una figura kafkiana en la que la ley está ahí pero no se puede acceder a ella, en el momento en que ya no prescribe nada. Vigencia sin significado, que caracteriza a nuestro mundo actual, nos dice Agamben, dado que:

Todas las sociedades y todas las culturas (con independencia de que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresivas) han entrado hoy en una crisis de legitimidad, en la que la ley (entendiendo por este término el texto entero de la tradición en su aspecto regulativo, se trate de *Torá* judía o de *Shiríá* islámica, del dogma cristiano o del *nómos* profano) está vigente como pura norma de la Revelación (Agamben; 1998, 71).

Para Agamben la biopolítica, es decir, la política occidental que se ha encargado de normalizar y disciplinar a la vida, ha hecho triunfar el formalismo kantiano de la ley como principio vacío. La falta de conexión entre la forma de la ley y un contenido material que la lleve a la vida en desarrollo, a la vida con forma, hace imposible el acceso a la ley. Al mismo tiempo que pierde legitimidad como mecanismo efectivo para regular con justicia las relaciones de la vida humana. Para Agamben:

si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zoe*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida, y de encontrar,

por así decirlo el bios del zoe. De ahí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo –la nuda vida- que sellaba su servidumbre (Agamben; 1998, 19).

La lucha por derechos que ha caracterizado a la democracia moderna, teniendo como objetivo la defensa, publicidad y jerarquización de los derechos de la burguesía (derechos civiles y políticos); ha tomado a cargo la defensa de la vida de los hombres en tanto vida desnuda, vida animal. Si bien, la defensa de la sobrevivencia y el reconocimiento de la corporalidad de los sujetos es importante, la falta de normas en positivo para la defensa y resguardo de la vida, han hecho que está permanezca más en el nivel de lo animal que en el de la cultura, más en la zoe que en el bios. Originando una aporía que nos enfrenta a un *Umbral* de indefensión para todos aquellos que no pueden acceder a las libertades, que por sus condiciones y características son arrojados a la sola vida desnuda, mantenidos en la sobrevivencia, convertidos en humanos prescindibles para el orden del poder. *Homo sacer* que es insacriable, pero que de ser asesinado, no se castigara al asesino, pues, cualquiera puede darle muerte.

Como ya habíamos indicado previamente: “el derecho es un intervalo discursivo entre la idealidad y lo real del poder. No se puede prescindir de él, pues es una categoría importante del Estado. Es la legislación interna al Estado que permite que este mantenga su funcionalidad; pero la cristalización y el apego irrestricto a la legislación positiva en la forma de la legalidad, aniquila la política, cuya esencia es la emancipación de lo colectivo”. Lo que hace necesaria una constante adecuación de la norma. El mimetismo jurídico y la normalización en torno a formas sin contenido, no sólo corre el riesgo de aniquilar la política. Corre el peligro de desconocer al sujeto al que pretende otorgar derechos, incumpliendo sus necesidades y exigencias y orillándolo a un estado de indefensión que pone en riesgo su capacidad política pero incluso amenaza su vida.

La regulación sobre la vida parece ser insuficiente e incluso tramposa, la violencia que se ejerce sobre ella ha tomado múltiples formas, ya no se necesita asesinar directamente al individuo y/o a su comunidad. Ahora se le reconocen derechos y garantías mínimos que por sí mismo no son condiciones de posibilidad de la vida como forma de vida. La “gestión” sobre la ley, y los mecanismos de poder, nos dice Foucault:

son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes. [...] los nuevos procedimientos de poder que funcionan ya no por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejerce en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos (Foucault, 1978: 108-109).

La ciudadanía ha funcionado en nuestro país como mecanismo biopolítico recreando formas de exclusión a partir de prácticas de racismo de Estado. La regulación sobre la vida, gira en torno a la sobre-vivencia, no otorgan prerrogativas ni garantías reales que posibiliten las múltiples formas de vida y/o la justicia. Se regula sobre lo que se considera la vida buena, de calidad, de un ciudadano ideal. Pero la vida no se debe definir, su ser está en su inconmensurabilidad, en su posibilidad abierta de ser múltiples formas de vida. No debe cerrarse a un único horizonte ontológico. La política en torno a la vida, debe reconocer la multiplicidad de existencias o formas de la vida. La vida humana es transontológica y no se cierra a esencialismos, pues un mismo sujeto se ve atravesado por diferentes formas de vida, por diferentes ideales de vida digna, diferentes culturas, tradiciones e incluso diferentes identidades. La regulación sobre la vida, el derecho, la ley, deben ser positivas y redundar en la posibilidad abierta de la vida como forma de vida. La vida en todas sus formas se encuentra estrechamente ligada a lo corporal, y nunca podrá desprenderse de ello. Pero la vida humana es principalmente vida con forma, forma de vida. Por ello la regulación sobre la vida o biopolítica debe girar en torno a derechos que afirmen la vida corporal como criterio absoluto, pero también como condición de posibilidad de

desarrollo histórico-cultural de la vida humana con forma; y no en virtud de la sola-sobrevivencia-al-borde con derechos límite con los que se caracteriza la ciudadanía excedida.

El vacío político característico de los estados actuales ha roto con los tradicionales sujetos sociales que se constituían como clase: el sindicato, organismos profesionales, etc. Los trabajadores mismos son atomizados, están dispersos, carecen de organización. “No hay afirmación común. Todo se suspende, el derechos se tensa, se cimbran las instituciones, a la violencia legítima del Estado se extravía, y pierde su sentido “el construir” y “el habitar” (Morales, 2010: 7). El obrero sobre quien tradicionalmente caía la fuerza de la lucha del comunismo ha sido disuelto por el capital y el neoliberalismo; por lo que el sujeto propio para pensar la exclusión y la injusticia ahora es ocupado por la víctima, por el oprimido, el dominado, el marginado; todos aquellos que quedan al borde del sistema cuando se afirma como unidad ontológica. Desde muy temprano en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel (1977), por ejemplo, las víctimas aparecen como: “los actuales pueblos oprimidos de la periferia, los trabajadores asalariados ante el capital, de la mujer violada ante el machismo, y del hijo domesticado” (Dussel, 1977: 27), todos aquellos que no quedan abarcados dentro de la Totalidad de los órdenes políticos vigentes y producto de injusticias. Donde el proceso de victimización cada vez es más grande, donde los más son siempre las víctimas. Ellos son las figuras de la exclusión, de la marginalidad, de la vida bajo amenaza. Todos los niveles del habitar están bajo amenaza, tanto la institución del Estado como el sin ley de la frontera.

El discurso de la violencia, que multiplica sus formas, a la vez que disuelve las afirmaciones y los lugares comunes, multiplica las amenazas excluyendo cada vez a más individuos y a más grupos o identidades colectivas; retirando, restringiendo y regulando, e incluso negando sus derechos ciudadanos. En casos radicales se niega incluso la

desigualdad como problema público, y en su lugar se afirma, de manera perversa, una pedagogía del hambre para que los marginados “aprendan a trabajar y valorar la vida digna”. Se niegan las posibilidades de la vida como forma de vida, relegando las regulaciones encargadas de especificar las leyes con los derechos y obligaciones de la ciudadanía, a mantener y posibilitar la mera sobrevivencia (sobre-vida al borde de perderse).

Un análisis crítico de la ciudadanía nos ha permitido identificar las estrategias paradójicas que constituyen la misma noción ciudadana. Originadas a partir de la vinculación que se establece al afirmar la igualdad universalista de todos los sujetos y la noción de democracia como participación y acceso al poder. Dichas relaciones paradójicas de la ciudadanía tienen por finalidad evidenciar la lógica de acceso y distribución de poderes, como conflictos internos a la misma noción ciudadana.

El conflicto entre el poder hegemónico y las luchas por el “derechos a tener derechos” de los sujetos excluidos, es constitutivo de la ciudadanía misma. En donde la democracia, que significaría la participación de todos los sujetos en condiciones de igualdad, requiere justificar la desigualdad para instituir el gobierno de los capaces. Lo que a su vez encubre el odio a la democracia de los grupos que ejercen el poder, y la consecuente limitación al acceso al poder de los sujetos excluidos, cuya exclusión se da a través de mecanismos que le impiden acceder al disfrute de derechos.

Las exigencias de igualdad y de acceso al disfrute de derechos, o reconocimiento de unos derechos otros, al irrumpir en la vida cotidiana exigiendo la diferencia son productores de conflicto social; lo que provoca sean excluidos y desconocidos de la lógica que apuesta por el consenso. Se hace valer el orden de la política institucional, mediante el poder

constituido, de manera policial. Pues en el fondo de lo que se trata es de mantener la distribución del poder invariable. Institucionalizar la política sin conflictos políticos.

Y si bien lo importante es el establecimiento de un orden de las cosas de la vida cotidiana en sociedad o política institucionalizada que incluya derechos, se debe establecer una lógica en la que la regulación y la emancipación no sean contradictorias entre sí. Lo cual significa poder acceder a las garantías formales que supone el disfrute de un derecho para la realización de su vida digna, o vida con forma en comunidad. Además de que dicho reconocimiento de derechos significaría a su vez la inclusión del sujeto como elemento constitutivo de la comunidad política. Lo importante es entonces recuperar al sujeto político, en tanto doble del ciudadano, que a partir de su poder insurreccionalista puede promover cambios a fin de que el poder constituido le permita emanciparse accediendo a derechos que son la condición de posibilidad de su vida digna.

Es fundamental recuperar a la ciudadanía a partir de su poder de transformación histórica, al incluir democráticamente las luchas y exigencias políticas de los sujetos que sufren exclusión. Que en términos prácticos significaría ampliar los derechos reconocidos a la condición ciudadana incluyendo el reconocimiento de los derechos humanos. Pues dichos derechos, en sus diferentes declaraciones y generaciones, concentran las principales luchas y exigencias, que los sujetos excluidos históricamente exigen como condiciones de posibilidad para su vida digna.

Aquí es relevante recalcar que la transformación de la ciudadanía, y su consecuente reconocimiento de derechos, solo puede ser producto de las exigencias que los sujetos políticos hacen denunciando la exclusión y apelando aun nuevo sentido de igualdad dentro de la comunidad política. Sintetizando, en las palabras de Rancière,

La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial. Pueblo es la primera de esas multiplicidades que desunen a la comunidad con respecto a sí misma, la inscripción primera de un sujeto y una esfera de apariencia de sujeto sobre cuyo fondo otros modos de subjetivación proponen la inscripción de otros “existentes”, otros sujetos del litigio político. Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencias de un litigio (Rancière, 2010: 52).

Litigio que significa atribución de derechos y deberes. Subjetivación que significa a su vez identificación entre sujetos que se reconocen con la exclusión y se suman a la lucha por el “derecho a tener derechos”. La subjetivación que crea identidades que apuestan por su reconocimiento en derechos a partir de su declarada diferencia, es múltiple como lo son los sujetos de la exclusión.

Si retomamos la aclaración de Mouffe, respecto a que: “Todos los sistemas de relaciones sociales implican, en cierta medida, relaciones de poder, puesto que la construcción de una identidad es un acto de poder” (Mouffe, 1999: 191), podemos comprender que el problema de la representación tiene que ver con la autorización de los representantes: ciudadanos que harán valer los intereses de los sujetos políticos en la política institucional, como si se tratara de la misma acción de los representados. Lo que pone a debate los límites de la ciudadanía en relación a la exclusión social y al conflicto social; y obliga a cuestionar a la noción de ciudadanía a partir de su poder real de transformación a favor del bien común, la representación de la diferencia y el establecimiento de normas para la regulación social.

Ahora bien, la identidad política a la cual referimos en este trabajo poco o nada tiene que ver con una diversidad cultural supuesta de facto y limitada a su reconocimiento folclórico como diversidad, sino que apela al sujeto político constituido a partir de la lucha por el reconocimiento de un cúmulo de derechos negados, limitados o restringidos. En cuyo

caso el reconocimiento puede implicar a su vez el establecimiento de nuevos criterios de interpretación de los términos del reconocimiento mismo. Es por ello que no se puede pensar al sujeto de la diversidad, del conflicto y la diferencia, como pre-existente a su praxis política. Es decir, es responsabilidad del sujeto articularse políticamente a través de su exigencia, que al mismo tiempo supone su identidad.

En este contexto es importante criticar al mismo multiculturalismo y al pluralismo liberal, pues su pretensión última es o el segregacionismo o la inclusión progresiva en la sociedad civil liberal (Sartori, 2001). Es decir, aun cuando accedan al reconocimiento de derechos al cual apelan, si bien pretenden proteger la diferencia cultural al no poder negar la violencia histórica que los grupos étnicamente diferenciados han sufrido por la sociedad liberal dominante, no se les reconoce su exigencia por el “derechos a tener derechos” reconociéndoles plena subjetividad política que les permita autodeterminarse autónomamente según sus propios proyectos políticos y valores sociales. De ahí, que como nos indica Gilberto Giménez (2006), el concepto de “Etnicidad” debe ser entendido en el ámbito del conflicto político a la par de su diferencia cultural. Lo cual, posibilitará promover una nueva manera de hacer política en clave intercultural como desarrollaremos en el último capítulo de este trabajo.

El ciudadano debe entenderse como el sujeto político capaz de participar en la producción y reproducción de la realidad social en la cual vive. En la medida en que disfrute y ejerce las condiciones de posibilidad para defender y llevar a cabo su proyecto político. La ciudadanía depende entonces del ejercicio de derechos y obligaciones que permitan la organización y reproducción de la sociedad. Con la limitante de que dicha praxis se encuentra contenida en un marco jurídico normativo, que más que regular la vida en sociedad, permita la emancipación del colectivo desarrollando su vida como vida digna.

Por lo que la praxis ciudadana es en sustancia ejercicio de un poder. Las relaciones de poder y empoderamiento son su motor natural. Lo cual exige que las luchas por “el derechos a tener derechos” no se reduzca a problemas de interpretación jurídica cual resolución de un litigio, sino que posibilite cambiar la lógica del derecho originando nuevas relaciones de poder no opresivas que posibiliten la vida con forma de los sujetos políticos.

La ciudadanía sustantiva y plena, solo es posible si en la ciudadanía formal existen condiciones reales que permitan al sujeto ejercer sus derechos a la par o antes que sus obligaciones. Si bien la ciudadanía sustantiva depende en gran medida de la formal, también es cierto que ésta última es la principal condicionante y limitante del ejercicio ciudadano. De ahí la importancia de transformar la ciudadanía formal (jurídica-nominal), de tal manera que sea condición real de la ciudadanía sustantiva. Por lo que es necesario incluir las exigencias de los sujetos políticos históricos en el marco jurídico interno a los Estados. En cuyo caso el mejor compendio de los derechos necesarios para promover la vida digna de los sujetos se encuentra contenido en los documentos referentes a derechos humanos, que sintetizan las principales exigencias en derechos de los sujetos históricamente excluidos. La participación política de los sujetos que denuncia la exclusión y exigen el cambio en el disfrute y reconocimiento de derechos, es a su vez una lucha democrática por la democratización, es decir, por el empoderamiento y acceso al poder. Pues participar es tomar parte de algo, de la capacidad de tomar a cargo autónomamente su propia vida participando de las regulaciones con las cuales se reconocerá un derecho que permita lograr su proyecto político y la vida digna.

Capítulo III

La ciudadanía Indígena en México

En este capítulo tercero expongo un recuento histórico de los mecanismos jurídicos y el reconocimiento de derechos a partir de los cuales han sido tratados los pobladores indígenas en México desde la conquista hasta inicios del Siglo XXI. Todo ello a fin de evidenciar como el derecho ha sido un instrumento de dominación y exclusión al negarles derechos y el pleno reconocimiento de la subjetividad política, a pesar de –o gracias a- los proyectos integraionistas y asimilacionistas del indigenismo institucionalizado. Lo cual, afirmamos, tiene por explicación de fondo al racismo de Estado.

Recupero la propuesta de Michael Foucault (2000) referente a la idea de Racismo de Estado que me permite denunciar al indigenismo como dispositivo biopolítico, que, apoyado por el derecho, impone relaciones de dominación o, como lo llamarán los sociólogos Anibal Quijano (2000) y Pablo González Casanova (2009, 2003): “Colonialidad del poder” y “Colonialismo interno”, respectivamente. Para responder ¿cómo se han impuesto políticas racista a los pueblos indígenas en México?

Sirven de guía en este capítulo, la reflexión desde la historia de la ideas de Luis Villoro (1987); la exposición histórica del proceso de la Colonia y el periodo post-independentista de Bartolomé Clavero (1994); el análisis de Miguel Ángel Sámano Rentería (2004, 2006) referente al periodo del indigenismo institucionalizado; el trabajo antropológico de Héctor Díaz Polanco (1996); la reflexión filosófico jurídica de Assier Martínez de Brigas (2003); y los estudios de Beatriz Hurias Horcasitas (2007) y de Laura

Luz Suárez y López Guazo (2005), que permiten exponer la lógica del racismo que subyace a las políticas indigenistas actuales.

El análisis del concepto de ciudadanía nos ha permitido identificar una serie de relaciones paradójicas que demeritan lo político a favor de la política, teniendo por fuente primordial el establecimiento de instituciones y operadores jurídicos con los cuales se regulan las prácticas ciudadanas. En este sentido, queda manifiesta la importancia del Derecho en el establecimiento de normas a partir de las cuales el sujeto puede incidir en la delimitación del proyecto común, así como en los derechos y poderes que le brinden acceso a las condiciones de posibilidad para desarrollar una vida valiosa, digna, con forma. De ahí que se ha traído a cuenta el análisis biopolítico propuesto por Michel Foucault (2000, 1978), que denuncia al poder del Estado a través de dispositivos de regulación de la vida de las poblaciones; siendo el aporte de más utilidad, para los fines de esta investigación, aquel referente a establecer los mecanismos en torno al *racismo de estado*.

Foucault, a través de la noción de biopoder, analiza las relaciones entre el poder y la administración de la vida de las poblaciones, a partir de tecnologías disciplinares que emanan de quien ostenta el poder (en este caso el Estado mexicano) para imponer normas de reproducción de un cierto modelo de “forma de vida”, ya sea que se enuncie como nación, civilización o humanidad, para Foucault esto es lo que define con mayor claridad el proyecto de la modernidad, tanto por los mecanismos de su ejercicio, como por el objeto de dominio. De la relación entre estos últimos elementos aparece la noción de biopolítica, entendida como todos aquellos mecanismos de poder, en términos de dominio, que se ejercen sobre los seres vivos concebidos como cuerpos, es decir, la vida de los seres humanos aparece como objeto socialmente regulable mediante mecanismos de normalización.

Esto trae a cuenta la ya clásica distinción griega entre Bios (vida cualificada, vida con forma) y Zoe (vida animal) (Foucault 1978, Agamben 1998). No solo porque el proyecto del poder afirma la animalidad de la vida de los humanos, negando toda cualificación de la misma; sino también porque la política penetra tanto en la vida que parece situarse en una doble zona de indiscernibilidad, en donde se confunde el Bios y el Zoe. Dicha confusión no distingue humanidad y corporalidad de las poblaciones; la reducción de los seres humanos a poblaciones sirve para encubrir que sobre la regulación corporal lo que se está haciendo es encubrir una idea de lo humanamente valioso. Lo cual hace realmente complejo identificar sus mecanismos de aplicación, pues desdibuja los límites entre lo público y lo privado, el Estado y la sociedad, lo local y lo global. El proyecto de los poderosos atraviesa todos los procedimientos políticos, haciendo inconcebible la política sin su referencia a la vida, ya sea en el sentido objetivo o subjetivo del término. Estableciendo la confusión entre la política en nombre de la vida y la vida sometida al mando de la política. Se vuelve complicado entender si la vida es la que gobierna la política o bien si la política es la que gobierna la vida.

En la actualidad, la política tiene la pretensión de dominar todos los espacios de la vida de los sujetos en todas sus manifestaciones, ya sean biológicas, culturales o espirituales. Se trata de controlar la vida de los sujetos con “sutiles técnicas de control, propias de la tecnología, en las que la mirada se desplaza a la salud, la biología, pasando por propuestas estéticas maniobradas por los medios de comunicación e impuestas a los que no pueden pensar por sí mismos” (German Gil, 2010; 2), que al mismo tiempo se afirman en el ideal del “vivir bien”. Se trata de producir un cuerpo viviente que sea acorde a los designios y expectativas del “vivir bien” promovido por el poder soberano. Lo importante

es adiestrar el cuerpo mediante la normalización de la vida, dando lugar a nociones que confunden los males biológicos y los sociales.

Pero es precisamente esta confusión, entre Bios y Zoe, la que da sentido a la biopolítica, pues el cuerpo, al convertirse en objeto de control político, deja de ser privado para ser público. Al imponer cánones de normalidad, como los de salud pública, planificación familiar, delimitación de programas de prevención social, categorización de enfermedades psicológicas, entre otros; los mecanismos de poder demuestran su efectividad al reprimir la naturaleza, los instintos, una clase, o a los individuos. Pero al mismo tiempo dicha represión, en su sutilidad, es la puesta en práctica de la soberanía misma del poder, es decir, requiere afirmarse como legítima y/o verdadera para poner en marcha sus mecanismos de represión de los males, enmascarados como ejercicio de los derechos legítimos de la soberanía y obligación legal de la obediencia. Es importante recordar que el poder soberano es el único que puede poner en marcha el ejercicio del poder normalizador en la sociedad, pues por una suerte de contrato, el individuo le ha delegado el poder de ejercer la violencia y el castigo, a un representante que administrara la meta-estructura de la sociedad y definirá los mecanismos de control, castigo y vigilancia.

Para Foucault, en la antigüedad el poder soberano se definía por la siguiente fórmula: “el poder soberano es el derecho de hacer morir o dejar vivir” (Foucault, 2000: 218), que se ejercía de manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte; como derecho de matar. Sin embargo, en la época contemporánea, dominada por la noción de derechos individuales ciudadanos, la noción de soberanía se transforma, haciendo del “derecho de soberanía, el derecho de hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2000: 218).

De esta manera el poder soberano se entromete en la vida de sus súbditos, gestiona activamente los mecanismos para acabar con los males biológicos, corporales y sociales;

promoviendo activamente la solución a los problemas que afectan a la sociedad. La biopolítica irrumpe en la vida de los sujetos, tanto en el sentido objetivo como subjetivo, originando confusión sobre el nivel de su aplicación (confusión entre Bios y Zoe), es decir, entre los mecanismos de biopoder deben ajustarse a la vida y la vida que debe ajustarse a los mandatos de la política, como señala Giorgio Agamben (2007) “la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la Zoe y el Bios, del no-hombre y del hombre: la supervivencia” (Agamben, 2007: 163).

Esto sucede cuando se convierte a toda una comunidad en población, lo cual implica quitarle su forma, su dignidad, reducirla a corporalidad y a la suma de individuos. En esto consiste precisamente la confusión, la regulación de la vida biológica y corporal de una comunidad, si bien a primera vista desconoce los valores espirituales, subjetivos de la misma, no desconoce todo valor subjetivo y sustantivo de la vida. Al imponer niveles de normalidad y de salud pública, en oposición a males biológicos y sociales, se imponen valores sobre la “vida valiosa” que se pretenden verdaderos. Se administra la vida de las poblaciones para que se reproduzcan dichos cánones de normalidad y salud, o incluso aquellos enunciados como “vida buena” o “calidad de vida”, y de esta manera, al confundir criterios biológicos con sociales, también se promueven valores de lo humano.

La biopolítica, como afirmaría Foucault (2000) en la *clase del 17 de marzo de 1976*, retoma el concepto de raza, haciendo manifiesto el *racismo de estado*. Recordemos que el racismo usa diferencias biológicas o culturales para justificar la superioridad de una raza sobre otra, justificando con ello relaciones de dominación:

En la primera mitad del siglo XX, la raza era una categoría respetada en las ciencias, aunque careciera de una definición precisa y compartida. Muchos científicos consideraban que los grupos humanos presentaban diferencias en su patrimonio genético

y hereditario que afectaban a sus capacidades sociales y morales, por lo que las políticas públicas debían tomarlas en cuenta (Giraud, L., & Martín-Sánchez, J., 2013).

El ejemplo más claro y violento de la efectividad de este tipo de dispositivo biopolítico podemos encontrarlo en el nazismo que al promover la eliminación de males biológicos y sociales, puso en marcha dispositivos de inmunidad. Si bien, progresivamente han sido desacreditados los proyectos racistas, no hay que olvidar que durante su apogeo, dichos proyectos tuvieron apoyo tanto de las ciencias biológicas como de las ciencias sociales y las humanidades, que ayudaron a establecer criterios de diferenciación social a partir de elementos biológicos, cuya finalidad última ha sido la de modificar, dominar e incluso aniquilar a los sujetos que poseían un fenotipo racial considerado como inferior.

En este sentido podemos situar al indigenismo como dispositivo biopolítico encargado de regular a la población indígena en México. Para Henri Favre (1999), el indigenismo “se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen” (Favre, 1999: 7). Se trata de una corriente de inspiración humanista, que se encuentra estrechamente ligada al nacionalismo. Pero como señala Luis Villoro (1987), el indigenismo en México también es una política de Estado que cobró mayor fuerza en la época post-revolucionaria, es un proyecto institucional para la inclusión ciudadana de los indígenas al grueso de la población mexicana, es “un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado” (Villoro, 1987: 9)³⁰.

Si bien es cierto que solo se puede hablar con toda propiedad del indigenismo como mecanismo biopolítico de Racismo de Estado hasta la institucionalización del mismo como política de Estado a partir de los años 40 del siglo XX, también es cierto que el

³⁰ Como aclara Luis Villoro en el prólogo a la segunda edición.

indigenismo, en tanto mecanismo de regulación de las poblaciones mediante el derecho, aparece en nuestro país junto al proceso de conquista española en el siglo XVI cuando se establecieron jerarquías raciales, a través del sistema de castas.

En México la implementación de los mecanismos biopolíticos del Racismo de Estado han tenido un importante exponente en el indigenismo, que mediante políticas públicas pretenden controlar la reproducción de la población sobre los cánones de lo que se considera el ciudadano mexicano, teniendo como principal objetivo asimilar a los indígenas al ideal de mexicano liberal y progresista, con lo cual pretenden dar justificación a relaciones sociales de poder y de subordinación que producen desigualdad social en demérito de los Pueblos indígenas.

Como bien delimita Luis Villoro (1987), el indigenismo es la política de Estado para atender la problemática que plantea la diversidad cultural en la consolidación de la nación, cuya característica definitoria es que es realizada por no-indígenas para indígenas. Ahora bien, para entender las características del indigenismo como mecanismo biopolítico, es necesario hacer un breve recorrido histórico de las principales características y valoraciones a través de las cuales el Estado ha construido el “problema indígena” en México. Pues solo así se podrán entender las relaciones de poder, que subyacen y determinan el reconocimiento de derechos de las poblaciones que se autoadscriben como Pueblos Indígenas, que operan, actualmente a nivel constitucional en nuestro país, y que se limitan al reconocimiento de “sujetos de interés público” y no al reconocimiento de “sujetos de derecho”.

Para situar el contexto histórico que dio lugar al indigenismo institucionalizado recuperaremos elementos político-jurídicos con los cuales el poder del Estado reguló a las poblaciones indígenas, apoyándonos en las categorías de “Colonialidad del Poder” de

Aníbal Quijano (2000) y “Colonialismo Interno” de Pablo González Casanova (2003), haciendo énfasis en los elementos concordantes entre ambas teorías que nos ayudarán a comprender, junto con Villoro, cómo el indigenismo mexicano, de fondo ha justificado, reproducido y promovido relaciones de desigualdad y subordinación cultural y racial, que aunque han avanzado en el reconocimiento de la personalidad indígena, no han alcanzado el reconocimiento de su subjetividad política y jurídica.

1.- La construcción del racismo de estado

Para Luis Villoro (1987) existen fundamentalmente tres grandes momentos del indigenismo, que van desde el inicio de conquista española hasta los años 40 del siglo XX, momento en el que escribe su icónico libro³¹. A los que llama del siguiente modo: Primer momento. *Lo indígena manifestado por la providencia*. Segundo momento, *Lo indígena manifestado por la razón universal*. Tercer momento. *Lo indígena manifestado por la acción y el amor*.

De acuerdo con Villoro, el *primer gran momento del indigenismo* en México, muestra que desde los primeros años de la conquista a nivel religioso, el indígena representó un “problema” en torno a definir si tenía alma o no, si era humano o no; y sólo después de muchas deliberaciones teológico-filosóficas se logró su reconocimiento metafísico como parte de la providencia en tanto que se reconoce su Humanidad. Este

³¹ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS/SEP, 1987; cuya primera edición, editada por el Colegio de México, se publicó en 1950

momento indigenista según nuestro autor estuvo protagonizado por Hernán Cortes y por Bernardino de Sahagún³².

En el *segundo gran momento del indigenismo* en México del que nos habla Villoro, se pasó del reconocimiento providencial a un reconocimiento basado en la razón universal, mediante la cual la historia de los indígenas toma el lugar de una más de las historias de los pueblos del mundo, sin jerarquizaciones. Una narración más entre muchas otras. Con crímenes, injurias, impiedades, etc., como cualquier otro pueblo. Recuperación de la historia y la realidad propia para liberarse del dominio de instancias ajenas, que determinan objetualmente al indígena. Dicho momento fue protagonizado a inicios de la vida independiente de México en el siglo XIX por Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. En este momento son los criollos y mestizos los que recuperan el pasado heroico de los pueblos indígenas, olvidando al indígena vivo, para revalorizar y fundamentar el proceso de ruptura con la jerarquía civilizatoria establecida por la corona española.

Estos dos primeros momentos del indigenismo en México que describe Villoro, nos ayudan a ver cómo las poblaciones indígenas representaron siempre un “problema” ante la dominación colonial. Sin embargo es necesario recurrir a la noción de Colonialidad del Poder de Anibal Quijano (2000), para ver a cabalidad como es que a pesar de la

³² En el análisis de Villoro en torno a este primer momento del indigenismo en México se puede destacar la ausencia de varios actores que participaron en la discusión sobre la humanidad del indígena, tales como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, que se consideran fundamentales para la defensa histórica de los naturales de México. El mismo Villoro aclara esto en el prólogo a la segunda edición de su libro, señalando que la elección de los actores responde a un “enfoque idealista”, proveniente del proyecto del grupo “Hiperión”, que intentaba comprender la historia y la cultura nacionales como categorías propias. Ante esto el autor reconoce, que revisar o aclarar su texto, incluyendo a los actores ausentes, podría dar lugar a un trabajo completamente distinto. Sin embargo, su propuesta analítica es útil en este trabajo, pues presupone una dialéctica, resultado de la “manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados” (Villoro, 1987: 10). En la cual podemos ver cómo fue que desde el indigenismo, el indígena fue convertido en un problema, así como las respuestas que a este problema se dieron.

independencia de México respecto a la Corona española, persisten relaciones de dominación en demerito de los Pueblos Indígenas, fundadas sobre criterios raciales y solapadas por el derecho.

El colonialismo históricamente se ha definido como la influencia y/o dominio territorial, militar y económico de una país sobre otro, a través de mecanismos de violencia. En estos términos la colonización, formalmente, se termina cuando el país dominado, colonizado, obtiene su independencia. Pero, desde los años 50 y 60 del siglo XX, a raíz de las luchas por la descolonización Asia y África, los países colonizados ponen en evidencia que la amplitud de la colonización en un país se puede encontrar al interior de la sociedad misma. Nociones como al centro y periferia, dependencia, neo-colonialismo, o el concepto de SUR, junto al de Colonialismo Interno, ponen a la luz que la dominación no solo se manifiesta en niveles internacionales, sino que se puede encontrar en las relaciones mismas de los grupos sociales.

En esta lógica es que el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), desde el “pensamiento crítico”, somete a análisis las implicaciones de la modernidad sobre América Latina. La violencia simbólica, que el dominio de la cultura eurocéntrica de mano del capitalismo colonial ha impuesto sobre los pueblos originarios en América Latina, tuvo como mecanismo reproductor de su “patrón de poder la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza” (Quijano, 2000: 201). Lo que supone una diferencia biológica que sirve para afirmar la inferioridad natural de los dominados frente a los dominadores. Teniendo como finalidad “una sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2000: 204 y ss), de la que los dominados obtienen las cargas como la producción de mercancías y los dominadores los beneficios a través del disfrute de las ganancias económicas. Para éste autor, la Colonialidad del Poder, el capitalismo colonial, la

diferenciación racial en torno a la distribución del trabajo y el descubrimiento de América Latina, son partes de un mismo proceso que es la mundialización del capitalismo, y de sus patrones de dominio. De ahí que afirme que “la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (Quijano, 2000: 202). Este proceso de mundialización sirvió para otorgar lugares y roles en la estructura de poder a la población mundial, distribuyendo racialmente las cargas y las divisiones sociales del trabajo y producción-beneficio del capital, que a su vez permite el triunfo mismo del capitalismo, incluyendo la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. De tal manera que los europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas dominadas (Quijano, 2000: 207).

Según nos explica Quijano, el proceso de colonialidad del poder que se sirvió de la idea de raza, configuró relaciones intersubjetivas de dominación a partir de tres operaciones. En primer lugar, se expropió de las poblaciones colonizadas los descubrimientos más aptos para el desarrollo del capitalismo en beneficio de los europeos. En segundo lugar, se reprimieron, tanto como fue posible, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus sistemas de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación intersubjetiva; todo ello con el fin de despojarles de su herencia intelectual objetivada. En tercer lugar, en modos variables según fue posible, se obligó a los colonizados a aprender la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, tanto en el campo de la actividad material, tecnológica, como en la subjetiva y en especial en la religiosa (Quijano, 2000: 209-210).

2.- El indigenismo de la época colonial.

En un nivel más concreto, tanto el primer momento del indigenismo en México que describe Villoro, referente a la humanidad y a la posesión de alma de los indígenas, como el proceso de configuración de la Colonialidad del Poder a partir de la división del trabajo bajo criterios raciales, tuvieron por finalidad justificar la conquista de América Latina. Pues el derecho a la conquista³³ (articulado a través del *ius belli*), en el siglo XVI, fue un criterio civilizatorio y homogeneizador a partir del cual se justificaba la exclusión a fin de inferiorizar, someter y disponer del *otro*-indígena.

Es en este sentido, que se ve claramente como el debate teológico en torno a la humanidad de los indígenas, encubre la construcción de la subjetividad del *otro*-indígena como sujeto de derechos, a quien se le aplicará una estructura de poder en la cual deberá de ocupar su lugar en virtud del derecho reconocido o en este caso, negado, a fin de moderar la violencia que la conquista y la evangelización ejercían sobre unos seres hasta entonces considerados infra-humanos, mediante relaciones de derecho, como el llamado “derecho indiano que pretendía normalizar y legitimar un sistema de violencia y despojo sobre los habitantes originarios, pero de una manera sutil y delicada, al reglamentar y regular los tiempos y modos de esa violencia” (Martínez de Brigas, 2003: 24-25). Si bien en el año de 1537 la bula “*Sublimis Deus*” dada por papa el Paulo III, proclama en términos solemnes y

³³ Para Asier Martínez de Brigas es importante que se piense este proceso no como descubrimiento sino en términos de conquista debido a las precisiones jurídicas a las que da lugar. Debido a las “reelaboraciones semánticas con las que opera la Colonialidad del poder se pasa rápidamente a sustituir el término anárquico y desvalido de descubrimiento, por el título jurídico de ocupación. Esta sutileza semántica será importante porque permitirá a la Colonialidad del poder suspender el carácter colonial de lo conquistado, romper la ajenidad metafísica de los nuevos espacios, e incluirlos como una prolongación corporal de la totalidad europea. Con ello se descompone la *alteridad* americana, se diluye su extrañeza, para incorporarla asimilativamente en la *mismidad* europea, metamorfoseando la violencia con la que se procedía, por expresiones que legitimaran el derecho a adquirir aquellas posesiones que ya no eran sino prolongaciones y apéndices de un *nomos* europeo” (Martínez de Brigas, 2003: 33).

exaltados la igualdad y fraternidad de todos los hombres, lo que refería de manera inclusiva a los indígenas, restaurando la capacidad indígena como portadora de dignidad y derechos a través de las *Leyes Nuevas* (Martínez de Brigas, 2003: 29), esa igualdad y fraternidad no podían implementarse en una relación transversal de derechos entre conquistadores y conquistados.

Lo que sucedió es que el debate en torno a la humanidad de los indios se trasladó al campo de la política y el derecho a través de la noción de capacidad, que como vimos en el primer capítulo de este trabajo, se vincula directamente al uso de la razón; por lo que la evangelización y las estructuras de dominación impuestas por los conquistadores fueron justificadas en tanto pedagogía de transmisión de la razón moderna y modernizante del conquistador.

Según ésta lógica, solo la capacidad en el uso de la razón daría lugar a la soberanía del sujeto indígena, al reconocimiento de su dignidad y a la autonomía en el uso de su sistema normativo, pues no hay que olvidar que el derecho aparece como condición de posibilidad de la vida digna. Sin embargo, las relaciones de derecho que se impusieron en el orden colonial no se estructuraron en torno a relaciones de iguales. Existía una jerarquía encabezada por los blancos españoles, seguida por los criollos, después por mestizos y al final representada por los indígenas, quienes por definición eran incapaces por ser considerados miserables, con baja estatura moral y dignataria. Por esta razón no se les consideraba propiamente humanos, y por ello no podían ser ciudadanos con poderes, en consecuencia se les niegan sus sistemas normativos y la capacidad de exigir derechos que les permitan, lograr, desarrollar y mantener sus vidas con forma en vida digna.

Desde el inicio de la colonización se impuso el derecho de los blancos, esto aunado a una estructura de razas que justificaba la división social del trabajo, mediante la

distribución de cargas y beneficios, lo que dio lugar a condiciones laborales impuestas a las poblaciones indígenas mediante sistemas como la encomiendas y la mita³⁴, con lo cual los españoles podían disponer de mano de obra barata.

Ahora bien, como explica Bartolomé Clavero, en su ya clásico libro “Derecho indígena y cultura constitucional en América” (1994), fue necesario establecer relaciones de “derecho” mediante sistemas normativos a fin de justificar la dominación sobre las poblaciones indígenas conquistadas. El operador jurídico a partir del cual se establecieron relaciones de derecho fue la noción de *status*, otorgado según la “capacidad”; mediado siempre a partir de las relaciones de familia, que si bien no dominaban el derecho objetivo se traslaparon al derecho subjetivo.

Mediaba siempre la familia. De entrada, no había reconocimiento de la facultad y capacidad, de derecho en suma, para nadie, para ningún sujeto. De salida, conforme a la religión propia de la familia económica y al ordenamiento propio de la sociedad política, los sujetos podrán verse reconocer derechos; bajo dichas dependencias, con tales determinaciones, podrán tener facultades y capacidades de disposición propia, derechos así y sólo así subjetivos (Clavero, 1994: 11-12).

Dentro de ésta lógica no hay derecho fuera del *status* y el *status* determina los derechos. El derecho particular se determinó entonces a partir de la concurrencia de *status* y un sujeto *sin status* que era un sujeto sin derecho. El lugar que les otorgó a las poblaciones indígenas fue el más bajo dentro del orden de la familia, aunque no al nivel de la esclavitud, de la cual habían sido librados por la antes referida Bula Papal mediante la cual se les reconocía humanidad. Sin embargo, se creó un nuevo *status*, llamado por Clavero *status de*

³⁴ La mita y la encomienda representan sistemas de trabajo obligatorio. En las que la mita tenía como característica principal ser funcional a la forma de tributo con el que una población debía contribuir con determinado número de trabajadores durante determinados meses. Ahora bien, como en principio la servidumbre no estaba permitida, se debía pagar un salario, que era administrado por las autoridades. En el caso de la encomienda, se trataba de un sistema de trabajo en una relación de dependencia entre hombres libres en el cual ambos contraían una serie de obligaciones. Una población era asignada a un conquistador que pasaba a ser el encomendero encargado del cuidado espiritual y temporal de la comunidad, por lo que debía otorgar protección a la comunidad, alimento y evangelización, a fin de transmitir valores españoles y cristianos. A cambio, el encomendado, debía pagar con trabajo y/o tributo en dinero o especie.

etnia en el cual se hizo concurrir a tres previamente acuñados: “el estado de *rústico*, el estado de *persona miserable* y el estado de *menor*” (Clavero, 1994: 13). A partir de esto se establecieron los operadores jurídicos, presentados como derechos, que no siempre significaban beneficios positivos, sino en la más de las veces eran regulaciones potencialmente negativas. De este modo, la rusticidad implicaba falta de participación aunque fuera pasiva en la cultura letrada de los propios juristas.

Los rústicos se consideraban que podían guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres sin que por esto las mismas se les reconocieran como un derecho propio. Respecto a ellos, los jueces podían actuar sumariamente y a su arbitrio, sin atenerse ni a los procedimientos ni a los preceptos del derecho, ni de la jurisprudencia ni de las leyes ni tampoco siquiera de las costumbres, aunque conviniese que se mirara a éstas. Se trata en sustancia de un estado de desentendimiento y abandono, de discriminación y marginamiento, por parte del derecho objetivo (Clavero, 1994: 13)

Aunque al aplicárseles otros *status*, los indígenas no quedaban completamente solos y desamparados como si solo se les aplicara el estado de rusticidad. La *personalidad miserable* se refería a aquellos que requerían de auxilios y amparo especial al ser considerados incapaces de valerse socialmente por sí mismos. Lo que impedía que fueran condenados al abandono al concederles por derecho amparo, a la manera de un privilegio. Por último, el status de *minoría*, formalmente otorgaba supuestos privilegios, al afirmar la inhabilitación indígena por falta de capacidades en pleno uso de razón, como si se tratara de menores de edad. Al no ser animales se les reconocía uso de razón aunque limitado: “esta minoración familiar de capacidad requería, en el mismo ámbito de la familia, de un complemento que era entonces de sujeción, ya a patria potestad, ya a tutela, lo cual resultaba así del marco primario del estado indígena” (Clavero, 1994: 15).

Ahora bien, es cierto que la aplicación real del derecho dependió de muchos factores, con aplicación limitada en diferentes casos a partir de diversas circunstancias;

entre las cuales la más importante fue la dominación real sobre los territorios indígenas, donde la autonomía y el autogobierno, así como diferentes corporaciones y organizaciones indígenas prevalecieron en diversas medidas durante toda la época colonial. Sin embargo, en este trabajo no nos interesan las excepciones sino la regla general, a saber, la normativa jurídica que se aplicó de manera general a las poblaciones indígenas, a fin de imponer relaciones de subordinación, desconociendo sus sistemas normativos y negándoles derechos.

De tal modo que, como explica Asier Martínez de Brigas, el derecho indiano se impuso colonialmente, a partir de tres operaciones. 1.- Representando los intereses fundamentales de la metrópoli se pretendió derecho común. 2.- Se estableció el derecho criollo como matriz fundamental del derecho indiano. Se eliminó el orden jerárquico y orgánico de las comunidades, así como todas sus autoridades políticas originarias para dar paso a la autoridad criolla española mediante virreyes y corregidores. 3.- De manera subsidiaria, se respetó el derecho consuetudinario indígena. Lo que funcionó como estrategia legal a fin de evitar levantamientos y revueltas, más que como un interés legítimo de respeto al derecho indígena (Martínez de Brigas, 2003: 24-26).

Es importante dejar en claro que por regla general el derecho indio fue demeritado y desconocido, tanto por una cuestión de Colonialidad del Poder, como por cuestiones epistemológicas, ya que el derecho consuetudinario, es un derecho ágrafo por definición, al ser no escrito, se anuló su legitimidad en tanto no positivo y no ilustrado, y al ser producto de la costumbre se consideró a su vez no racional.

Incluso quienes defienden la personalidad y humanidad de los pobladores indígenas, como el mismo Bartolomé de las Casas, impiden hablar al indígena, siendo ellos los que se asumen como voceros de la causa, delatores de la injusticia. De tal modo que, incluso

legítima la posibilidad de hacer la guerra justa contra el indio siempre que se tratara de un pueblo bárbaro (aunque reconocía que dicha tipología no se ajustaba ni correspondía a los pueblos indígenas), totalmente invalidado para actuar según los patrones de la sana civilización, que incurriera sistemáticamente en actos contra la razón, incluso la evangelización debía ser por medio de la razón (Martínez de Brigas, 2003: 37-38). Por lo que podemos concluir que, argumentando la indignidad moral, la inferioridad racial y la incapacidad para compartir la razón del conquistador, los indígenas nunca gozaron de un *status* real, ni como personas, ni como pueblos. Lo que a su vez contribuyó a la creación de una ética del conquistador, con sujetos indígenas desvalorizados y excluidos, con deberes de obediencia a españoles y criollos.

3.- El Indigenismo liberal post-independentista

El proceso independentista tuvo por fundamento la creación de una nación criolla, en un proceso de modernización mundial, dominado por los principios políticos del liberalismo y el constitucionalismo. El segundo gran momento del indigenismo identificado por Villoro, se encuentra enmarcado con el proceso de la Revolución de Independencia de México a inicios del siglo XIX. En este momento, se reinterpreta la relación con el indígena al afirmarlo como parte de la historia que da sentido e identidad a una nueva idea de lo nacional. De ahí que, en este segundo momento protagonizado por la “razón universal” y por la ruptura con el poder colonial español, se revaloriza lo indígena mediante la recuperación de un pasado heroico, que dio sentido histórico a la nueva idea de comunidad nacional, pero que al mismo tiempo debía ser superado para entrar de lleno a la modernidad liberal.

El momento independentista dio lugar al establecimiento del liberalismo político; si bien en principio afirmó la igualdad de todos los sujetos que constituyeran la surgente nación mexicana, en oposición clara contra la esclavitud, también contribuyó a originar nuevas maneras de exclusión y negación de las exigencias indígenas solapadas por el Constitucionalismo. Fue mediante el derecho que se intentó negar el pasado colonial y construir el Estado-nacional moderno, homogéneo, centralista y liberal; para lo que fue necesario negar al pasado indígena, corporativo y atrasado. Y si bien, recientes investigaciones como las de Antonio Annino (1995), muestran que los primeros años del proceso de independencia las comunidades indígenas aprovecharon las reformas liberales para exigir derechos políticos y territoriales, son las mismas reformas liberales del periodo de la Reforma las que significaron la principal afrenta contra su organización comunal, como veremos más adelante.

Animados por el ambiente revolucionario e independentista de la época, en los primeros textos constitucionales mexicanos figura una fuerte defensa por las libertades individuales, con una férrea oposición al poder absoluto del monarca, que es uno de los fundamentos liberales y de los derechos humanos de la primera generación. Todo ello teniendo como referente más importante a las Cortes de Cádiz, que contaron con amplia representación novohispana (Vizcaíno, 2010). Las influencias políticas de los constituyentes a la hora de redactar las constituciones fueron múltiples, pues como apunta José Antonio Aguilar Rivera (2002), en su texto *Dos conceptos de República*; la construcción de lo nacional en las constituciones hispanoamericanas independentistas, como el caso de México, además del liberalismo tiene una fuerte influencia del republicanism.

En un primer acercamiento liberalismo y república parecen dos teorías políticas, en gran medida, incluso, opuestas. El liberalismo defiende a toda costa al individuo y sus libertades, mientras que el republicanismo considera prioritaria la república virtuosa sustentada en el imperio de la ley, y privilegia los intereses de la comunidad por sobre los del ciudadano, promoviendo valores de civilidad que debía cumplir el sujeto para acceder a la condición ciudadana. Por otro lado, coinciden en tanto requieren de un sujeto autónomo y libre con la capacidad de auto determinar sus propios fines y en la división de poderes para evitar abusos y absolutismos. Por ello, nos dice Aguilar Rivera:

[Las contrahechas repúblicas hispanoamericanas] Desde el punto de vista institucional, tomaron el entramado de la moderna república liberal burguesa: gobiernos electivos, separación de poderes, constituciones escritas, derechos individuales e igualdad jurídica para sus ciudadanos. Como en el caso estadounidense, el carácter externo de esas fundaciones no es difícil de determinar. Empero, es mucho menos claro el significado profundo del republicanismo hispanoamericano. A principios del siglo XIX república designó una forma de gobierno no monárquica. Y no mucho más (Aguilar, 2002: 72).

Es decir, los constituyentes, tomando los elementos que más les servían de las grandes corrientes políticas operantes en su tiempo, hicieron coincidir al liberalismo con un “concepto epidérmico” o “formal” de República, que simplemente se oponía al poder absoluto, todo ello animado por una intención de reconciliar las llamadas libertades de los antiguos con las de los modernos. Se promueve un modelo de ciudadanía que, a partir de la ruptura con las visiones tradicionales del cuerpo político corporativo, da paso a uno compuesto por individuos libres e iguales. Al romper la estructura del poder colonial, aparecen dos problemas centrales: por un lado el problema de la defensa de derechos-libertades; por otro lado, al suponer la comunidad de iguales aparece el problema de la representación política, traducida en derechos políticos a elegir y ser elegido como representante político. De tal modo que el ciudadano ideal sería aquel que goza de derechos políticos, lo que a su vez lo convertía en miembro de la comunidad política nacional.

Es relevante que la defensa de derechos a partir de la visión liberal del sujeto aislado, necesita de la supremacía de la ley para la regulación social y la impartición de justicia. Por lo que las libertades y derechos para la población mexicana debieron quedar perfectamente establecidos y enunciados en los textos constitucionales, definiendo y delimitando los poderes y derechos del nuevo mexicano encargado de superar el pasado colonial. Las Constituciones definen a quién se le otorgan derechos y cuáles son éstos, convirtiéndolo así en miembro de la comunidad política nacional.

Si bien el liberalismo político y el republicanismo tienen el acierto de establecer una defensa de las libertades individuales frente a un poder monárquico, mediante el establecimiento de normas legales con las cuales se reconocían derechos, el entender por qué se promovieron unos derechos y no otros, y cómo estos perpetraron el estado de exclusión en que vivían los Pueblos Indígenas, solo se explica por la lógica de construcción de la Nación mexicana independiente.

Específicamente en materia indígena, encontramos algunas propuestas de defensa al indígena, como la hecha por Miguel Ramos Arizpe ante las Cortes de Cádiz, impugnando que se dotara de ciudadanía limitada y con muchas restricciones a grupos como los afrodescendientes. Pues para Arizpe, “la soberanía reside [...], en la totalidad de los habitantes del imperio español, incluyendo a las castas, que, como cualquier otra clase, tiene derecho a auto legislarse a través de sus representantes” (Arizpe, En: Villegas, 1966: 79). Aunque este referente parecía prometedor, la historia no se desarrolló de manera conveniente a las exigencias indígenas. Mientras que los indígenas y campesinos luchaban por mantener sus modos de vida, el proyecto de nación y los medios para lograrlo siempre estuvieron a cargo de los mestizos y criollos, quienes decidían sobre los problemas nacionales, sus límites y los medios para resolverlos. De tal manera que aunque el sector

indígena siempre estuvo presente en la política de México, nunca se atendieron de manera adecuada sus exigencias. Siempre se le consideró como un sector marginal, “problemático”, atrasado, y de acuerdo con eso, las políticas nacionales giraban en torno a sacarlo de dicha condición de atraso. Aunque más que políticas de desarrollo, siempre fueron políticas que atacaban el problema de una manera contingente, limitando los derechos y niveles de ciudadanía de los indígenas. Por su atraso y/o peligrosidad no era conveniente incluirlo plenamente como ciudadano. Se le reconocía casi únicamente como “elemento” parte de la panorámica folklórica nacional.

Y si bien como resultado del proceso de independencia se instala la ciudadanía igualitaria en México, como apunta Henri Favre (1993), el proceso se puede reducir a la siguiente afirmación:

El indio se convierte así en ciudadano, y deja de existir. En México, el gran ideólogo José María Luis Mora, advierte con regocijo que ya no hay criollos ni indígenas, sino solo ricos y pobres. Carlos María de Bustamante no se deja engañar por semejante ilusión. Antiguo compañero de armas de Morelos, se burla de la reiterada afirmación de que la indianidad se disuelve en la ciudadanía. Con mayor gravedad, hace notar el elevado precio con el que esta ciudadanía, por lo demás completamente teórica, se adquiere. Pero aquellos que, como él, denuncian las consecuencias imprevistas aunque bastante reales, de la legislación liberal a propósito del destino de la población india, son acusados de simpatizar con el antiguo régimen colonial (Favre, 1993: 33).

Para Héctor Díaz Polanco (1991), la negación de la cuestión étnica es una consecuencia propia del proceso de formación nacional. El problema del indio aparece en América Latina, y no en Europa debido a las condiciones socio-políticas de la región. En el proceso mismo de construcción de la unidad administrativa llamada Estado moderno, se impusieron modelos uniformes de derecho, que en buena medida significó la destrucción de relaciones sociales, y su sustitución por nuevas ideas y tipos de las mismas, a partir de la afirmación igualitaria de la población. En Europa, el proceso de creación y unificación de

los Estados-Nación requirió un proceso previo de unificación, que en algunos casos alcanzó una fuerte integración socio-económica, de manera que:

el proceso unificador es determinado, entre otros factores, por el desarrollo de un mercado interno que se ve impulsado por la extensión de las relaciones mercantiles, así como por la aparición de una nueva clase (la burguesía) que no hacía descansar su identidad social en la separación estamental respecto de los demás sectores del pueblo (como lo hizo la aristocracia) ni proponía un modelo de sociedad basado en las diferencias socioculturales o étnicas, sino en la unidad que establecía la “igualdad” entre los ciudadanos, el trabajo libre y la abierta competencia como fundamento de la nación (Díaz, 1991: 19).

En el contexto europeo sí bien hay latente un elemento étnico y cultural, este no representó un problema para la unidad nacional. De tal modo que la conformación de la burguesía, que será el principal sujeto de la ciudadanía liberal, es resultado de un largo proceso histórico, socio económico y político, como exponíamos en el capítulo primero de este trabajo. Se trata de elementos ético-culturales que dieron lugar a la conformación previa de las nacionalidades, a través de un proceso que opero de *abajo hacia arriba* (Díaz, 1991: 21).

Por otro lado, en la Hispanoamérica colonial, el proceso de construcción nacional fue muy diferente. “lejos de constituir una estructura socioeconómica y un mercado interno generadores de tendencias integrativas, crea todas las condiciones para impedirlo” (Díaz, 1991: 23). Tales como los monopolios internos, la exclusividad comercial de la metrópoli y las restricciones para los intercambios económicos entre provincias, las numerosas aduanas, etc. Además muchas de las diferencias y desigualdades, producto de organización estamental de la colonia, a partir del repartimiento forzoso y elementos de la encomienda, permanecieron aún después de la Independencia. Con lo que se impidió la cohesión de sectores que favorecieran la identidad nacional.

Mientras que para los Estados nacionales emergentes latinoamericanos, fue una importante tarea destruir el sistema de castas a fin de atacar las relaciones no capitalistas en

que se sustentaban, en el caso europeo esto fue realizado por la generalización de las relaciones mercantiles que caracterizaron el desarrollo estructural de la sociedad, en la formación del moderno Estado nacional. De ahí que, según explica Díaz Polanco: “en Hispanoamérica, pues, se lleva a cabo la tarea de construir el Estado nacional sin que en las sociedades que se proponen tal empresa exista una burguesía suficientemente conformada, como expresión de la lógica capitalista que hubiera prendido en los fundamentos del sistema” (Díaz, 1991: 25).

Esto a su vez, implicó la imposición de un modelo ajeno al desarrollo socio-político de la región, promovido por las élites ilustradas y los grupos liberales, cuya finalidad era superar la época colonial a partir de la negación de las relaciones socio-culturales consideradas indeseables y perjudiciales para la conformación nacional.

Sin embargo, como apunta Díaz Polanco, subyace un interés que se sobrepone a la declarada necesidad independentista de reconocer igual libertad a iguales sujetos constituidos como ciudadanos. Negar el pasado colonial no implicó anular las relaciones que permitieran oprimir y explotar al indio colonizado, incluso se conformaron nuevas relaciones opresivas al “negar la identidad misma de las etnias diferenciadas” (Díaz, 1991: 27). Lo relevante aquí es el hecho de que negar la identidad indígena colonial, significó al mismo tiempo negar derechos de grupos: “reconocer esta identidad habría implicado aceptar de algún modo una vida autónoma para los grupos étnicos y, sobre todo, respetar la base de sustentación de tales grupos: las tierras y demás recursos comunales, codiciados con igual vehemencia por conservadores y liberales” (Díaz, 1991: 27).

Como indica François-Xavier Guerra (Guerra, En: Sabato: 1995), la cuestión del ciudadano, no es prioritaria en las primeras fases de las independencias hispánicas; siendo supeditada a los problemas de la soberanía, representación y nación. Progresivamente el

problema de la ciudadanía va adquiriendo mayor importancia en la medida que las luchas por un poder unitario y no plural se van haciendo cada vez más fuertes. Paradójicamente, el modelo igualitario de ciudadanía que reconocía iguales libertades a todos los habitantes de la surgente nación independiente mexicana, provocó que los indígenas obtuvieran más cargas que beneficios. En opinión de Lucas Alamán, representante por la Nueva España en las cortes de Cádiz:

Las medidas a favor de los indios acababan por perjudicarlos. [Pues, por ejemplo,] Juzgó sin importancia y en vano el derecho al voto que se les concedió, pues ello implicaba no más que ir “a presentar a una mesa electoral un papel que se les daba escrito con los nombres de personas, que ellos generalmente no conocían, ni sabían el objeto con que aquello se hacía (Alamán, En: Vizcaíno, 2010: 58).

La idea de ciudadano, es una de las ideas que aparecen y definen la modernidad de la naciente Nación mexicana, promovida activamente por el estado *de arriba hacia abajo*. En este sentido es doblemente importante recordar que el ciudadano “no nace, se hace”, a partir de un proceso cultural y político de conformación de una comunidad de pertenencia, que reconoce y permite el ejercicio de derechos y poderes a los sujetos que la constituyen.

De tal modo que los supuestos que caracterizan al ciudadano moderno, tales como los atributos de universalidad, igualdad e individualidad (Rosanvallon, 1999), determinados por la idea de un sujeto abstracto no se impusieron de inmediato. Lo cual es importante para comprender cómo, frente a los *Ciudadanos Imaginarios* promovidos por los diversos grupos de poder, se constituyeron comunidades políticas, de ejercicio y exigencia de derechos, a partir de la apropiación de la noción liberal de ciudadanía vagamente constituida.

Según llama la atención Hilda Sabato, lo relevante para el tema es que frente a las ideas de nación moderna y de ciudadano, encontramos “tanto en la normativa como en la

práctica de la etapa independentista una proliferación de formas que evocan a las instituciones coloniales o indígenas: los pueblos, los cuerpos y sobre todo el *vecino*, noción muchas veces confundida, fusionada o superpuesta a la de ciudadano” (Sábato, 1999: 19). Contradicciones doctrinales que si bien en su origen sirvieron como mecanismo de empoderamiento de las comunidades indígenas, en la medida en que se fueron afianzando al modelo liberal, terminaron por condenarlo.

Para comprender la ciudadanía en el contexto mexicano del siglo XIX, según Carmagnani y Hernández (En: Sábato, 1999), es central la noción de “Vecino”; pues, la historia continua de ciudadano igual a individuo político con derecho al voto directo, no adquiere centralidad sino hasta el siglo XX. La condición de vecino, es el elemento fundador de la ciudadanía en México, en la medida en que el status de vecino distinguía a los nuevos actores sociales en el camino hacia la obtención de derechos políticos. El status de vecindad en Cádiz, es requisito primordial para ser considerado ciudadano o elector: “ser vecino de su localidad y tener un modo honesto de vivir” (Sábato, 1999: 19). Y si bien el fundamento fue originar un sistema representativo que legitimara la elección de autoridades en la nueva comunidad de iguales, que formalmente se hace extensivo a los indígenas, dicha condición refería a un número muy limitado de sujetos, que igual que en el derecho censitario se refería en gran medida a aquellos que, por sus propios medios, podían acceder a los recursos para su subsistencia. Haciendo depender el criterio de participación de decisiones comunales referentes a cualidades del sujeto tales como: modo honesto de vivir, a la mayoría de edad e incluso a si el individuo ejercía la *patria potestas*.

La “Vecindad” se superpone a la ciudadanía y la restringe, pero sólo en términos políticos y de territorialidad, y no en términos de co-pertenencia a una comunidad o sociedad; que en este caso es la sociedad mexicana en su conjunto. Es relevante reconocer

que la condición de vecindad aportó un elemento importante de pertenencia a la comunidad política, al estar directamente ligada al territorio de pertenencia del ciudadano. En este sentido, la condición de “vecino”, refiere más exactamente a un “un cúmulo de privilegios, de vínculos corporativos, y por lo tanto de jerarquías, que tenían, por lo demás, una precisa adscripción espacial; la ciudadanía era en efecto, un atributo de la ciudad” (Sánchez, En: Sabato, 1999). Lo cual dio como consecuencia, la negación o a lo sumo la aceptación parcial y resignada, del indígena, del campesino, del hombre rural en general; pues, pertenecía al “mundo de la barbarie”. Aunque también es importante aclarar que “de cierta manera la nación moderna es concebida como una vasta ciudad” (Guerra, En: Sabato, 1999: 42). Por lo que los atributos del ciudadano se generalizan a los del vecino; haciendo que el vecinazgo se identifique con origen, pertenencia e incluso nacionalidad.

De acuerdo con todo lo anterior podemos sintetizar la relación/oposición entre la condición de ciudadano moderno y la de vecino, en tres puntos: primero, ser vecino, significaba poseer un status particular dentro del reino, es decir, ser miembro de pleno derecho de una comunidad política, dotada de privilegios, fueros y franquicias. En segundo lugar, ser vecino no consistía sólo en poseer un estatuto particular, sino también en gozar de un estatuto privilegiado, lo que a su vez, implica desigualdad, pues determinaba los derechos y privilegios de los que efectivamente gozaba la comunidad de pertenencia. En tercer lugar, la vecindad en tanto ciudadanía pre-moderna va aparejada con una concepción corporativa o comunitaria de lo social (Guerra, En: Sábato, 1999: 42), en la medida en que el sujeto se define por su pertenencia a un grupo, a una comunidad, a una ciudad; en su carácter estamental, corporativo o territorial, “el vecino es siempre un hombre concreto, territorializado, enraizado (Guerra, En: Sábato, 1999: 42)”, que no está fuera de la sociedad.

En los recientes estudios realizados por Antonio Annino (1995), estas diferencias entre el vecino y el ciudadano son relevantes, en la medida que, según en los primeros procesos electores entre los años de 1812 a 1821, “la primera experiencia electoral desencadenó un incontenible y masivo proceso de transferencia de poderes del Estado a las comunidades locales, en particular a los pueblos” (Annino, 1995: 177), lo que permitió a los pueblos conquistar formas de autogobierno y control sobre los recursos materiales ubicados en sus territorios.

Simbólicamente el ejercicio del voto (aunque éste fuera indirecto, escalado en redes de confianza) significaba el ejercicio de la soberanía de la cual el votante era dueño, sin embargo hay que matizar dicha afirmación, a partir de no olvidar la relación del empoderamiento originado por la figura de vecindad, con la posibilidad de ejercicio del voto; lo cual no estaba previsto ni por constituyentes, ni por autoridades coloniales, ni por los grupos criollos; aunque todo parece indicar que sí por los pueblos. Para los pueblos esto significó la apropiación sobre sus territorios, que más allá de ser una fuente de recursos económicos, fueron en primer lugar fuente de derechos políticos y de libertades colectivas frente al Estado (Annino, 1995: 177). La autonomía administrativa de los municipios fue central, pues posibilitó el autogobierno local, donde el aparato estatal no podía entrar. De ahí que en la época de Cádiz, “la instalación de centenares y centenares de ayuntamientos electivos en las áreas rurales permitió a los pueblos apropiarse del recurso fundamental para la defensa de sus intereses: la justicia local” (Annino, 1995: 179).

En este contexto es importante apuntar dos cosas, respecto a las condiciones que posibilitaron el empoderamiento de los pueblos. En primer lugar, la apropiación de poder por parte de los pueblos fue a través del uso de la misma ley, aprovechando los vacíos o brechas y falta de atención, que operaron en las periferias del sistema en la delimitación de

la condición ciudadana, a esto Antonio Annino ha llamado el “desliz de la ciudadanía”. Esto explica porque solo en casos graves hubo rebeliones violentas, dada la ruptura interna de ciertos valores colectivos y la crisis de poder entre comuneros y caciques (Annino, 1995: 181). En segundo lugar, al elegir el orden parroquial para la realización de las elecciones se privilegia la continuidad sobre la ruptura. La idea de constitución histórica adquiere fuerza, en torno a la parroquia, que era la célula básica de la sociabilidad tradicional; contenida por una comunidad unida por vínculos de parentesco y vecindad. Lo que solo hizo más difícil el proceso de individualización exigido por la ciudadanía liberal (Guerra, En: Sabato, 1999: 51).

Sin embargo, estas ganancias políticas en materia de organización y conformación de comunidades políticas, en la medida en que los principios políticos del liberalismo se fueron imponiendo, fueron significando pérdidas de derechos para las comunidades indígenas que establecieron fuertes vínculos políticos a partir de las relaciones con su territorio, sustentadas sobre la noción de “vecindad”.

Aquí es importante hacer un comentario, a fin de no perder la vista del objetivo de la argumentación; a saber, como el proceso liberal mexicano del siglo XIX no dio lugar al efectivo reconocimiento de derechos a los Pueblos Indígenas, sino que, por el contrario, originó nuevas formas de reproducción de la desigualdad y dominio. Las recientes investigaciones de Annino muestran cómo las mismas comunidades indígenas, en muchos casos, se apropiaron los recursos y herramientas políticas del mismo liberalismo a fin de mantener y promover sus derechos, particularmente territoriales, y hacer valer su autonomía en la elección de autoridades e impartición de justicia; por lo cual debemos tener cuidado al afirmar la generalidad de los beneficios del liberalismo decimonónico.

La autonomía real de los ayuntamientos y municipios contribuyó a promover el sentido de comunidad política, a partir del cual las comunidades alegaron para sí mismas el derecho sobre sus territorios; aunque esto no dio lugar a una sociedad de propietarios como soñaban los liberales. Producto principalmente de la herencia liberal de Cádiz, afirma Aninno: “no siempre las comunidades pudieron aprovechar la oportunidad constitucional. Lo que es cierto es que donde las Repúblicas lograron instalar sus ayuntamientos, y fueron muchas, los bienes quedaron en manos de las comunidades y al amparo de la constitución” (Annino, 1995: 224), pues las comunidades alegaron la soberanía sobre sí mismas.

Si bien se hicieron muchos esfuerzos para quitar dicha soberanía a los pueblos, estos no tuvieron mucho éxito. Tanto así que, la Iglesia y los Pueblos defendieron su autonomía frente a las Leyes de desamortización de las corporaciones conocidas como Leyes Lerdo de Tejada expedida el 26 de junio de 1856, Aninno, concluye que “Los liberales decidieron destruir a la Iglesia no así a los pueblos, porque estos fueron aliados estratégicos en la lucha” (Annino, 1995: 224), aunque él mismo reconoce que las leyes de Reforma quitaron muchos recursos jurídicos a los pueblos, considera que dichas Leyes no fueron suficientes para modificar la naturaleza de las relaciones sociales y romper autonomías comunales.

Sin embargo, dichos apuntes de Antonio Aninno distan mucho de ser la regla general, a pesar de matizar la concepción generalizada sobre las reformas liberales que se fueron suscitando en el siglo XIX, pues si bien recursos liberales tales como el “derecho de petición”³⁵ generalizaron su uso por comunidades para defender la propiedad sobre sus tierras, el mismo Aninno explica que la excesiva presentación de expedientes constitucionales que llegaron a los congresos mexicanos obligó a los parlamentarios a

³⁵ Que aunque proveniente de las tradiciones monárquicas fue incluido en las constituciones liberales, constituyendo un antecedente del derecho de amparo.

discutir e implementar medidas para limitar su uso, sin lesionar los principios constitucionales” (Aninno, En: Sábato, 1999:87). Lo que no puede considerarse sino como un intento del Estado de restringir a las comunidades el ejercicio de derechos.

También hay que hacer otra precisión referente a la efectividad en la aplicación de las normas en los contextos locales y específicos, a fin de limitar y romper con la autonomía de las corporaciones, a la que apela Aninno. Pues si bien es cierto que las Leyes no siempre se aplicaron, esto no desvanece el sentido e intención originaria de las Leyes liberales: la restricción de los poderes autónomos de las comunidades organizadas colectivamente en municipios autónomos a favor de la creación de individuos-ciudadanos propietarios liberales. Pues recordemos que la Ley Lerdo fue (en particular el artículo 6to)³⁶ contenida en el artículo 27, en la Constitución de 1857, con poco debate y oposición en el congreso. Que específicamente en materia indígena, tuvieron por consigna eliminar privilegios y fueros indígenas, al declarar la igualdad formal ante la Ley proclamando la calidad de ciudadanos. A partir de lo cual “solo existen ciudadanos, no indios” (Díaz, 1991: 89). La consecuencia más relevante de dichas leyes, es la eliminación de las posesiones colectivas para transformarlas en propiedades privadas. Con lo que se pretendía contrarrestar el poder de la Iglesia, a fin de promover relaciones laicistas consecuentes con el sustrato ideológico del liberalismo. Aunque posteriormente se suspendió la parte que afectaba a la Iglesia, permaneció aplicable a las comunidades indígenas (Díaz Polanco, 1991:90). De ahí, que Díaz Polanco concluya que el interés profundo de las Reformas

³⁶ En 1857 el artículo 27 establecía: “La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su consentimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización. La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación y los requisitos que de ésta haya de verificarse.

Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá la capacidad para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediatamente al servicio y objeto de la institución. <los subrayados son nuestros> Citado en: Carlos H. Durand Alcántara, Las reformas y adiciones al artículo 27 Constitucional (1857-1992), recuperad de: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/22/24-09.pdf> (10 de julio 2015)

liberales fuera defender los intereses de los latifundistas, subyacentes a una lógica producto de una “mentalidad de propietario”. Por lo que la Ley Lerdo de 1856, legalizó el despojo hacia las comunidades indígenas, debido a ella, “muchas comunidades se vieron despojadas de sus tierras, los complejos latifundistas resurgieron con más fuerza, alimentándose incluso de las propiedades “desamortizadas” de las corporaciones, volviendo la propiedad rural a ser monopolizada en manos de los nuevos terratenientes (Díaz, 1991: 40)”.

Es decir, subyace un proceso ideológico que contribuyó y dio sentido a la negación de los derechos de los Pueblos Indígenas. A diferencia del proceso europeo, la conformación nacional en América Latina, y en particular en México, no es comprensible sin la participación directa del Estado en la “construcción de la nación”. Si bien toda comunidad es proyectada e imaginada, lo grave y de llamar la atención en este punto, es la violencia con la cual el proyecto nacional fue impuesto en demérito de las comunidades indígenas, supeditando y negando la cuestión de la pluralidad sociocultural. Esto queda sintetizado claramente por Díaz Polanco de la siguiente manera: “en ese contexto de emancipación los conflictos étnicos o regionales (que podían expresar vagamente las reivindicaciones socioculturales) aparecían como un atentado contra la meta fundamental del momento: asegurar la independencia, fortaleciendo al máximo la unidad del Estado nacional (Díaz, 1991: 32)”.

Si bien la autonomía y la independencia, fueron provechosas para la conformación de comunidades políticas y la conquista de derechos políticos, en la medida en que se fue perfeccionando y fortaleciendo el Liberalismo mexicano, no necesariamente fue benéfica ni emancipatoria para todos los habitantes de la nueva nación. La misma necesidad de hacer valer una idea de la nación fuerte y unificada, hizo permanecer la tradición centralista, intolerante ante las diferencias socio-culturales, pues como indica Bartolomé Clavero, la

ficción de la nación tiene sus límites y opera jurídicamente (Clavero, 1994: 41). De tal modo que al negar la cualidad indígena, al suprimir la misma palabra “indio”, “indígena” o “pueblo indígena”, sobre el supuesto de que lo que no existe para el derecho no debe nombrarse, significó la eliminación de derechos propios de su estatus. Esto dio lugar a políticas “de protección y asistencia, los indígenas serán los *pobres*, los *menesterosos*, los *campesinos* de esa condición siempre miserable que ahora se entiende ante todo económica” (Clavero, 1994: 37), que al mismo tiempo que en algunos niveles de atribución resta responsabilidades, sobre todo limita capacidades. Para Escalante Gonzalbo (2011) esta es una de las razones que impidió la conformación de una noción fuerte de ciudadanía, ya que “en México, para los grupos urbanos, ilustrados, era evidente que los campesinos no podían ser ciudadanos: eran siervos o amotinados, detenidos al margen de la historia. Por eso no contaban, sino en las buenas intenciones de regeneración” (Escalante, 2011: 56-57).

En el mismo debate post-independentista entre liberales y conservadores, se encuentra la aversión ante los indígenas y la determinación de destruirlos, en tanto grupos étnicos, como si ellos encarnaran todo aquello que se quisiera negar del pasado colonial. La aversión hacia lo indígena era directamente proporcional a lo que, potencialmente, su presencia significaba en los respectivos proyectos de sociedad futura que trazaban los grupos enfrascados en una disputa por la conducción de los nuevos estados (Díaz, 1991: 34). De tal modo que para los criollos, importaba el indio muerto, no así el vivo. Para los conservadores significaba una contradicción de los valores hispanos; y para liberales, existía una contradicción ideológica, debido a la defensa del individuo frente al desprecio a los yugos de la comunidad.

Durante el siglo XIX, se fue conformando una imagen problemática del indígena, al considerarlo oponente, límite al proyecto de nación surgente. Al intentar homogenizar a la

población bajo los criterios del ciudadano, se les condenaba a la destrucción. Las incipientes muestras de defensa del indígena, son delatadas por Díaz Polanco a partir de necesidad de los independentistas por allegarse el derecho sobre la nueva nación y lo contenido en ella. De ahí que Díaz Polanco denuncie que: “cuando el criollo “defiende” al indio, lo que en realidad está defendiendo casi siempre es el monopolio de la mano de obra y el control de los tributarios de su encomienda frente a la competencia del poder real o de los clérigos” (Díaz, 1991: 36). Siendo que, en lo que respecta a los conservadores, la intención fue mantener, con la mínima modificación, las relaciones de opresión y explotación a grupos étnicos. Por otro lado, los liberales querían cancelar dichas relaciones, liquidando las comunidades como tales.

Es por ello que nuestro autor afirma que el indigenismo de la época, es un *indigenismo liquidacionista y etnocida*, pues ante la urgencia de consolidar grupos económicos que dieran sustento al sistema político liberal, se debían eliminar todas las relaciones de castas y las corporaciones, para dar paso a un sistema con pretensiones burguesas sustentadas en la propiedad privada y las relaciones de trabajo asalariadas. Es importante destacar también que “el liberalismo criollo extrajo su contenido teórico-político de los tópicos positivistas y evolucionistas (Díaz, 1991:86)”, en boga en los países europeos, quienes se empeñaban en definir las leyes necesarias del progreso humano, a partir de la civilización occidental como patrón deseable.

El resultado de todo el proceso antes descrito tuvo por finalidad legitimar relaciones de derechos solapadas por el marco jurídico, suprimiendo supuestos beneficios del orden comunal indígena. Lo que se puede sintetizar en la ilustrativa cita de Asier Martínez de Brigas (2003):

El liberalismo acaba fundamentando, desde sus eximios divulgadores y precursores, la incapacidad de los pueblos indígenas para ser sujeto legítimo de derechos. Desde este momento quedan expulsados aquellos contenidos jurídicos que pudieran recoger y dar materialidad a las reivindicaciones indígenas. Paralelamente se procede a legalizar y tipificar la condición inferior e incapaz de estos pueblos como sujetos de derechos, lo que hace admisible la esclavitud y la expropiación de tierras (Martínez de Brigas, 2003: 45).

Lo cual propició la restricción de derechos colectivos al territorio, con lo que a su vez se menguaban las capacidades de autodeterminación de las comunidades indígenas y la negación de su Otredad. Como resalta Bartolomé Clavero (1994) de esto se derivaron relaciones de derechos a partir de criterios de progreso, equiparados con civilidad; a partir de lo cual las poblaciones indígenas eran identificadas como salvajes en un estadio de cuasi barbarie. Es decir, la ciencia sirvió para justificar relaciones sociales a partir de las cuales se determinaban derechos³⁷. Pero lo más grave, como veremos líneas más adelante, es que las ciencias sirvieron como mecanismo de Racismo de estado, para determinar el papel social de cada grupo o raza, pero fundamentalmente para justificar la intervención del Estado en la modificación de la población a favor de un proyecto nacional del ciudadano mexicano. De tal modo que los gobiernos liberales pusieron en práctica políticas para “incluir a los indígenas en la vida nacional, pero excluyendo el mantenimiento de las particularidades culturales (Díaz, 1991: 88).

³⁷ Tanto para Bartolomé Clavero, como para Asier Martínez de Brigas, el pensamiento político de John Locke, contribuyó en la época a establecer la relación de derechos a partir del binomio estado de naturaleza/estado civil, determinados fundamentalmente por el uso de la razón. Puesto que: “esos dualismos estaban codificados desde la idea de raza, es decir, el patrón racial se utilizaba para clasificar un estado de vida humana como natural y otros como civiles, todo ello atravesado por valoraciones morales que situaban a los pueblos indígenas y a los pueblos negros (toda aquella coloración epidérmica diferente a la blanca) como pueblos inferiores y atrasados; y a los pueblos blancos como superiores y evolucionados. De esta manera se proponía naturalizar toda diferencia racial obligándola a amoldarse a los patrones y modos de vida de los europeos” (Martínez de Brigas, 2003: 43). Que a su vez se sustentaba sobre patrones temporales que establecían una relación lineal y progresiva como criterio civilizatorio, que imponía la necesidad de alcanzar a la contemporaneidad europea.

4.- El indigenismo Institucionalizado post-revolucionario

El tercer momento del indigenismo que nos presenta Villoro, el que el autor ha denominado *lo indígena manifestado por la acción y el amor*, se ubica después de la Revolución Mexicana de inicios del siglo XX, que dio lugar al indigenismo Institucionalizado. Este tercer momento, es sustancialmente diferente a los otros dos, ya no busca solo el juicio histórico mediante la denuncia de los excesos de las políticas indigenistas, sino que con matices sociológicos, económicos, educativos, actúa sobre problemas que considera urgentes para modificar la realidad indígena y sus problemas históricos. En esta nueva lógica aparecen también nuevas relaciones de poder en las que, ya no es el español el principal opresor de los indígenas, ni el criollo conservador, pues frente a estos dos surge el mestizo liberal. Este momento histórico se caracteriza a su vez por la idea de que el surgente partido liberal revolucionario es el único que puede ayudar al indígena a salir de su condición de opresión, mediante la ilustración, la industrialización y la revolución democrática; siendo el mestizo el único sujeto que puede llevarla a cabo, comprometiendo a su vez al indio en su propia lucha, a fin de ser copartícipe de un nuevo modelo de vida civilizada. De ahí la necesidad de establecer políticas públicas para lograr dicho fin.

Para sintetizar los principales momentos del Indigenismo Institucionalizado en México, tomaremos como guía el análisis histórico que sobre el tema hace el sociólogo Miguel Ángel Sámano Rentería (2004). Se pondrá atención a los antecedentes y fundamentos que nos permitirán explicar cómo se fue construyendo social, política, y culturalmente “el problema indígena” desde las instituciones federales de los años treinta, hasta llegar a la época actual. Si bien, en este proceso ha habido avances en el tema, incluso

en la paradigmática reforma en materia de derechos de los pueblos indígenas de 2001, se les sigue tratando como *sujetos de interés nacional y no como sujetos de derechos*.

Sámamo Rentería parte del supuesto de que “el indigenismo es una política de Estado, es decir, la relación que mantiene este aparato de poder con los pueblos indígenas, a los cuales considera como subordinados” (Sámamo, 2004: 141). A partir de lo cual apunta que es necesario pensar al indigenismo, en tanto estrategia política, en un doble sentido: por un lado, paternalista y tutelar, y, por el otro, asistencialista y corporativizador, delimitado dos periodos históricos: 1.- Periodo de ascenso de 1936 a 1982, compuesto por un indigenismo nacionalista y un estado benefactor; y, 2.- Periodo de descenso 1982-2000, dominado por la reducción progresiva de recursos, el advenimiento de las políticas neoliberales y el retiro del Estado. Pues a partir del 2000-2001 cambia sustantivamente al pretender dar respuesta a las exigencias indígenas encabezadas por el levantamiento indígena del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y por los pueblos reunidos en el CNI (Congreso nacional Indigenista), mediante una reforma constitucional y la transformación del INI (Instituto Nacional Indigenista) en la CONADEPI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) en 2003 que después cambiaría sus siglas a CDI.

El indigenismo como política de Estado, es decir, en su manifestación institucional en leyes y organismos no se puede situar plenamente, sino hasta el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, cuando el 30 de noviembre de 1935, se fundó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI)³⁸. En su primer informe de gobierno el General Cárdenas (1935), manifiesta su propósito de enfrentar el problema indígena al implementar de

³⁸ Este organismo quedó adscrito directamente al Poder ejecutivo; y sus funciones se limitaban a hacer investigación, recomendaciones, procuración y coordinación de acciones gubernamentales.

manera nacional y efectiva las políticas socialistas, tales como la educación y la dotación de tierras en beneficio de la colectividad³⁹. El indigenismo institucionalizado de esta época partió del hecho de que el indio y el campesino, sujetos protagonistas de la Revolución, no tenían una presencia real en la sociedad mexicana; ni mucho menos, derechos y prerrogativas sociales con los cuales salir de su condición de exclusión. El indigenismo es, entonces, “parte importante de la ideología posrevolucionaria, [...] plantea un debate sobre la nación y la integración nacional en México” (Zapata, 2010: 123). Se trata ahora de integrar al indio a la nación, siendo evidente su permanente exclusión. Por ello, puede afirmarse que, al menos en sus inicios, el problema del indio es un problema que la Revolución debe resolver.

En la lucha armada de la Revolución Mexicana, el indígena y el campesino jugaron un papel importante, debido a que la cuestión agraria fue uno de sus motores principales. El problema de la tierra, producto del capitalismo agrario y la modernización económica, así como de las leyes descorporativizadoras del siglo XIX, propiciaron que un gran número de indígenas y campesinos perdieran sus tierras, y fueran obligados a incluirse por necesidad en la clase trabajadora de los grandes latifundios. El resultado fue “una guerra campesina, cuyo propósito fue modificar las relaciones de propiedad en el campo, pero sin que negara radicalmente el sistema de la propiedad privada” (Córdova, 1974: 93); haciendo énfasis en el popular lema zapatista: “la tierra es de quien la trabaja” y en su tenencia comunal. Lo anterior dio lugar a que en la Constitución de 1917, se incorporaran las aspiraciones agrarias de los revolucionarios en el artículo 27. Todo ello propiciado por la anulación de las leyes de reforma de 1856 y todas aquellas medidas legales y administrativas que

³⁹ El contenido de dicho informe fue extraído del Compilado de Informes de Gobierno del General Lázaro Cárdenas del Río, Compilado por la Cámara de Diputados en 2006, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-08.pdf>

impedían la propiedad comunal indígena, abrogando la llamada Ley Lerdo de Tejada. “Estas abrogaciones condujeron al reconocimiento de los títulos de propiedad otorgados a las comunidades indígenas durante el periodo colonial” (Sánchez, 199: 25), así como a una nueva repartición de tierras.

Y aunque la lucha por la tierra y los derechos sociales fue el estandarte de la revolución, y por consiguiente de los principios políticos de los gobiernos que le siguieron, no fue sino hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas en que se incluyó como plan de acción de la política nacional el resolver, o intentar resolver, la deuda que la Revolución tenía con el bloque “campesino-indígena”.

El derecho constitucional en México siempre ha estado a la vanguardia entre las grandes constituciones del mundo, la constitución de 1857 fue de las más liberales de la época, pero sus derechos y prerrogativas no correspondían a las necesidades del grueso de la población, sino sólo a la de un grupo que siempre estuvo ligado a la propiedad; haciendo que el sujeto de derechos fuera extremadamente limitado. “El problema fundamental es que se partió de la igualdad cuando se trataba de una ficción en sí misma. Es decir, que desde la construcción del Estado nacional evadió la existencia de diferencias y desigualdades entre la población (CESOP, 2006)”. Lo que hizo necesario la garantía de derechos más enfocados a la clase campesina y trabajadora en desarrollo, pues sin prerrogativas sociales se hacía evidente que no se podía acceder de manera efectiva a los derechos civiles y políticos. En la constitución de 1917 se privilegiaron los derechos de la llamada segunda generación o derechos sociales, tales como la educación, jornada laboral, salud, vivienda, a fin de originar mecanismos con los cuales combatir las desigualdades sociales, con lo cual la constitución Mexicana fue puntera en la materia, en su época.

El desarrollo de la ciudadanía y los derechos característicos de cada sociedad no es lineal ni progresiva, como se afirma desde el paradigma de la ciudadanía liberal. Cada país, nutrido por las dinámicas sociales, construye de manera particular los derechos con los que dotará a su ciudadanía. La constitución de 1917 se nutrió de los intereses y luchas sociales de la Revolución. A esto hay que agregarle la influencia de los intelectuales latinoamericanos, inspirados en el *Ariel* de Enrique Rodó (1900), de inaugurar un renovado quehacer filosófico y humanista, que volteara su mirada a la realidad propia de los pueblos americanos; para encontrarse por primera vez solos y con sus problemas propios. Además del declarado interés de dicha efervescencia latinoamericana de crear una clase media, hasta el momento inexistente, que fuera sostén y motor del desarrollo económico e intelectual de la región.

Uno de los factores que antes de Cárdenas impidieron que el indigenismo avanzara fue la falta de un proyecto de unidad nacional claramente definido, así como las correspondientes políticas públicas y un Estado fuerte que lo pusieran en práctica. Lo cual no quiere decir que se careciera del mismo, pues desde los primeros años de la independencia hubo proyectos importantes de integración nacional, ya que, como se revisó en los apartados anteriores, “se impuso en el país la perspectiva de unidad nacional basada en la homogeneidad socio cultural y se rechazó la perspectiva de la unidad nacional fundada en la diversidad étnica” (Sánchez, 1999: 43), privilegiando el proyecto de “integración nacional” de los indígenas al grueso de la población mexicana.

El proyecto nacionalista post-revolucionario tenía por objetivo crear una nueva nación de mexicanos, no de indios ni de blancos, sino de mestizos. En este sentido, la antropología, por medio del indigenismo institucionalizado, tenía por tarea ayudar a gobernar mejor, a la vez que servir como instrumento en la creación de dicho nacionalismo.

Manuel Gamio⁴⁰, por ejemplo, asumió la Dirección de Antropología en 1917, que en aquel entonces dependía de la Secretaría de Agricultura y Fomento (lo que le marcaba su línea económica y social), abogaba por un mestizaje selectivo para el mejoramiento de la raza (Sámamo, 2004: 143). La idea era que la fusión de razas forjaría una patria poderosa, conservando ciertas características étnicas. Esta forma de integrar al indígena a la nación era diferente a la del siglo pasado, en la medida en que no pretendía negarlo, es decir, borrar al indígena mediante mecanismos de ciudadanía, por el contrario pretendía absorberlo en el discurso nacional, asimilarlo como una parte constitutiva de la nación mexicana, así al tiempo en que se ciudadanía al indígena, también se indigenizaba un poco a la nación.

Es importante destacar que en el proyecto integracionista del indigenismo, apostó fundamentalmente por fortalecer la “cultura nacional” a través de políticas lingüísticas y educativas. Dichas políticas tenían por finalidad diseminar valores nacionales, que se pretendía compartían todos los mexicanos y eran promovidos por el Estado benefactor paternalista post-revolucionario. En el caso de las políticas lingüísticas, se emprendió un proyecto muy amplio de castellanización y alfabetización a fin de enseñar el español fundamentalmente a indígenas monolingües. El principal actor de dichas políticas fue el Instituto Lingüístico de Verano, invitado por el Presidente Lázaro Cárdenas para emprender dicha labor⁴¹.

El proyecto de educación pública y popular, contó con la participación de destacados intelectuales de la época, que fueron sus ideólogos y artífices. Destaca la labor

⁴⁰ Manuel Gamio fue uno de los primeros antropólogos mexicanos en ocupar puestos públicos en torno a las cuestiones indígenas del país. Fue alumno del antropólogo norteamericano Franz Boas, uno de los mayores representantes del particularismo histórico.

⁴¹ Como dato, es importante recordar que, dicho Instituto sería denunciado años después, durante la guerra fría, de servir de aparato de inteligencia a la CIA (Agencia Central de Investigación de EEUU).

de José Vasconcelos a cargo de la Secretaría de Educación Pública a inicios de la década del 1920, llevando la cruzada por la educación a poblados remotos en todo México, teniendo al mestizaje como ideal para la construcción de la “Raza Cósmica”, “la idea vasconceliana de llegar al progreso mediante la liberación del mexicano, por medio de la educación occidentalizada, una propuesta que hasta la fecha sigue vigente” (Sámano, 2004: 143). En la aplicación concreta cabe destacar el trabajo de Moisés Sáenz, que en 1922 fundara la Escuela Rural, con la intención de incorporar al indio a la civilización. Lo que un año después se convertiría en la Casa del Pueblo y en 1924 originaría en México la Casa del Estudiante Indígena. Sin embargo, en 1932 se cerraría dicha casa, ya que no dio lugar a los resultados esperados, puesto que la mayoría de sus estudiantes no regresó a sus comunidades como estaba previsto. Aunque sirvió al indigenismo para demostrar que era posible al indígena aprender la cultura occidental (Sámano, 2004: 144).

Acorde con el proyecto político, las propuestas de integración y creación de la identidad nacional, como las de Molina Enríquez, proponían: “la doble unidad espiritual y material” (Citado en: Villoro, 1987: 177) entre todos los habitantes de México. Una nueva identidad producto de la filosofía y la historia; pero también reflejo de lo que se proyectaba como ciudadano mexicano; no olvidando el pasado, pero creando un nuevo hombre con cultura y vida renovadas, acorde a la realidad social. Frente al criollo que solo defiende sus propios intereses, que además, se encuentra ligado a intereses extranjeros, se confía en una nueva raza que absorbería lo mejor de todos los grupos sociales en la figura del mestizo, originando la “raza cósmica”, sobre la cual se forjaría una nueva nacionalidad, teniendo por signos: “Homogeneidad y unión”. Dicho proyecto de conformación del mestizo que daría la unión social, parte del supuesto de que solo se origina por la revelación de la alteridad del indio, pues “al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo”

(Villoro, 1987: 183). Lo que justificaría políticas indigenistas que laboren para la construcción de dicho ideal de raza.

De ahí que Abelardo Villegas afirme que en los intentos intelectuales en la primera mitad del siglo XX en México: “los casos concretos del humanismo, de la ilustración, el liberalismo y el positivismo, demuestran que se hizo filosofía en función de la vida misma” (Citado en: Villegas, 1966: 137). Autores como Samuel Ramos (1951) influenciados por el raciovitalismo español de Unamuno y Ortega y Gasset, intentaron recuperar la humanidad contra la barbarie, considerando necesario hacer un regreso a la tierra para lograr una salud física y moral, y eliminar todos los elementos que pudieran representar una cultura artificial: “relacionar la cultura con la vida” (Ramos, 1951: 96). A pesar de todas estas buenas voluntades, la realidad en ese momento histórico, como lo apunta Villoro: “el indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre” (Villoro, 1987: 177).

Villoro acusa a la filosofía y a la política, de aquella época, de utilizar “conceptos raciales para designar propiamente clases” (Villoro, 1987: 178). Para después, siguiendo el modelo dialéctico idealista del desarrollo del indigenismo, afirmar que “el indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente” (Villoro, 1987: 178). Y fue precisamente así como se abordó la problemática indígena y campesina, como un sector social en condiciones de marginalidad social, económica, política y educativa; que dieron paso a un cúmulo de derechos y una ciudadanía precarizada. Se les concibió como sujetos de derechos sociales y económicos, en búsqueda de su desarrollo social, pero nada más.

Producto de la Revolución Mexicana, como ya se dijo, los intentos fueron a favor de subsanar las desigualdades y marginaciones de corte social y económico de la sociedad en su conjunto. Entre los proyectos y reformas más importantes están: el proyecto de educación nacional, pública y gratuita; el reparto agrario de tierras o tenencia comunal; y regulaciones a la jornada laboral así como un salario mínimo. Respecto a la jornada laboral y al salario justo, hay que apuntar que el proyecto del salario mínimo como factor de cumplimiento de los principios sociales de la revolución, no es puesto en marcha sino hasta el gobierno del presidente Abelardo L. Rodríguez, entrando en vigor el 1 de enero de 1934. En una conferencia radiofónica fechada el 17 de agosto de 1934, el entonces presidente Abelardo Rodríguez, manifiesta su objetivo de elevar el estándar de vida de la clase laborante. Haciendo del salario mínimo un derecho social, sobre el “criterio de que no sólo pesa sobre el hombre la obligación de trabajar, sino que también tiene derecho indiscutible a percibir un salario que le permita satisfacer sus necesidades, [...] disfrute de una vivienda confortable, de una comida nutritiva y de una indumentaria que lo proteja de las inclemencias del tiempo” (Rodríguez, 1934).

Considerando que el pago de mejores salarios es un principio de equidad social, que si bien no supone la igualdad de ingresos para todos, implica hacer efectivos principios revolucionarios que pretenden evitar que el provecho redunde a favor de pocos; y sí a favor de beneficios económicos más amplios para las masas, que dieran lugar a una clase media. Este derecho social se consolidó durante el cardenismo, que se encargó de darle continuidad.

El proyecto educativo, también encuentra su consolidación en el proyecto cardenista. Si bien ya se había puesto en práctica desde los primeros años subsecuentes a la revolución, las reformas al artículo tercero, propuestas en 1934 producto del Plan sexenal,

tenían por objetivo hacer del bien social de la educación un postulado acorde a la doctrina socialista de la época, en armonía con las demandas e intereses de la clase trabajadora.

Proponiendo una educación que:

...además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuesta verdadera, científica y racional a todas y cada una de las cuestiones que deben ser resueltas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que les rodea y de la sociedad en que viven, ya que, de otra suerte, la escuela no cumplirá su misión social (PNR, 1934).

Educación proyectada a consolidar la nacionalidad homogénea, y que como principio de vida, pretendía una progresiva socialización de los medios de producción económica; por lo que se afirma en la misma iniciativa que de “su realización depende o se deriva la misma integración, desarrollo y progreso de la colectividad” (PNR, 1934). Una educación socialista, para un gobierno inspirado en una revolución a favor de los derechos sociales.

En materia agraria, también desde el gobierno de Abelardo Rodríguez, el 18 de enero de 1934, se modifica el artículo 27 constitucional, dando a los campesinos, que guardasen el estado comunal, la capacidad de disfrutar sus tierras que se les hayan restituido o se les restituyeren. Pero es el periodo cardenista el encargado de crear un nuevo orden rural, haciendo la mayor redistribución de tierras en un sistema de ejido, convirtiéndolo en: “el verdadero motor de su política de masas en el campo” (Córdova, 1974: 94). Dicho respeto y protección de las tierras comunales, convertidas en ejido, más que justicia histórica de restitución de una propiedad a quienes por siempre la habían tenido como forma de vida, tenía por objetivo hacer del ejido un conducto eficaz para la explotación de la tierra. Ubicar en ejidos a los campesinos-indígenas para *organizarlos* dentro de los nuevos modelos económicos de producción, con postulados como progreso y modernización.

Es importante recordar, como nos dice Arnaldo Córdova (1985), que el llamado “Socialismo mexicano” promovido por el gobierno de Lázaro Cárdenas, tuvo características muy especiales que muy poco tuvieron que ver con el concepto marxista del mismo. Fue concebido como política de masas, cuyo factor por el cual se denominaba a sí mismo social, fue la pretensión de mejorar la situación de las clases trabajadoras, estableciendo un equilibrio más justo entre los factores de la producción, el capital y el trabajo. Siendo el factor de mejoramiento social de los sectores rurales la reforma agraria. Sin embargo, cuidó mucho nunca dar a entender que habría que abolir la propiedad privada y que habría que establecer un régimen sin clases (Córdova, 1985: 32-33).

Lázaro Cárdenas también tuvo mucho cuidado en originar una redistribución del poder entre los diferentes sectores semi-corporativizados, a partir de los cuales se pretendió dar representación dentro del gobierno a los diferentes sectores sociales que conformaban la nación. De tal modo que, la Confederación Nacional Campesina, que originariamente representaría y defendería los intereses del sector campesino-indígena, en el gobierno de Ávila Camacho, tuvo por función mantener la estabilidad en el campo mediante el control y la sujeción. Lo que, según Consuelo Sánchez, se logró por medio de: “1.- la despolitización del movimiento campesino; 2.- la canalización de sus reclamos por las vías legales y administrativas establecidas; 3.- la desviación de la lucha agraria hacia reivindicaciones productivistas” (Sánchez, 1999: 61-62). De tal manera que el empoderamiento que se logró en términos de acceso a bienes y servicios sociales, tuvo como trasfondo, la regulación y desarticulación del movimiento político de las comunidades indígenas y campesinas.

A pesar de esto, las antes dichas construcciones de derechos sociales, que se especifican en instituciones creadoras de ciudadanía, tienen su importancia porque gracias al intento de hacer llegar a todos los mexicanos los derechos sociales, y en especial de sacar

de su condición de marginalidad al llamado bloque campesino-indígena, se evidencia que campesinos e indígenas no podían significar propiamente lo mismo. Se reconoce que ambos colectivos sufren marginaciones sociales y económicas, a las cuales el proyecto revolucionario tiene la labor de atender, pero no queda del todo claro cómo subsanarlas. Lo cual da lugar a la creación del Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI), antes mencionado, como referente del ascenso del indigenismo progresista al cual refieren Sámano Rentería y Luis Villoro, que funcionaría de 1936 a 1946.

Miguel Othón de Mendizábal, quien destacó por sus investigaciones etnográficas en dicho departamento, sugirió que el DAAI estuviera más enfocado a resolver problemas concretos de las comunidades. Mientras que otro organismo especializado se encargara de la labor de investigación antropológica profunda, a raíz de lo cual surge en 1938 el Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como el Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional. En 1937 se creó el Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública y en 1939 el Consejo de las Lenguas Indígenas. Durante 1941 y 1942 se crearon escuelas vocacionales y se transformaron los internados indígenas en centros de capacitación técnica y económica, con el propósito de integrar a los indígenas en la economía nacional (Sámano, 2004: 146); enfocando las políticas indigenistas principalmente al medio social y económico. A finales de 1946 desaparece el DAAI y se crea la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), “con el fin de evaluar la política indigenista, investigar la problemática indígena y elaborar proyectos específicos para el Ejecutivo, a fin de mejorar las condiciones de los grupos indígenas” (Sámano, 2004: 146).

La DGAI, que comenzó a funcionar el 1 de enero de 1947, siendo parte de la SEP; cambió el enfoque económico que había prevalecido sobre el indígena, aunque

desaparecería muy pronto, en el año de 1948, para dar paso al Instituto Nacional Indigenista (INI) que permaneció en funciones durante más de 50 años, teniendo por primer director a Antonio Caso; quien planteaba que los indígenas debían modernizarse y dejar de ser indígenas. Mexicanizar al indio convirtiéndolo en mexicano, para que pudiera disfrutar de las instituciones creadas por el Estado post-revolucionario; proyecto en el que la educación sería un instrumento central para cambiar la conciencia del indio, a fin de que renunciara a su propia identidad. Caso proponía la “aculturación” indígena, mediante la sustitución de los elementos culturales considerados negativos de las comunidades indígenas.

Las funciones del INI serían las de investigación, consulta, información y ejecución; para lo que se necesitaban profesionales que se dedicaran de tiempo completo al indigenismo. Dicho instituto dependería del Ejecutivo Federal. Para su funcionamiento y el establecimiento de sus políticas de operación debía coordinarse con otras secretarías que tuvieran relación con las comunidades indígenas⁴².

Por otro lado, el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado el 14 de abril de 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, también es antecedente directo de la conformación del Instituto Nacional Indigenista en 1948. Que cabe destacar es contemporáneo de la redacción del texto de Villoro que nos ha servido de guía. Dicho Congreso Indigenista es relevante porque manifiesta, a la letra, que el indígena representa ya propiamente un *problema*, no del todo similar al campesino, al intentar integrarlo a las políticas sociales. De ahí que, en el discurso inaugural, Cárdenas declare:

Al indígena deben reconocerle derechos de hombre, de ciudadano y de trabajador, porque es miembro de comunidades activas, como individuo de una clase social que participa en la tarea colectiva de la producción. Es el indio, agricultor y artesano, obrero que perpetúa las

⁴² Tales secretarías han sido la de Salubridad, de Gobernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, comunicación y Obras Públicas; y organismos, como el Departamento de Asuntos Agrarios, el Banco de Crédito ejidal, el INAH y la UNAM.

manifestaciones del arte primitivo en su cerámica, en sus bellas creaciones ornamentales y en sus construcciones maravillosas, el que ha trazado las veredas por donde circula desde hace siglos la vida comercial de las comarcas y ha conservado sus sistemas de trabajo, mientras puede adaptarse a las necesidades de la gran industria moderna (Cárdenas, 1940).

En estas propuestas, el indígena por sí mismo no constituye un sujeto social, como sí lo son los trabajadores. Se pretende mejorar sus condiciones de vida, sacarles de su marginalidad social, incorporándolos a la sociedad para que puedan tener “desarrollo pleno de todas sus potencialidades y facultades naturales de la raza” (Cárdenas, 1940). Pero el problema está en que se afirma que “El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletario de cualquier país” (Cárdenas, 1940). Y aunque se afirma la necesidad de no olvidar las condiciones especiales de su clima, sus antecedentes y sus necesidades, todo va enfocado a hacer entrar a los indígenas “en la comunidad nacional con todos los atributos y factores que contribuyen a su progreso económico y a su composición democrática” (Cárdenas, 1940).

Villoro critica las políticas nacionales que marginan a los indígenas, al implantarles proyectos ajenos a su naturaleza y a su historia. Los mecanismos de inclusión han sido: asimilarlos, convertir al indígena al modelo de lo que el proyecto nacional entiende por indígena (es decir; convertirlo en un campesino o proletario sin más) acoplándolo a los mestizos. El mestizo representa, la nueva clase media que lucha contra los elementos que representan lo europeo, se opone a la clase dominante; representa a trabajadores, jornaleros, indígenas obreros, y propietarios comunales. Por lo que se constituye como estandarte de la nacionalidad mexicana. Villoro es consciente de ello, y en alguna medida también cree que el camino del mestizaje sea parte de la solución al problema indígena, aunque no en los términos anunciados líneas arriba.

El indígena es presentado por Villoro como una categoría existencial ante el mestizo: como el otro por quien me reconozco. Este Otro del no-mestizo representa la alteridad más radical. Por ello el mestizo “tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo alejado, a lo escindido de él. América se ve como una realidad desgarrada en la que se enfrentan sus elementos en alteridad; y sólo en su escisión puede el mestizo hallarse a sí mismo; sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí” (Villoro, 1987: 187). Es decir, no se trata de mestizar solamente al indígena, sino de dar lugar y sentido a un nuevo mestizo por medio de la alteridad. Reconoce la diferencia del otro que me es ajeno, pero que en su diferencia, y en nuestra interrelación, es como podemos dar lugar a un nuevo hombre que es muestra y representación de lo que se proyecta como el "sujeto mexicano". Debido a la alteridad, hay que respetar en su forma la diferencia del otro; pues, es también a través de esta diferencia como se explica el sujeto que el mestizo *es*, el que proyecta, y el que en común somos todos, indígenas, mestizos, criollos, negros, etc. Por este rodeo hemos dado con la universalidad del sujeto.

Sin embargo, Villoro tiene la suspicacia de delatar que si bien el mestizo requiere del acto revelador del indígena, que desde su alteridad interpela y denuncia su situación de opresión e injusticia, no por ello adquiere un reconocimiento de su subjetividad. El reconocimiento que debe operar en el indígena, para con el mestizo, que se supone le permitirá salir de su situación de exclusión, no es un reconocimiento recíproco.

El mestizo, con todos los valores que presenta, es fin tanto ante sí mismo como ante el indio; pero éste es solo medio, medio para la realización de la final unidad y convergencia en el mestizaje. El indio reconoce al otro como fin, pero no es reconocido a su vez por éste. Solo se admite la existencia de indio en cuanto cumpla ese papel (Villoro, 1987: 189).

Es decir, el indígena es solo un medio para el reconocimiento del otro. Debe permanecer en la medida en que es necesario para la constitución del mestizo; pero solo

podrá conservarse en la medida en que sea capaz de transformarse en mestizo. El conflicto de lo indígena aparece entonces, al mismo tiempo como lo propio y como lo diverso; conservar su originalidad y peculiaridad aparece entonces como una condena que lo que retrotrae a modos de vida primitivos; mientras que incluirlo en procesos de justicia social lo obligaría a dejar su ser propio asimilándose a lo que se considera los valores más avanzados de la cultura occidental. La antinomia que se origina, dicta entonces: dejarlo en absoluta libertad, incluso para elegir la ignorancia y el atraso; o, por el contrario, sojuzgarlo y abolir su libertad a fin de liberarlo de su ignorancia y sus prejuicios. Para Villoro es posible superar la antinomia, al dar paso a una postura que mantenga el equilibrio entre dos exigencias: el respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso (Villoro, 1987: 201). Pues mantener el problema en los términos antes expuestos desemboca en ambos casos en su esclavitud. Se le inhabilita para luchar contra la opresión y se le impide se libere de sus propios prejuicios, al negarle el proceso de conciencia a través del cual construya su propia subjetividad.

La postura de Villoro denota variaciones importantes respecto a los indigenistas que le anteceden, pues a la par que ocupa categorías propias de la filosofía existencialista para hablar de la necesaria construcción de lo indígena, también manifiesta la necesidad de un respeto absoluto a los indígenas en sí y por sí mismos; lo que sólo puede ser dado por medio del reconocimiento de la alteridad que construye, desde la diferencia, lo propio. Por otro lado, manifiesta claramente como el sujeto indígena se ha construido siempre cómo un problema frente a las políticas nacionales, y a los abusos y marginaciones de la misma sociedad en todas sus formas.

En el intento de integrar a los indígenas al proyecto nacional post-revolucionario, se construye un problema político y jurídico que el Estado debe resolver mediante políticas

públicas. Se vuelve evidente que el campesino y el indígena comparten condiciones de marginación social y económica, que los gobiernos intentaban resarcir con políticas de corte social, pero que no son exactamente ni las mismas marginaciones ni las únicas. Cuando en el periodo cardenista se intenta organizar a los diversos bloques sociales, y mediante una política social dar origen a una clase media más o menos homogénea que manifestara la nacionalidad mexicana, la finalidad era construir un Estado fuerte. Al intentar integrar a las comunidades campesinas al gobierno de masas, se enfrentan al problema de la marginación social, histórica y económica; pero parecen dejar de lado problemas concisos como los de lenguaje, simbología religiosa, la relación con su territorio y el medio ambiente, sus particulares formas de organización social y política, o el reconocimiento de sus autoridades comunales al nivel de autoridades institucionales nacionales que darían paso a su autogobierno, entre otras.

El proyecto político mexicano de la primera mitad del siglo XX, producto de la revuelta revolucionaria deja de lado por un momento la necesidad de enfocarse sobre un sujeto individual liberal, al que prioritariamente es necesario garantizar derechos civiles y políticos (primera generación de derechos); para volcar sus prácticas políticas en la construcción de un sujeto emanado de las necesidades comunes, que interpela por derechos sociales y económicos (segunda generación de derechos) al considerarlos prioritarios, urgentes y condiciones de posibilidad de los derechos civiles y políticos. Y este punto es fundamental, porque especifica las marginaciones que buscan subsanarse en la búsqueda de la ampliación de la ciudadanía, al tipo de sujeto que va a atender o en su caso construir, así como las pautas de su desarrollo.

El indígena puede que comparta un gran cúmulo de marginaciones con el campesino, que incluso sea difícil separar una condición de la otra, pero no todo indígena

es campesino ni todo campesino es necesariamente indígena. El campesinado, como el obrero, es un bloque fundamental para una política social, es uno de los sujetos fundamentales hacia los que van enfocados los derechos sociales. Y aunque dichos derechos sean garantías y prerrogativas que los indígenas también requieren, necesitan también un cúmulo de derechos diferentes a los sociales y acordes a su categoría de sujeto político, y a su condición de exclusión social e histórica del proyecto civilizatorio. No sólo es presa de una marginación social y económica, también se le margina en términos culturales; es decir su marginación también está en torno a su cultura, a su epistemología, a su organización política como colectivo, al no reconocimiento desde su particularidad como sujeto político y jurídico diferente.

La importancia del planteo de Villoro está en el intento de sintetizar filosóficamente al indigenismo, para, desde categorías éticas, exigir alteridad ante el indígena. Reconocer su diferencia y ser consciente que en un proyecto nacional donde compartimos un espacio común, él es también nosotros, lo que nos permite reconocernos con y en los otros y con nosotros mismos. Esto lo convirtió en uno de los referentes obligados del indigenismo en México, e incluso a ser considerado como uno de sus fundamentos. Pero, en este momento histórico en el cual escribe su icónico libro sobre los *Grandes momentos del indigenismo*, Villoro no se da cuenta que hay un problema indígena aún más grande que otros problemas sociales, y así tiene a bien apuntárselo Daniel Cazés Menache, aclarando que el problema del indígena es profundamente cultural y no solo social (Cazés, 1963). Pues si bien el objetivo es mejorar las condiciones económicas de vida de las comunidades indígenas al acceder a bienes y servicios sociales, esto no elimina el problema central, a saber: la explotación del indígena.

A pesar de la alteridad, producto de su entonces ideología social, Villoro afirma que la solución al problema indígena es pasar a la clase universal del proletariado:

La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma no llegaría nunca a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiriera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe “pasar a la clase más universal de la historia: el proletariado. [...] cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase (Villoro, 1987: 231, nota 50).

Desde su independencia, y con más fuerza después de la revolución, México se transforma en una sociedad de clases que pretende encubrir los elementos raciales de las políticas nacionales. Y es precisamente así como el primer indigenismo ataca el problema del indígena, sustituyendo el concepto de raza transforma al problema indígena en un problema de clases sociales; negando que el indígena requiere un cúmulo de derechos propios de su condición cultural, donde la finalidad sea el respeto de sí mismo y por ellos mismos, y no simplemente la integración al proyecto nacional.

En esta lógica, Gonzalo Aguirre Beltrán promueve en los años 50 las llamadas “regiones de refugio” que sirvieron de fundamento para el establecimiento y reproducción de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), cuya función sería atender principalmente tres aspectos: asesoría técnica agrícola, educación bilingüe y salud comunitaria. Que tendrían su mayor auge en los periodos presidenciales de López Mateos y Díaz Ordaz alcanzando un total de 70 CCI's, que a su vez se vieron favorecidos por programas gubernamentales como el Programa de Inversión Pública para el Desarrollo Rural (PIDER), Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), Fondo Nacional de las Artes (FONART), entre otros, creados para impulsar el desarrollo rural. Cabe resaltar que el presupuesto teórico aplicado a dichos centros indigenistas, fue la teoría de la aculturación, cuyo fin “sería suprimir la cultura

indígena para lograr el cambio tecnológico y lograr incorporar algunos elementos positivos de esta cultura para incorporarla a la nación” (Sámano, 2004: 148).

Si bien no se avanzó lo suficiente en el reconocimiento efectivo, mediante derechos de la diversidad cultural constitutiva de la nación, en el sector social se crearon programas encaminados a reducir la marginación social y económica de las comunidades indígenas, apostando por el Bienestar Social. En los años 70 se buscó mayor participación de las comunidades en la elaboración de programas sociales. De tal modo que en 1975 se lleva a cabo el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indios organizado por la Confederación Nacional Campesina y la Secretaría de Agricultura, donde surgieron los Consejos Supremos Indígenas, uno por cada una de las 56 etnias reconocidas por el INI, que a su vez daría origen al Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI) (Sámano, 2004: 149). En lo educativo, en 1970 desaparece la Dirección de Asuntos Indígenas y en 1972 se crea dentro de la SEP la Dirección de Educación Bilingüe, impulsada por Aguirre Beltrán. Que si bien originaría un sentido crítico hacia la educación oficial considerándola colonizante, y promoviendo la preservación de las culturas propias, al final se acopló a la política educativa aculturizante del Estado.

El gobierno de López Portillo se continua con las políticas populistas y se crea la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas (COPLAMAR), con el fin de coordinar programas de alimentación salud, educación, producción, aprovechamiento de recursos, caminos, agua potable, mejoramiento de vivienda y electrificación. Se trataba de un programa integral para áreas deprimidas o pobres y para marginados, como los indígenas (Sámano, 2004: 149). Sin embargo, lo relevante de dichos programas es que si bien se enfocaron en el combate a la pobreza en zonas marginadas, apoyadas también por el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) se convirtieron en políticas indigenistas

asistencialistas; que sin crear condiciones reales de desarrollo, ni garantizar de manera efectiva un Bienestar Social sustentado en la defensa y promoción de Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales se aplicaron bajo el modelo paternalista y asistencialista de Estado.

A pesar de lo anterior, es importante reconocer que institucionalmente se fueron ampliando las instancias de participación indígena en la delimitación de los programas sociales indigenistas, creando comités consultivos integrados por representaciones indígenas, aunque con magros resultados.

La presidencia de Miguel de la Madrid (1982-1988), comienza lo que Sámano Rentería (2004) llama el periodo de descenso del indigenismo institucionalizado. En el que opera un retiro del Estado mexicano a partir de la crisis del Estado benefactor con un vuelco hacia la economía de mercado. Pues a pesar de que en el programa de desarrollo para el periodo de 1983 a 1988 se delinea una política indigenista sobre los siguientes cuatro puntos: 1.- reconocimiento de la realidad pluricultural del país y el apoyo a la educación bilingüe y bicultural; 2.- mayor participación indígena en las planeaciones estatal y municipal; 3.- mejoramiento de los niveles de bienestar, a partir de la participación organizada y en la plena utilización de los recursos naturales y financieros; 4.- intensificación de acciones de apoyo, rescate y difusión de las culturas étnicas, populares y regionales. Los recursos limitados, provocaron que las secretarías de Estado recibieran menos recursos para atender necesidades sociales, lo cual afecto directamente a las comunidades indígenas. En el nivel institucional el INI vio reducido su presupuesto por lo que tuvo que despedir personal; además del hecho de que en general de la Madrid tuvo una orientación poco populista hacia las comunidades indígenas.

A pesar de lo anterior, es importante reconocer que institucionalmente se fueron ampliando las instancias de participación indígena en la delimitación de los programas sociales indigenistas, creando comités consultivos integrados por representaciones indígenas, aunque con magros resultados. Como el mismo Sámano Rentería apunta, sirviéndose de la crítica de Margarita Nolasco al proyecto indigenista que pretendía occidentalizar y modernizar a los indígenas, denuncia el sentido colonialista de la antropología social de la época, que:

Pretende la integración y la asimilación de los indígenas, llegando al extremo del colonialismo, que sería el etnocidio, es decir la desaparición paulatina de las culturas indígenas, por medio de una política desarrollista de occidentalización y modernización del indio (Nolasco, En: Sámano, 2004: 148).

Como podemos observar, hay un racismo oculto detrás de la implementación de políticas indigenistas en nuestro país, que van desde el asistencialismo, hasta la regulación eugenésica de la población indígena. Páginas atrás remitíamos a la noción de Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano para denunciar la violencia que el dominio de la cultura eurocéntrica de mano del capitalismo colonial ha impuesto hacia los pueblos originarios en América Latina, al clasificar socialmente a la población mundial sobre la idea de raza. Idea a la que remitimos para explicar el trasfondo racial a partir del cual se estableció la lógica de distribución de trabajos y beneficios sociales, a partir de la conquista española sobre los territorios americanos. El Racismo de Estado originado en el proceso del Indigenismo Institucionalizado, mantuvo relaciones de poder entre pueblos, identificadas por Pablo González Casanova en los años 60 del siglo XX bajo el concepto de: “colonialismo interno”. Puesto que ello significa una denuncia de la permanencia de las relaciones de poder coloniales aún a pesar de los procesos independentistas, que formalmente deberían de romper con ellas.

Para González Casanova, la misma noción de colonialismo⁴³ se ha vuelto un tabú, en la medida en que encubre relaciones de opresión y de violencia sobre territorios que se supone ya no se encuentran ocupados por poderes ajenos al estado autónomo. Denuncia la incapacidad jurídico-política para explicar las relaciones de dominio de unos pueblos sobre otros, en el terreno económico, político, social y cultural; la relación que origina el colonialismo interno se explica fundamentalmente en la medida en que al interior de un Estado exista una heterogeneidad étnica, que liga a determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y a otras con los dominados (González, 2003: 8).

En la relación colonial –acorde con Quijano- se origina una condición de monopolio del manejo de los bienes y recursos, a través de la explotación de los recursos naturales, así como los del trabajo, de los mercados y de los ingresos e inversiones. Que según González Casanova a su vez producen condiciones de desigualdad permanente, que en el fondo, impiden la interacción económica tanto entre colonias como al interior de las mismas, producto de la falta de integración cultural. A fin de provocar que las colonias dependan de la metrópoli, para sus relaciones comerciales. Al interior de la colonia, se ejerce un monopolio de la explotación de trabajo barato. Que redundo en un nivel de vida de la colonia inferior al de la metrópoli. Originando relaciones de desigualdad, en las que la

⁴³ Para Pablo González Casanova, “Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin gobierno propio. 2. Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. 3. Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo. 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”. 5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal. 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (González, 2003).

cultura dominante oprime y discrimina a la colonizada (González, 2009: 139-141). En este orden de ideas, el asistencialismo y el paternalismo sirve para la producción y reproducción de las condiciones de desigualdad en la medida en que no crea condiciones objetivas, institucionales, de defensa y promoción de derechos, que le permitan al sujeto salir de su condición de exclusión social, económica, política y cultural.

El colonialismo interno hace coincidir y combina antiguas relaciones esclavistas y feudales, en el contexto de las empresas capitalistas e industriales, a partir del trabajo asalariado. Ahora bien, la distribución del trabajo responde a una lógica de racismo y segregación racial en la que los trabajadores indígenas son relegados a los trabajos no calificados, dando lugar a “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos” (González, 2009: 146). Lo cual abre una brecha entre las diferentes culturas que constituyen la heterogeneidad cultural, produciendo la conquista de unos pueblos por otros, presuponiendo a su vez “*diferencias de civilización*” (González, 2009: 146). En este punto, Casanova apunta que es fundamental no reducir las relaciones del colonialismo interno a las relaciones de clase (aunque por supuesto son fundamentales dado el avance del capitalismo y el neoliberalismo), pues no se trata de un dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción, sino de una relación de dominio y explotación de una población por otra que también tiene clases en su interior (González, 2009: 147).

Las relaciones de poder a las que da lugar el colonialismo interno son tan complejas, que se diluyen entre categorías raciales, culturales y de clase. Un ejemplo de ello es el papel que los mismos indígenas han jugado en la reproducción de la lógica y ética de dominación establecida por las clases dominantes, donde la figura de dominación es encubierta por las acciones de un “indígena con privilegios” (como los capataces) encargados de defender y

hacer valer los intereses de los dominadores a cambio de beneficios de clase. Es decir, la idea de superioridad sobre la cual se sustentan las distribuciones de cargas y beneficios sociales, originando dominio, marginación, explotación y desigualdad, cadena de relaciones de poder que es también cultural y civilizatoria.

Para González Casanova las relaciones de colonialidad, si bien se muestran más claramente en lo económico y en el establecimiento de clases, domina todo el conjunto de la vida cotidiana, encubiertas al ser fragmentadas y obligadas a coincidir únicamente con problemas de clase, al desligarlas de la lucha por el acceso al poder, al promover y exaltar la identidad originando luchas entre etnias, al ligarla con la descampesinización y modernización del campesino, e incluso, afirmando un darwinismo político y la sociobiología de la modernidad, se vincula a un problema de integración nacional que debe ser resuelto mediante la modernización, el progreso y el desarrollo, que provocaría que las sociedades tradicionales pudieran disfrutar de derechos individuales aunque no de derechos colectivos. Lo cual nos permite ver, cómo el problema del colonialismo interno tiene por objetivo la limitación y condicionamiento en el disfrute de derechos a los grupos y sectores sociales que se consideran un lastre para el avance y progreso del neoliberalismo y la globalización y que intentan modificar las relaciones sociales, de producción y de dominación a fin de construir un mundo alternativo (González, 2003)⁴⁴.

⁴⁴ Lo cual sintetiza claramente González Casanova de la siguiente manera: “La fortaleza de los centros de poder mundial y de los antiguos países imperialistas también proviene de la estructuración y reestructuración de mediaciones en los sistemas sociales con refuncionalizaciones “naturales” e inducidas de las clases, capas y sectores medios y de políticas de distribución que incluyen desde “estímulos” especiales al gran capital y sus asociados hasta políticas de marginación, exclusión y eliminación de las poblaciones más discriminadas y desfavorecidas, todo combinado con políticas de premios y castigos que en los Estados Benefactores corresponden a derechos sociales, y en los neoliberales a donativos focalizados y acciones humanitarias (González, 2003: 21).

5.- Eugenesia e Indigenismo. Un apunte al racismo de estado

Ahora bien, antes de pasar al siguiente apartado de nuestro análisis, referente al indigenismo contemporáneo, debemos hacer un comentario breve respecto a los mecanismos de Racismo de Estado, con los cuales de manera directa se intentó manipular y regular eugenésicamente la población indígena del país. Recuperando los estudios de Beatriz Urias Horcasitas (2007) y de Laura Luz Suárez y López Guazo (2005), es necesario indicar que para la identificación y clasificación racial de las comunidades indígenas, a las cuales se les aplicarían políticas asimilacionistas y asistenciales, la antropología mexicana se apoyó de otras ciencias como la Biometría, y corrientes como el Evolucionismo y el Determinismo Biológico. Aunque, como aclara Beatriz Urías Horcasitas, para la reflexión antropológica, etnológica y lingüística en México, “las teorías sobre la raza no fueron utilizadas para examinar la distancia que separaba a la civilización de los pueblos “exóticos”, sino para reflexionar acerca de los problemas inherentes a una sociedad que para modernizarse debía ser más homogénea” (Urías, 2000: 65). Es decir, el concepto de raza no solo sirvió para establecer criterios de civilidad y asignar trabajos y beneficios a partir de una estructura de dominación y orden social; sino que también sirvió de manera proyectiva para crear mecanismos de asimilación, inclusión y modificación de caracteres raciales que se consideraban un impedimento para crear un ciudadano mexicano regenerado socialmente, acorde a las ideas de progreso provenientes del momento post-revolucionario.

Desde sus orígenes, aun antes de ser un programa gubernamental, el problema de asimilación indígena tenía marcadas connotaciones racistas. Para positivistas spenciarianos

como Andrés Molina Enríquez había una relación directa entre la estructura social y la etnia (equiparable a raza): la clase trabajadora y pobre constituida por indígenas y la clase privilegiada representada por criollos, mestizos y extranjeros (Suárez y López, 2005: 86). De manera muy similar, y haciendo uso de tesis evolucionistas, Justo Sierra, afirma que: “Los blancos o los blanqueados prominentes como el mestizo Porfirio Díaz eran más aptos [...] ya que los indios habían de sucumbir en la lucha por la vida, por lo que la mejor forma de hacer progresar a México, era por consiguiente colonos Europeos” (Suárez y López, 2005: 86-87). Se afirmaba que los factores biológicos determinan el lugar que socialmente se ocupa, por lo que las leyes deben asegurar las tendencias evolutivas naturales de la sociedad. Aunque se afirmaba que ciertos elementos de inferioridad del indígena podrían subsanarse con educación. En un extremo más radical, Emilio Rabasa considera que incluso la enseñanza “es inútil para el indio que continúa aislado en su medio ambiente; primero porque no las entiende, y luego porque no tienen aplicación a su labor, ni uso en sus relaciones diarias” (Suárez y López, 2005: 89).

Por otro lado, también existen antecedentes de un indigenismo racial “más moderado”, pues encontraba virtudes tanto en los pobladores blancos como en los indígenas, como los líneas atrás referidos y promovidos por Manuel Gamio o José Vasconcelos, que en lugar de proponer el blanqueamiento de la sociedad mediante la proliferación de extranjeros en el territorio nacional, promovían la “mezcla racial constructiva” que originara a la raza mestiza (o cósmica) superior y con todas las virtudes y ventajas de la mezcla racial. Al poner en marcha proyectos de “eugenesia positiva”, con la pretensión de mejorar la salud de las poblaciones indígenas y de los pobres, promovían el mejoramiento racial. Lo que constituyó la principal orientación del integracionismo post-revolucionario. Antonio Alonso, miembro de la Academia Nacional de Medicina de

México, en 1921, opina que para mejorar la raza, “el Estado debía promover su cruce con la raza blanca, portadora de las cualidades de progreso, inteligencia y alto grado de civilización” (Alonso, En: Suárez y López, 2005: 100).

Sin embargo, el centro de la pugna es en sustancia el mismo en todos los casos. Se trata de sustraer a los indígenas de su “incivilizada”, “viciosa” y “anticuada” manera de vivir pretendiendo assimilarlos al ideal del mexicano, a constituir para habitar nuestro país.

Lo cual sintetizan Suárez y López Guazo en los siguientes términos:

El anhelo por lograr una humanidad mejor, sin rasgos de debilidad mental, locura y agresividad, así como la búsqueda de múltiples caracteres morfológicos que se ubicaron como defectos innatos mediante el uso del conocimiento biológico, determinaron el que muchos individuos fueran clasificados en condiciones sociales definidas como inferiores, razón por la cual la ciencia debía limitar sus derechos reproductivos y, en general, su libertad (Suárez y López, 2005: 9)

Este anhelo originará programas eugenésicos para “desinidianizar” a la población y blanquearla, producto de un racismo científico sustentado en el determinismo biológico⁴⁵. Lo cual llevó a que se fundaran asociaciones entre la que destaca por la claridad de sus intereses La Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza, fundada en 1931, que se encargó de impulsar campañas en torno a la responsabilidad hacia la descendencia, la transmisión de enfermedades venéreas y en contra del alcoholismo que consideraban un grave problema de salud pública. Sin embargo, también sostenía la necesidad de limitar la reproducción de los sujetos considerados lastres sociales o portadores de caracteres hereditarios considerados peligrosos. Propusieron la esterilización de delincuentes, criminales, locos epilépticos, e incluso homosexuales y prostitutas:

Los viejos debates acerca de la falta de una real integración de los indios en la vida nacional –en el sentido de la asimilación cultural acorde con la ideología del blanco- y el problema de poder garantizar la salud de los pobres, condujo a las ideas de mejoramiento racial y a convergir con la doctrina eugenésica (Suárez y López, 2005: 98).

⁴⁵ El determinismo biológico sostiene que el comportamiento humano está determinado, fundamentalmente, por características biológicas de los individuos (Suárez y López, 2005: 13).

Mediante programas de salud y educación se promovieron dos tipos de proyectos eugenésicos; por un lado, de manera positiva apostaron por la selección de individuos con características socialmente deseables para estimular su reproducción; mientras que de manera negativa, se limitó la reproducción de los portadores de las cualidades indeseables, a fin de eliminarlas⁴⁶. Por lo que “la doctrina eugenésica representó un elemento ideal para apoyar las tesis deterministas que sirvieron como marco “científico” para legitimar el racismo, las diferencias de clase y el colonialismo” (Suárez, 2005: 47)⁴⁷. Lo cual se explica, debido al hecho de que en occidente la ciencia ha tomado el papel que antes tuvo la iglesia, convirtiéndose en la fuente legitimadora de la ideología dominante.

Cabe destacar que, como lo indica Urías Horcasitas (2005), en el periodo de finales del siglo XIX, la Antropología Criminal de los médicos penitenciarios Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, a través de una metodología científica basada en las técnicas antropométrica y craneométrica de Paul Broca, establece un referente, producto del análisis de cráneos de indígenas muertos en la penitenciaría de Puebla, se establece un estrecho vínculo entre indígenas y criminales. “Los médicos penitenciarios plantearon que algunos

⁴⁶ Uno de los defensores más radicales de la postura racista y clasista, fue el Dr. José Gómez Robleda, quien fuera profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México; participó en la Creación de la Carrera de Criminólogo; Fundador del doctorado en Ciencias Penales de la Facultad Jurídica de la Universidad Veracruzana; Miembro del Consejo Supremo de Defensa y Previsión Social y que dedicara parte de su vida profesional al Manicomio “La Castañeda”, además de ser miembro fundador de la Academia de Ciencias Penales en nuestro país. Quien llegó a afirmar lo siguiente: “Los indios no necesitan de la misericordiosa protección de los poderosos porque, de manera absoluta, valen más que ellos. Pero es preciso comprender claramente que sus jarros, sus jícaras, sus jorongos [...] sus curiosidades, y en una palabra su arte, su técnica primitiva así como también sus lenguas, deben pasar al museo. Necesitan nuevos instrumentos de cultura, el primero entre ellos: un idioma común que debe ser necesariamente el castellano [...] las combinaciones que los turistas llaman “interesantes”, ponen de manifiesto no un buen sentido cromático, sino por el contrario, una ostensible deficiencia. Si se comparan los trabajos de los indios con los hechos por los enfermos mentales de los manicomios, se encontrarán demasiadas semejanzas y es que los indios son primitivos, y los locos obran como primitivos (Citado en: Laura Luz Suárez y López Guazo, 2005: 105).

⁴⁷ Para Laura Luz Suárez y López Guazo, el racismo afirma que un grupo ostenta el signo de superioridad y otro el estigma de inferioridad. De tal manera que, algunas tesis racistas, que utilizan como apoyo diversos conceptos biológicos, sostienen que conocemos a nuestros enemigos no por sus agresiones hacia nosotros, ni por sus creencias religiosas o por su idioma; ni siquiera porque poseen riquezas que nosotros codiciamos, sino por su anatomía hereditaria (Cfr. Laura Luz Suárez y López Guazo, 2005: 64)

de los rasgos de los primeros pobladores del continente americano habían reaparecido en los indígenas orientados hacia la desviación social” (Urías Horcasitas, 2007: 47).

Es importante recuperar el señalamiento que hacen tanto Laura Luz Suárez y López Guazo, como Beatriz Urías Horcasitas, respecto a que la mayor parte de los eugenistas mexicanos apostaban por el uso de la eugenesia positiva, a partir de implementar medidas que garantizaran la nutrición y la educación de los futuros progenitores y lograr así mejorar las cualidades de sus futuros descendientes y de la población en general (Suárez, 2005: 114). En relación con los grupos étnicos siempre se contempló una transformación de largo alcance por medio de políticas de migración, mestizaje y educación (Urías, 2007: 121).

A la par, en los años 30 y 40, las logias masónicas promovieron proyectos de regeneración social, con la finalidad de frenar la degeneración moral del país, impidiendo que nacieran individuos con tendencias hacia la enfermedad mental y la criminalidad; que vio su concreción en las campañas nacionales contra el alcoholismo. Para los masones, “una de las tareas del nuevo Estado era favorecer la planeación familiar, la educación sexual y hasta la legalización del aborto, <si las necesidades económicas así lo aconsejan>, a fin de evitar que <degenerados, tuberculosos, sifilíticos, etcétera, engendren sin freno>” (Urías, 2007: 182).

Para las autoras antes referidas, los proyectos de la eugenesia negativa, que promovían activamente la esterilización de núcleos poblacionales, salió del debate mexicano muy pronto debido a la condena internacional sobre las experimentaciones que sobre seres humanos realizaron los nazis y que salieron a la luz en el periodo de posguerra. Sin embargo, existió un caso paradigmático, que se constituyó como la única ley de esterilización en México: la Ley 121 del estado de Veracruz, promulgada en julio de 1932 por el gobernador Adalberto Tejada, que admite y legaliza la esterilización de los

indeseables sociales, en los casos de idiotismo, locura, enfermedades incurables o criminalidad. Y si bien no hay indicios claros de su aplicación, es importante destacar que aún en octubre de 2015 seguía vigente.

De manera generalizada, la información de la aplicación de mecanismos de eugenesia negativa no queda a la vista, sin embargo, para denunciar su uso en demerito de las poblaciones indígenas hasta nuestros días, es importante referir como caso paradigmático la “RECOMENDACIÓN GENERAL NÚMERO 4” de la CNDH, “derivada de las prácticas administrativas que Constituyen Violaciones de Derechos Humanos de los miembros de las Comunidades Indígenas respecto de la Obtención libre e informada para la Adopción de Métodos de Planificación Familiar”. Emitida en México, D.F., a 16 de diciembre de 2002. Dicha recomendación tiene como antecedente las denuncias que tanto mujeres como hombres de comunidades indígenas de “violaciones a los derechos humanos de los miembros de las comunidades indígenas, respecto de la obtención del consentimiento informado en la aplicación de métodos de planificación familiar” en las cuales se advierte que el personal médico de las clínicas rurales de las instituciones de salud pública obliga a las mujeres que acuden a consulta a utilizar el dispositivo intrauterino (DIU) como método de control natal, bajo la amenaza de que si no aceptan usarlo pueden perder apoyos de programas gubernamentales enfocados a atacar necesidades sociales y combatir la desigualdad.

Este documento adquiere particular importancia porque las recomendaciones emitidas por los organismos protectores y promotores de derechos humanos, son de carácter ético, y solo constituyen denuncias sobre la deficiente o dañina práctica de la autoridad en perjuicio de algún sujeto; las recomendaciones generales, pretenden apuntar deficiencias estructurales del ejercicio del poder en el Estado mexicano, a la vez que

constituyen un llamado urgente a ser resueltas. Lo anterior es muestra de las políticas biopolíticas, que a partir de distinciones raciales referente tanto a evaluaciones de incapacidad, como de incivilidad, ha tomado el Estado mexicano para regular, limitar y administrar la misma reproducción indígena y el ejercicio de derechos que formalmente tienen reconocidos.

Lo cual se confirma con la denuncia que diera lugar a la Recomendación 2002/046 de la misma CNDH, en la cual se describe una violación de derechos humanos de la señora Hermelinda del Valle Ojeda, indígena chinanteca de la comunidad de Río Chiquito, municipio de Santiago Jocotepec, Oaxaca, cometida por servidores públicos de la Unidad Médica Rural Monte Negro del Instituto Mexicano del Seguro Social, al aplicarle un Dispositivo Intrauterino (DIU) sin su consentimiento previo e informado, siendo que solo se presentó a la unidad médica para la realización del estudio de papanicolau. De igual manera, en una nota publicada el 30 de agosto de 2014, en el portal del periódico *La Jornada* en la sección de *Opinión*, a nombre de Gloria Muñoz Ramírez se refiere la *esterilización forzada* de mujeres de la comunidad *na savi* (mixteca) de San Marcos, en La Montaña, de Guerrero. La denuncia refiere que desde el año 2007 el Sector Salud les exige la esterilización a cambio de ser incluidas como beneficiarias del programa OPORTUNIDADES y recibir 200 pesos mensuales.

Es decir la discriminación, incluso en los términos racistas graves como lo es la esterilización a comunidades indígenas, que a su vez constituyen violaciones a derechos humanos al vulnerar el derecho a decidir sobre su propia reproducción con consentimiento libre e informado, así como el reconocimiento a la capacidad subjetiva de decisión sobre dicho tema, deja completamente anulados todavía hoy sus derechos fundamentales, como parte de las prácticas de organismos gubernamentales del sector salud.

Capítulo IV

Derechos humanos y pueblos indígenas

Este cuarto capítulo explica como el desarrollo de la ciudadanía intercultural está estrechamente imbricada con las exigencias políticas, sociales y culturales de los pueblos indígenas. Para lo que me enfocaré en las demandas que las comunidades indígenas han hecho al Estado mexicano en la historia reciente, con mayor fuerza, a partir de 1994 con el levantamiento insurgente indígena del EZLN. Lo que a su vez parte del siguiente supuesto: la constitución del sujeto político mismo está en la experiencia que origina una exigencia de derechos con los cuales desarrollar un proyecto político. Al asumirse como Pueblos Indígenas (Stavenhagen, 2003), estos han denunciado la insuficiencia de las políticas indigenistas al negarles empoderarse y ejercer activamente su ciudadanía, a través de un modelo que los reconozca como sujetos plenos de derechos, miembros de la comunidad política nacional, con reconocimiento jurídico de derechos y con garantía en el ejercicio de sus poderes políticos a través del reconocimiento de su autonomía y autodeterminación.

Tomaremos como punto de referencia y análisis los *Acuerdos de San Andrés Larrainzar* (1996), que revelan las demandas concretas de derechos de los Pueblos Indígenas constituidos como sujeto político. Dichos Acuerdos fueron producto de la negociación entre el grupo armado y el gobierno, con la participación de intelectuales y representantes de los pueblos congregados en el Congreso Nacional Indígena (CNI). En ellos se plasman puntualmente las demandas de derechos ciudadanos y derechos humanos, provenientes de la conciencia política de sujetos que se reconocen en situación de

marginación y exclusión de la sociedad mexicana. Para lo que toman como referencia tratados internacionales en la materia, tales como: el *Convenio 169 de la OIT, referente a Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de 1989. Esto nos permitirá entender los límites de la *contra reforma* en materia de Derecho Indígena promovida por Vicente Fox Quezada, e incluida en 2001 en la Constitución por decreto presidencial, que desconocería los antes dichos acuerdos. Lo cual será contrastado con las obligaciones que la *Reforma Constitucional en Materia de Derechos Humanos del 10 de junio de 2011*, que obligan al Estado mexicano a reconocer como obligaciones jurídicas la garantía de los derechos contenidos en los tratados internacionales de derechos humanos, como el antes dicho *Convenio*, y la reciente la *Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007.

El derecho a la autonomía y a la autodeterminación, como indican Héctor Díaz Polanco (2009, 2006, 1996) y Luis Villoro (2009, 2002), concentra la demanda indígena a desarrollar su “vida con forma”, en tanto que exige el respeto de su cultura y forma de organización política, como condición para acceder a la vida digna. Las exigencias de los pueblos indígenas por el “derecho a tener derechos” en tanto colectivos, podemos enmarcarla en la lucha por los derechos humanos y los derechos de ciudadanía. Por lo que en este capítulo propongo una interpretación crítica el concepto de derechos humanos, tomando como ejes la propuesta de Xavier Etxebarria (2007, 2004, 1994; Gómez, 2004), la crítica al concepto realizada por Alain Badiou (2004) y la fundamentación que desde la Filosofía de la Liberación hace Alejandro Rossillo (2014); para entender a los derechos humanos como producto de la praxis política de los pueblos, el reconocimiento de la alteridad y solidaridad, así como el principio material de vida (propuesto originalmente por Enrique Dussel, 2001, 1998). El reconocimiento de dichos acuerdos y de los derechos

humanos de los pueblos indígenas a nivel internacional, harán posible la ciudadanía intercultural (de Sousa, 2010, 2007). En la cual se reconozca a dichos colectivos como sujetos de derechos y creadores de derecho, producto del reconocimiento explícito de su “derecho a tener derechos”.

Es importante en este capítulo tener en cuenta tres cosas que se señalaron en el capítulo anterior: 1.- Las políticas indigenistas fundamentalmente asistencialistas y paternalistas, negaron a las comunidades indígenas “el derecho a tener derechos” específicos a su condición socio-político-cultural, lo cual los ha mantenido como *sujetos de interés público y no como sujetos de derecho*; 2.- A pesar de ello, las comunidades indígenas fortalecieron su unidad étno-política a partir de la conciencia de su opresión, lo que a su vez les permitió delinear exigencias de derechos apelando fundamentalmente al marco del Sistema Universal de Derechos Humanos; 3.- Formal y constitucionalmente, en México todos gozamos derechos de ciudadanía, pero ello no incluía propiamente a los pueblos indígenas, hasta el 28 de enero de 1992 que se enuncia el reconocimiento a la “pluriculturalidad” de la nación mexicana en el artículo 4to constitucional.

En los derechos humanos de solidaridad o tercera generación de derechos humanos, se incluyen los derechos de los pueblos, en los que el reconocimiento a “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (Convenio 169 OIT) es fundamental, como queda

declarado en el *preámbulo* al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁴⁸ de 1989.

Este tratado se debe, en buena medida, a los movimientos independentistas y por la descolonización que aparecieron en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, siendo en Asia y África donde cobraron mayor fuerza durante los años sesenta. En ellos, la palabra “Pueblo” fue utilizada como categoría internacional que denotaba colonialismo/dominación, diferenciándose así de un Estado y nación soberanos. La categoría de *Pueblos Indígenas* se diferencia de la de pueblos tribales o comunidades culturales, pues aunque estos últimos incluyen elementos sociopolíticos, no se sitúan en el nivel del derecho internacional de los derechos humanos; refiere a derechos colectivos propios de los grupos culturales, frente a otros grupos, frente a otras naciones, y frente a otros pueblos en el orden mundial, como derechos de autonomía y autodeterminación. Dicha categoría trasciende los derechos fundamentales delimitados por la pertenencia nacional a un Estado.

Para Rodolfo Stavenhagen, sociólogo alemán nacionalizado mexicano, que fuera el Primer Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU (en el periodo de 2001-2008):

Los estudiosos del derecho sobre los movimientos indígenas en México nos dicen que estos movimientos surgieron para reclamar la defensa de sus derechos humanos. Comenzaron con la denuncia de abusos de las autoridades relacionados con violaciones de sus derechos humanos: detenciones arbitrarias, encarcelamientos injustificados, uso de la fuerza física, torturas, desapariciones forzadas, exacciones, corrupción, acaparamiento de tierras, etc. Es decir, comenzaron con la denuncia de todas aquellas violaciones que, como si fueran una tradición, los pueblos indígenas han padecido durante cientos de años. Luego plantearon a la sociedad la necesidad de reconocer que, en el amplio campo de los Derechos Humanos, hay un subcampo especial que es el de los derechos de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2003: 27)

⁴⁸ Que desde 1989 es un referente obligado del derecho internacional en la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. *Convenio 169*, de la Organización Internacional del Trabajo, 1989, fuente: <<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>>

En el caso de México la lucha por los derechos de los Pueblos Indígenas remite a movimientos fundamentalmente agrarios que comenzaron a conformarse a finales de los años 80, donde los indígenas y sus organizaciones políticas exigen su reconocimiento como Pueblos, no siempre de manera armada, sino también a través de organizaciones civiles por la defensa de sus derechos humanos. Si bien en México la lucha indígena y campesina dio lugar a numerosos movimientos armados, en la década de los 80 aparecen organizaciones promotoras de espacios de autonomía regional. Entre las cuales, sólo por mencionar algunas, figuran: la “Coordinadora Plan de Ayala (CNPA)”, creada en 1979, que aglutinó en un frente nacional a todas las organizaciones independientes que luchaban por la tierra, por la confirmación de los bienes comunales, por el uso y disfrute de los recursos naturales, así como por las mejoras en el ámbito de la producción y comercialización. En 1985, aparece la “Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA)”, compuesta por uniones regionales del noreste. Cuyos ejes de autonomía fueron referentes al proceso productivo, promoviendo prácticas colectivas en la toma de decisiones. En la misma línea, surgieron agrupaciones indígenas, tales como: la “Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske”, creada en 1977, en la Sierra Norte de Puebla, agrupando a comunidades nahuas y totonacas. También apareció la “Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO)”, dedicada a la explotación forestal de la Sierra Juárez de Oaxaca, unida a otra organización denominada “Pueblos Mancomunados”. Asimismo surge la “Unión de Uniones de Chapas”, e influenciada por la “Línea Proletaria” surge en 1980 la “Unión de Uniones Ejidales de Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas”, que reunía más de 12000 familias de 180 comunidades. También aparecen organizaciones como la “Coalición Obrera Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI)”, en Oaxaca. En 1990

organizaciones pro derechos humanos y organizaciones indígenas se aglutinan en torno al “Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, en la Ciudad de México, para coordinar acciones contra la celebración de la conquista europea de 1492. Entre las organizaciones civiles pro derechos humanos, cabe destacar la aparición del “Centro Fray Bartolomé de las Casas” en 1989, por iniciativa de Samuel Ruiz García, quien fuera obispo católico (simpatizante de la teología de la liberación) de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas y que desempeñara un papel clave en las negociaciones con el EZLN (Reina, 2010: 48-57)⁴⁹.

Tradicionalmente la lucha indígena, así como la campesina, han tenido como centro de sus exigencias la lucha por la tierra y los recursos naturales, pero ello debe entenderse no sólo en términos de tenencia de la tierra, sino en un sentido más amplio corresponde a la noción de *territorio*. Es importante distinguir entre estos dos conceptos. La primera, es decir, la tierra, se refiere al agente de la producción agrícola en su posibilidad de ser enajenable, mientras que el “*territorio* es el espacio geográfico que tradicionalmente corresponde a un grupo humano porque existe y porque se asentó en él desde tiempos históricos, lo que le confiere valor cultural y valor simbólico: el territorio es necesario para la reproducción cultural del grupo” (Stavenhagen, 2003: 29).

Los pueblos indígenas han estructurado sus luchas en la defensa de sus formas de vida en tres ejes principales: a) económico: contra la enajenación de tierras comunales y bajos salarios a los jornaleros; b) político: contra la destrucción de sus organizaciones políticas tradicionales y contra las represiones violentas; c) cultural: contra la prohibición de ceremonias populares. Todas ellas están ligadas estrechamente a la lucha por el

⁴⁹ Para mayor información, respecto a las luchas indígenas y campesinas, de donde se obtuvo la lista de organizaciones antes anunciada, revisar: Leticia Reina Aoyama, *para entender. Los movimientos indígenas y campesinos*, México, Nostra Ediciones, 2010, pp.48-57.

territorio, pues perder su tierra implica la posibilidad de extinguirse como grupo, al poner en riesgo su cultura y su autonomía sustentada en la economía comunal (Reina, 2010: 22-23). Estos elementos contribuyeron a la articulación de los movimientos indígenas, que junto a las luchas de tipo agrario, suman la “pelea por la dignidad y por el respeto a la diversidad de culturas” (Reina, 2010: 38), constituyéndolos como movimientos étno-políticos.

Debido a la estrecha relación entre la lucha por la tierra y las luchas indígenas por sus derechos colectivos es que, Armando Bartra (2010) propone el término “campesindios”. Pues si bien una condición no depende ni es condición de la otra -ya que existen indígenas que no son campesinos y campesinos que no son indígenas- sí existe una confusión creada desde el aparato de poder que identificaba y unificaba a ambos sectores como sujetos de derechos sociales, económicos y sociales. Sin embargo, para Bartra, el término es importante ya que supera la confusión proveniente del poder, de tal manera que:

La comunidad agraria es *éthos* milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes y lo que hoy llamamos campesinos, los campesinos modernos, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Sólo que hay de campesinos a campesinos y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, campesindios (Bartra, 2010: 9).

Son grupos sociales de resistencia al capitalismo, ubicados en la periferia, en permanente construcción de sus acciones y movimientos en tanto actores colectivos, a través del antimperialismo, el pacifismo, el ambientalismo, entre otros. Se apropian de la lucha de clases sociales, pero en virtud de que ello les permita conservar su pasado *mitificado* y proyectarlo en la construcción del futuro *utópico*. Se trata por tanto de un sujeto político en permanente construcción al responder a las limitaciones sociales,

políticas, económicas y culturales del momento histórico; en constante re-significación del pasado a fin de crear alternativas futuras.

En este contexto cobra sentido el concepto de etnicidad, en su especificidad política. Como apunta Gilberto Giménez (2006), el problema de la etnicidad aparece cuando se define un “nosotros” frente a un “ellos” o “los otros”. Aunque siempre en términos de menosprecio, pues se establece a partir de la relación de poder originada entre la cultura hegemónica y las llamadas minorías. Donde basta decir que las minorías son siempre “los otros”, lo ajeno. De este modo, la etnia se construye, entre otras cosas, sobre creencias de un pasado y un futuro común y compartido, que dan sentido a la comunidad, que se apropia del mito y recupera sus vínculos primordiales, generando una unidad simbólica “verdadera” e “incuestionable”. Estableciendo una comunidad inconfesable⁵⁰, que se opone, y pone en entre dicho, a la unidad administrativa del Estado civil. Es en esta medida que se puede hablar de nación, en tanto producto de la comunidad étnica. La etnia, al determinar su proyecto hacia el futuro y tomar a su cargo las riendas del mismo, adquiere su carácter eminentemente político, que apela por su reconocimiento en las instituciones formales; cuyo primer paso es el reconocimiento de los derechos de autonomía y autodeterminación.

Cabe aclarar que no desconocemos el hecho de que históricamente han habido movimientos indígenas de resistencia a los diferentes poderes institucionalizados en México desde el periodo de la conquista española, sin embargo, nos centraremos en el

⁵⁰ La “comunidad inconfesable” es un término usado por Maurice Blanchot (2002) para referir el hecho de que no existen comunidades predefinidas por sí mismas, sino que esta surge de la declaración de un grupo que se identifica con ciertos elementos, en relación a fines específicos; por lo que es immanente a sí misma. De ahí que un mismo sujeto pueda pertenecer a diferentes comunidades según sus diferentes contextos e intereses. Lo inconfesable radica en que los criterios de identificación son indecibles e indecidibles, a su vez que no podemos sustraernos de ellos, aunque paradójicamente al anunciar los elementos de comunión que nos permiten diferenciarnos de los otros destruimos de alguna manera la misma comunidad.

movimiento encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, debido a que apela a la comunidad internacional en un lenguaje de derechos humanos.

En las últimas décadas, la lucha de los pueblos indígenas ha tenido como eje la exigencia al Estado del reconocimiento de su “derecho a tener derechos” como colectivos. Con repercusiones jurídico-políticas en el derecho internacional y en el ámbito interno de los Estados-nación, pero principalmente, a nivel local, por el reconocimiento de su autonomía, tanto en el sentido ético, como en el jurídico. Este apartado pone énfasis en la necesidad de romper con la estructura uni-nacional del Estado mexicano, para dar paso a un sistema de derecho que reconozca y posibilite el derecho de autodeterminación de los Pueblos Indígenas. Ya no se trata de ver a los pobladores indígenas como un problema de asimilación estatal, sino de reconocer que la estructura del Estado es insuficiente y ha sido superada por el reconocimiento de ciudadanos y pueblos con plenos derechos. Existe la urgencia, así como la posibilidad, de transformación plurinacional del Estado mexicano, a la luz de las reformas a la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos de junio de 2011, que reconocen los tratados internacionales en materia de derechos humanos ratificados por México. Para lo cual es necesario tener como referente los derechos humanos de los pueblos de la tercera generación, fundamentalmente el derecho a la autonomía.

Reconocer la autonomía de un sujeto implica reconocer su capacidad de autodeterminarse estableciendo un proyecto de vida, así como realizando las acciones para concretarlo. En este reconocimiento se pone en juego el sentido mismo de vida valiosa, que se reconoce como tal, al dar respuesta a categorías de valor impuestas por el sujeto autónomo. Sin embargo un cúmulo de derechos que protejan la capacidad de autodeterminación de un sujeto o un pueblo no son condiciones suficientes para lograr la

vida digna, cuya definición entenderemos de manera genérica en los siguientes términos: la vida digna es fundamentalmente “vida con forma” que se considera, estimada o valorada vida valiosa por sí misma.

Aquí es importante aclarar que escapa a los intereses de este trabajo definir que es la vida digna para las comunidades indígenas, sin embargo sí se defiende el hecho de que el sentido de dignidad que cada colectivo persigue, se encuentra en función de los valores, condiciones y requisitos que cada sujeto y comunidad definen, en virtud de su historia, su contexto cultural y social, sus necesidades, y su respuesta ante la exclusión. Por ello abogamos a favor de la creación de condiciones de posibilidad, entendidas como derechos, que protejan el derecho de que cada colectivo cultural determine dichos valores y los lleve a cabo. Partiendo del supuesto que entiende al derecho como condición de posibilidad para la protección de la vida valiosa siempre y cuando incluya la capacidad de autodeterminación.

1.- Entre la universalidad y el uso ideológico del concepto de derechos humanos

Partimos del hecho de que los derechos humanos son una construcción histórica, que tienen por finalidad imponer límites al poder despótico del gobierno, al mismo tiempo que enuncian poderes, potestades y prerrogativas (en tanto condiciones de posibilidad) para la vida digna. Actualmente la crisis de los derechos humanos se establece a partir del uso ideológico que se hace de los mismos, para justificar la hegemonía de los derechos individuales, lo que, para el tema que nos ocupa, desconoce las interpelaciones de los colectivos indígenas.

Únicamente para fines pedagógicos y de análisis partimos de la distinción que divide a los (DH)⁵¹ en tres generaciones⁵². La primera generación, con fuertes fundamentos provenientes del liberalismo político y del pensamiento Ilustrado, corresponde a los derechos civiles y políticos, caracterizados por un sujeto que se opone a las arbitrariedades y excesos de un poder tiránico y absoluto (derechos en negativo). La segunda generación de derechos, son los derechos económicos, sociales y culturales, producto principalmente de las luchas de los sujetos grupales, tales como los sindicatos, exige derechos en torno a condiciones sociales de desarrollo para una vida digna (derechos en positivo). Los derechos de la tercera generación, llamados derechos de solidaridad, corresponden a un sujeto colectivo que, a diferencia del grupal, encuentra su especificación en exigencias culturales de autodeterminación, convivencia pacífica entre los pueblos, y entre otros (Etxeberria, 1994).

Por lo que también podemos distinguir a dichas generaciones de derechos humanos, a partir de tres tipos de exigencias: Primera generación: igualdad de oportunidades; segunda generación: igualdad de condiciones; y tercera generación: “derecho a tener derechos” en tanto sujetos colectivos. Los derechos civiles y políticos, como derechos negativos exigen principalmente la igualdad de acceso al disfrute de los derechos, entendidos fundamentalmente como libertades, sin la intromisión del Estado. En la segunda generación se exige igualdad de condiciones sociales que permitan el igual disfrute de las oportunidades pretendidas por los derechos civiles y políticos; puesto que las desigualdades

⁵¹ A partir de aquí se utilizarán indistintamente “derechos humanos” y “DH”; en algunos casos se privilegiará la abreviación, ya que aunque la exposición exige referencia constante al término, se evitará su uso repetitivo para no distraer al lector.

⁵² La división en tres generaciones fue propuesta por vez primera en 1979 por Karel Vasak ante el Instituto de Derechos Humanos de Estrasburgo. Dicha división es cuestionable en la medida en que solo toma en cuenta el desarrollo histórico de los Derechos Humanos en occidente, sin embargo, como mostramos en los trabajos, es útil para acercarnos a la crítica material de los mismos.

sociales reales lo impiden, la exigencia es de igualdad de condiciones traducidas en derechos a la salud, vivienda, educación y trabajo, que reduciendo la desigualdad real contribuyan a reafirmar la igualdad formal. Por último, la tercera generación de derechos humanos, si bien recupera muchos de los derechos antes anunciados, tales como la libertad, la autonomía y autodeterminación del sujeto de derechos, así como la exigencia de condiciones sociales para reducir la desigualdad, sus exigencias se presentan a partir de la interpelación del “derecho a tener derechos” en tanto sujetos colectivos (Pueblos Indígenas) y no solo en el orden individual; sus exigencias son, entre otras: derecho al autogobierno según sus usos y costumbres, respeto y reconocimiento de sus autoridades comunales, reconocimiento de su vínculo con lo sagrado, respeto a la naturaleza, uso y reconocimiento de sus idiomas, derecho al uso y disfrute de los territorios que históricamente han ocupado, así como el derecho a la consulta previa e informada sobre asuntos que afecten sus bienes comunes y formas de vida.

Este modelo generacional de derechos humanos, ha servido principalmente para tres cosas: a) para afirmar que hay una jerarquía entre las distintas generaciones, ya que sin la garantía de los derechos de la primera generación es imposible defender los de la segunda y menos aún los de la tercera generación; b) para mostrar como en la historia de occidente, los derechos considerados humanos se han ido engrosando como resultado de las luchas sociales; c) como elemento de análisis de derechos humanos en torno a las exigencias y luchas políticas a las que remite. Esta última es la postura que se asume en este trabajo.

Si bien reconocemos que la lucha por derechos se ha desarrollado a través de las exigencias históricas, los derechos exigidos y logrados en cada sociedad no han sido los mismos, ni han sido progresivos, ni se han construido por el mismo proceso. Aunque al mismo tiempo, no podemos afirmar una jerarquía de derechos ya dadas debido a que las

necesidades específicas de cada sociedad, requiere privilegiar un cúmulo de derechos (dígase generación). Asumimos una interdependencia necesaria entre todos los derechos humanos como condiciones mínimas para el desarrollo de la vida digna, la personalidad, la historia, la cultura, la vida con forma, así como para la consecución de la paz y en última instancia de la justicia. Pero si bien es propicio exigir todos los DH como un cúmulo indivisible, también es válido hacer una discriminación positiva a favor de los derechos más urgentes en un contexto social particular (Etxeberria, En: Gomez, 2004; Corcuera, 2007).

De acuerdo con la Ley de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH, 1992: 2), que recupera los criterios internacionales del concepto de DH, existen cuatro condiciones regulativas que contribuyen a materializar los derechos humanos, a saber: a) *universalidad*: la garantía, defensa y promoción de los derechos humanos debe tener horizonte a la comunidad humana en su totalidad; b) *interdependencia*: el ejercicio de un derecho depende de la posibilidad de acceder al disfrute de otro derecho; c) *indivisibilidad*: los derechos humanos son un cúmulo de derechos dependientes entre sí, que no pueden ser jerarquizados, y su garantía efectiva depende de su defensa en conjunto; d) *progresividad*: dependiendo de su necesidad y urgencia socio-política, histórica y cultural, se pueden priorizar ciertos derechos en función de la disminución de la desigualdad y a favor de la igualdad-libertad. Por lo que progresividad implica a su vez: 1.- que cada vez sea mayor el número de sujetos que goza del ejercicio de un derecho; y, 2.- que el cúmulo de derechos humanos se va ampliando históricamente, lo cual obliga a su reconocimiento por parte del Estado.

Los derechos humanos son derechos con orientación ética, se afirman como válidos para todo humano por el sólo hecho de serlo y fundamentan demandas de fuerza especial; pues su fundamento es la dignidad humana y la humanidad en su conjunto (Etxeberria, En:

Gomez, 2004: 64). Su análisis debe hacer permanentes referencias entre lo internacional y lo local de un derecho (Donnelly, 1994).

Por lo que delimitamos los siguientes puntos con los cuales definimos a los derechos humanos conceptualmente:

1.- De fondo los DH no son precisamente derechos legales, es decir, derechos y garantías protegidos por los sistemas legales de los países. Son derechos morales del orden más alto. Su origen, afirmación y exigencia es principalmente de carácter internacional y se fundamentan a partir de interpelaciones de las luchas y exigencias sociales ampliamente difundidas.

2.- Un derecho es particularmente importante cuando está puesto en discusión. Un DH sale a la luz, y es exigido, cuando es violado o vulnerado. Se exige un derecho cuando se carece de él.

3.- En los DH se pretenden las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades humanas. No sólo para la sobrevivencia, sino que operan como condiciones de posibilidad para el desarrollo de un ideal de vida digna.

4.- Lo ideal (la finalidad) es que los derechos afirmados como DH a nivel Internacional sean reconocidos, protegidos y respetados por los gobiernos de cada país y región. A un DH de carácter moral le debe corresponder un derecho legal local que lo proteja y lo garantice. Al igual que los derechos legales, los DH como derechos morales, fundamentan demandas, pero su referencia es la humanidad y la dignidad humana. Lo importante sobre un derecho es que al exigirlo se pueda disfrutar del mismo. Que se convierta en un derecho justiciable, es decir, que tenga fuerza legal a nivel nacional, regional e internacional. Al reconocer un DH se requiere un marco institucional y un estado de derecho que ofrezca mecanismos eficaces para su protección y garantía.

5.- El fundamento de los derechos humanos es producto de la concepción de humanidad, pues defienden la dignidad humana, que solo puede ser intersubjetiva. De tal modo que los derechos humanos son producto de las expectativas de los pueblos, en su lucha por mejores condiciones de vida y la realización de la vida con forma, que vale la vida ser vivida al ajustarse a sus criterios de vida digna.

6.- Por lo anterior, aunque toda persona debe respetar y difundir a los DH, el principal responsable sobre un derecho vulnerado es el Estado, pues él es el encargado de protegerlo y hacerlo valer⁵³. De ahí su particular vinculación con la ciudadanía, pues, los DH tienen la pretensión de constituirse como derechos efectivos para todos los ciudadanos dentro de un Estado. Aunque lo ideal es que los DH sean garantizados a toda persona, grupo o colectivo independientemente del Estado donde se encuentren o al cual pertenezcan.

El Estado debe respetar y *garantizar* los DH en sus instituciones y en sus acciones para con sus gobernados, pero también tiene la obligación de castigar a quien viole dichos derechos. No hacer efectiva dicha protección, además de desconocer un derecho, y omitir castigar a quien viola los derechos, hace al Estado responsable de la vulneración del mismo. Para efectivamente garantizar un derecho el Estado no sólo debe respetar y no transgredir

⁵³ Hay que aclarar que si bien todo sujeto puede vulnerar el derecho de los otros, la vulneración ejercida entre los diferentes miembros de la sociedad, al ser imputable con un castigo legal, constituye un crimen. Por otro lado, solo cuando la vulneración de un derecho es ejercida desde la figura de la autoridad sobre aquellos sujetos a quienes debería proteger, podemos hablar propiamente de la vulneración de un derecho humano. Solo las autoridades pueden vulnerar o privar de un derecho humano. Y si bien ante vulneraciones graves de derechos de los sujetos, como el caso del asesinato o la violencia de género, se han ligado con violaciones de DH, no hay que confundir los niveles de responsabilidad. En un asesinato el asesino es quien vulnera a alguien, en la violencia de género contra la mujer es el hombre quien comete la transgresión; siendo en ambos casos el sujeto que comete a acción tanto culpable como responsable de la vulneración de un derecho. Sin embargo, aunque la autoridad no siempre es culpable de la vulneración de un derecho, si puede ser imputable con responsabilidad cuando la vulneración de un derecho afecta el orden, la paz y la justicia sociales evidenciando fallas en la estructura misma de la autoridad. Por ello en último término, el responsable de la vulneración de los DH es el Estado, porque, él es el encargado de proteger y hacer valer los derechos a todos sus ciudadanos, pero principalmente a favor de las víctimas. Es responsable de perseguir y castigar a quien transgrede los derechos.

directamente los DH, sino que también debe hacerlos efectivos y castigar a todo aquel que los transgrede. Así como poner en marcha programas de educación en derechos, que muestren las ventajas de respetar una prerrogativa que se afirma como universalmente válida. Pues si bien la responsabilidad y la culpa son imputables, en primer término, sobre acciones realizadas, es decir, es culpable quien daña y/o vulnera directamente un derecho con alguna acción; la responsabilidad aparece en su forma negativa, cuando no se cumple con una responsabilidad adquirida previamente y que obligaría a acciones que no se llevan a cabo.

Según la antes referida *Ley de la CNDH*, existen tres categorías de violaciones de DH, que hacen al Estado responsable de las mismas: *por comisión*, cuando es la autoridad quien con sus actos viola un derecho; *por omisión*, cuando el Estado no actúa positivamente para corregir una situación que se ha denunciado viola derecho, o no crea mecanismos para el acceso al disfrute de un derecho positivamente reconocido; y por último, *por aquiescencia*, cuando por medio de una tercera persona se realiza la violación a los DH, con el conocimiento y consentimiento (implícito o explícito) del Estado (*Ley CNDH*, 1992).

Siguiendo al internacionalista Jack Donnelly (1994), que recupera el fundamento ético de los derechos humanos en tanto interpelación al poder de un Estado, afirmamos que los DH suponen un ideal de hombre y de dignidad humana, y en virtud de esa idea de se afirma un cúmulo de derechos que se considera necesarios y mínimos para su desarrollo.

Para éste autor los DH:

Exigen ciertos tipos de instituciones y prácticas para llevar a efecto la visión moral subyacente de la posibilidad humana, es decir, la instrumentalización y la protección de esos derechos. Constituyen una práctica social que se encamina a realizar una visión particular de la dignidad y el potencial humanos mediante la institucionalización de los derechos básicos. Y cuando las demandas de los derechos humanos se hayan ajustado la

práctica legal y política a las exigencias, habrán creado el tipo de persona afirmada en esa visión moral (Donnelly, 1994: 36).

Pero recordemos que la fórmula no da el resultado, es decir, los DH son la promesa para la consecución de un ideal de vida digna no su garantía. Los DH sólo pueden ser afirmados como un ideal regulativo, un “como sí”, condiciones mínimas de posibilidad, y en tanto posibilidad, sin embargo, el resultado puede ser otro que el esperado. Para Donnelly, los DH y su protección institucional, producto del desarrollo moral y político de una sociedad, señalan el camino para el desarrollo progresivo de un ideal de vida digna. Ajustar con derechos la práctica legal y política siempre está en virtud de un ideal de vida digna y no de otro. Cabe apuntar que para Donnelly, si bien los derechos humanos obtienen su fundamento de la naturaleza moral (ética) del ser humano, en tanto naturaleza humana, en virtud de que son necesarios, no para la vida, sino para la vida digna, no se desprende de su contexto ideológico liberal. Por lo que, apelando al consenso internacional respecto a los tratados que los contienen, afirma que solo los derechos humanos de libertad, igualdad, autonomía y respeto equitativo en tanto derechos individuales son los “verdaderos” derechos humanos, por lo cual los derechos de los pueblos indígenas, en construcción y sin consenso internacional, quedarían fuera de dicho reconocimiento.

En este sentido es pertinente recuperar la crítica del filósofo francés Alain Badiou (2004), que nos permitirán ilustrar como es que actualmente se hace un uso ideológico de los DH, justificando la hegemonía de la visión occidental de los mismos. Para este autor, con la caída del socialismo real, en lugar de buscar nuevos referentes emancipatorios y de justicia, traicionando incluso el sentido profundo de los DH, ocurrió que la comunidad internacional recurrió “al individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado. Antes de buscar los términos de

una nueva política de emancipación colectiva, [se] adoptaron, en suma, las máximas del orden occidental establecido” (Badiou, 2004: 28). Cuya premisa es el egoísmo satisfecho de los privilegios occidentales.

Para demostrar su crítica al concepto hegemónico de derechos humanos, el autor nos presenta 4 premisas (Badiou, 2004: 23):

1.- Se supone un humano general, de modo tal que el mal que lo afecte sea universalmente identificable (opinión pública), de tal modo este sujeto es a la vez sujeto pasivo o patético o reflexivo: aquél que sufre; y un sujeto que juzga o activo o determinante es aquél que identificando el sufrimiento, sabe que es necesario hacerlo cesar por todos los medios disponibles (intervencionismo).

2.- La política está subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio, comprensivo e indignado, del espectador de las circunstancias.

3.- El mal es aquello a partir de lo cual se define el bien, no a la inversa (ética que pide mínimos no violables, y no máximos buscables).

4.- Los derechos del hombre son los derechos al no-Mal: no ser ofendido y maltratado, ni en su vida (horror al asesinato y a la ejecución), ni en su cuerpo (horror a la tortura, al maltrato, al hambre), ni en su identidad cultural (horror a la humillación de las mujeres, de las minorías).

De las anteriores premisas se deriva, que para Badiou, el derecho mismo es ante todo “Derecho contra el Mal”. El estado de derecho es entonces aquel que define el mal, lo identifica, y pone en marcha los medios para prevenirlo.

Según el argumento de Badiou, la ética construida a partir de una visión negativa del ser humano, identificado como víctima, da lugar al “desencadenamiento de los

egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias étnicas y la universalidad de la competencia salvaje” (Badiou, 2004: 34). Ya que el centro de toda esta reflexión ética es hacer, de manera negativa a todo ser humano una víctima potencial, y de manera positiva, otorgarle la capacidad de reconocerse como víctima.

Pero es importante no confundirnos. Para nuestro autor, no se trata de que la idea de derechos para todo humano sea completamente cuestionable. Lo es, al interior, en la medida en que su fundamento presupone una igualdad formal de los seres humanos, y su orientación es negativa en tanto que solo atiende a la víctima; y al exterior, por las implicaciones y acciones políticas a las que da lugar, principalmente a través de las políticas humanitarias.

La victimización a la que se da lugar, elimina toda posibilidad de emancipación del sujeto victimizado; la víctima es necesaria en la medida que establece una dinámica en la que debe ser asistido por los moralmente más “avanzados”. Es por ello que las llamadas campañas humanitarias tendrían por finalidad mantener a la víctima como víctima, mostrándole que no se puede emancipar por no ajustarse a los valores de las democracias avanzadas, que al mismo tiempo solo refuerzan su hegemonía.

El uso político de los derechos humanos solo serviría para reproducir el *status quo* establecido por occidente, a través del modelo de la liberal democracia. En este punto hay que aclarar que las referencias a los derechos humanos, es a los derechos civiles y políticos, asumidos por las sociedades liberales “avanzadas” como los únicos derechos verdaderamente fundamentales. Es un discurso que impone su autoridad a través de la violencia y se supone incuestionable, con un fuerte carácter colonizador. Ante esto se puede comprender por qué los derechos colectivos, que contradicen lógica del individualismo

liberal al apostar por la comunidad, se presentan principalmente como lucha por el “derechos a tener derechos”.

Como ya indicábamos líneas atrás, la finalidad de los derechos humanos es su reconocimiento en el orden jurídico interno de los estados encargados de hacerlos valer. Sin embargo, su reconocimiento no implica su garantía. La garantía efectiva dependerá de muchos factores entre los que destaca que su establecimiento jurídico tenga correlativamente mecanismos efectivos para su defensa, reparación y restitución, lo que materializaría el llamado Estado de Derecho, donde los derechos se respetan, promueven y garantizan, mediante leyes efectivas para dicho fin. Si bien la finalidad última es el acceso directo y objetivo al disfrute de un derecho, su paradoja aparece en virtud de que *un derecho adquiere mayor importancia cuando se carece de él*⁵⁴, es decir, cuando no se tiene o no se accede a su disfrute. Lo cual obliga a reconocer la interpelación del sujeto sufriente de la carencia del mismo, es decir, el reconocimiento de un derecho debe dar respuesta a la interpelación y exigencia de justicia hecha desde quien lo exige.

El reconocimiento de un derecho debe de atender entonces a las exigencias de quien apela a él. Ahora bien, dicha exigencia se sitúa en dos niveles: 1.- el sujeto consciente de su vulneración *exige* el acceso a la garantía y disfrute de un derecho existente; 2.- el sujeto denuncia las faltas en el reconocimiento y garantía del derecho al cual se apela, promoviendo su reconocimiento. Lo que daría lugar a que el núcleo de derechos reconocidos se amplíe, reconociendo nuevas exigencias y necesidades; cambiando a su vez la lógica del litigio (*supra* Capítulo 2) con el cual se exige al acceso a las condiciones de

⁵⁴ Para Donnelly el verdadero valor de un derecho consiste en tener la prerrogativa de demandar el disfrute del contenido del derecho cuando éste se ve amenazado o negado. Por lo que el derecho adquiere mayor valor cuando no se le puede disfrutar, se viola o se carece de él. Lo que origina la “<paradoja de posesión> de los derechos: el “tener” y “no tener” un derecho al mismo tiempo, donde “tenerlo” adquiere particular importancia precisamente cuando no se lo “tiene” (Donnelly, 1994: 26).

posibilidad de la vida digna. Lo que a su vez impregna de un carácter disruptivo, disidente, crítico –que excede lo legal- a los derechos humanos. Producto de su exigencia mediante la acción concertada, autónoma, libre y consciente del sujeto que sufre su carencia e imposibilidad de disfrute.

Lo relevante entonces del concepto de derechos humanos es la permanente interpelación al cambio y ajuste de los marcos jurídicos en virtud del reconocimiento de derechos desprendidos y que posibiliten la realización de la vida digna. Sin embargo, su uso retórico, semántico y discursivo por parte del poder hegemónico, en su apelación a la legalidad y al estado de derecho merece un comentario. Por lo que en este punto es útil remitir a las definiciones que se han hecho sobre el concepto de derechos humanos en México en el orden institucional. La definición con mayor fuerza operativa, puesto que es la establecida por el organismo gubernamental de defensa y promoción de los derechos humanos en México, es la de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), que se enuncia de la siguiente manera:

Los Derechos Humanos son el conjunto de prerrogativas sustentadas en la dignidad humana, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo integral de la persona. Este conjunto de prerrogativas se encuentra establecido dentro del orden jurídico nacional, en nuestra Constitución Política, tratados internacionales y las leyes.

El respeto hacia los derechos humanos de cada persona es un deber de todos. Todas las autoridades en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos consignados en favor del individuo.

De igual manera, la aplicación de los derechos humanos a la que se encuentran obligadas todas las autoridades se rige por los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad⁵⁵.

⁵⁵ Definición obtenida en marzo de 2015 de la página web oficial de la CNDH: http://www.cndh.org.mx/Que_son_Derechos_Humanos

Si bien la anterior definición pone énfasis particular en las prerrogativas, que significan la capacidad de gozar poderes o facultades frente al Estado; es importante aclarar que esto sólo refiere a aquellos derechos positivados en los marcos jurídicos que obligan jurídicamente al Estado mexicano. Lo que no deja de hacer eco en el anacrónico concepto de derechos que figuraba en la constitución mexicana hasta el 2011, donde el Estado “otorgaba derechos”, cual si fueran dádivas del poder; a pesar de que actualmente ha armonizado su contenido en términos, no de otorgar, sino de “reconocer” derechos.

Por otro lado, en la definición de DH de la CNDH, solo se reconocen derechos a favor de los individuos, dejando fuera grupos y colectivos, a pesar de que dichos sujetos colectivos si figuran en tratados internacionales de DH de los cuales el Estado mexicano es parte y tiene obligaciones jurídicas, con lo que parece desconocer o establecer reservas a dichos derechos. Por último, cabe destacar que se afirma que es deber de toda persona respetar los DH. Y si bien a cada derecho le corresponde un deber, y en este caso todos los seres humanos tenemos deberes hacia los otros en materia de derechos humanos, en especial sobre el supuesto de solidaridad, la enunciación crea una confusión en la que se desconoce que es el Estado en todos sus niveles e instituciones el único responsable de manera directa tanto por las violaciones de derechos humanos, como en el establecimiento y creación de mecanismos para su garantía. Con lo que se pretende confundir delitos con violaciones de derechos humanos a fin de trasladar responsabilidades a particulares y desdibujar las responsabilidades de las autoridades estatales.

Para la ONU, “los derechos humanos son garantías esenciales para que podamos vivir como seres humanos. Sin ellos no podemos cultivar ni ejercer plenamente nuestras

cualidades, nuestra inteligencia, talento y espiritualidad”⁵⁶. Es decir, es el derecho, tanto en el marco jurídico interno de los Estados, como en lo contenido en los tratados internacionales en materia de derechos humanos, el que debe ajustarse a las exigencias de derechos humanos a fin de que éstos sirvan de condición de posibilidad para la consecución de la vida propiamente humana. Puesto que dicha definición aclara que: “aunque no forma parte del derecho internacional vinculante (es decir, de aplicación obligatoria), gracias a su aceptación por países de todo el mundo ha adquirido un gran peso moral”⁵⁷.

Abonado a esta última idea, y sin pretender hacer exhaustivo el análisis, referimos la definición que el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, constituida como asociación civil, que según su propia declaración de principios, tiene por objetivo:

Defender y promover la integralidad de los derechos humanos, especialmente los de los sectores más vulnerables o discriminados. Nuestro trabajo se fundamenta en los instrumentos internacionales de derechos humanos, especialmente los ratificados por México, y en las leyes nacionales⁵⁸.

Dicha asociación civil define a los derechos humanos de la siguiente manera:

Los derechos humanos son un grupo de condiciones indispensables para que una persona viva de manera digna, su reconocimiento jurídico y ético es resultado de procesos de lucha y conquistas sociales que se dan continuamente, a fin de lograr la libertad, igualdad y equidad humanas.

Esta definición presenta diferencias fundamentales con el concepto establecido por la CNDH, en virtud del reconocimiento del proceso mismo de conformación y fundamentación de los derechos humanos, tanto en el orden jurídico, como en el ético, a partir de las exigencias de los movimientos políticos y sociales. Lo que a su vez pone

⁵⁶ Definición operativa con la que se inicia la explicación que la ONU ofrece sobre el concepto de derechos humanos, en el horizonte ético y legal. Contendida en el portal oficial del organismo en español, en la siguiente dirección: <http://www.un.org/es/rights/overview/>

⁵⁷ <http://www.un.org/es/rights/overview/>

⁵⁸ La información referida a sido extraída de la página oficial del centro: <http://derechoshumanos.org.mx/spip.php?rubrique9>, así como de los manuales de trabajo que se manejan al interior de las escuelas de formación en derechos humanos.

énfasis en la historicidad del concepto de DH y su permanente interpelación al cambio a las leyes establecidas, a fin de dar solución a las exigencias y luchas sociales, que originan una relación dinámica a favor de la libertad, la igualdad y la equidad. Por lo que concluimos que *el derecho debe ajustarse a las exigencias de derechos humanos y no las exigencias de derechos humanos al derecho existente.*

De lo anterior tenemos elementos para entender que ahora el discurso de los derechos humanos, que apela a la legalidad establecida, omitiendo, desconociendo, demeritando o negando las exigencias sociales, sea apropiado por el poder político, que suponiendo una pretensión de verdad, en realidad solo sirve para cuestionar y criminalizar a todo aquel que se opone a la legalidad de las cosas; sin atender a las necesidades y prácticas reales de apropiación de los derechos humanos desde abajo. Se reivindican como principios de legalidad que llaman a su respeto por todos los sujetos, y cuyo administrador es el poder legal instituido, perdiendo su carácter de límite al poder despótico del poder político; es decir, se reivindica su carácter lógico formal impuesto por los legalismo, eliminando el elemento ético de la interpelación de los sujetos que claman por justicia.

Actúa frente a aquellos que no puede negar como víctimas visibles, pero de fondo les niega la posibilidad de emanciparse, al no escuchar sus exigencias; la relación es paternalista, y no se reconoce la igualdad de capacidades para exigencia y transformación del derecho. Lo que demuestra que los derechos humanos no son neutrales, sino que dependen de la praxis: “pueden ser utilizados como instrumentos de ideologización al servicio de prácticas opresoras, o servir como herramientas para la liberación” (Rosillo, 2014: 89).

2.- El fundamento de la vida digna desde la filosofía de la liberación

Asumiendo implícitamente la crítica a una jerarquía entre los DH, José Carlos García (2009), en un lúcido análisis de la obra de Marx en torno a los DH desarrolla los argumentos por los cuales el autor del El Capital, pone en evidencia que los primeros derechos afirmados como universales para todo hombre -derechos civiles y políticos de la primera generación- refieren sólo a los intereses de la burguesía; y, se desarrollan y garantizan en torno a los intereses del Capitalismo. Por lo que, al pretender ser implantados a toda la humanidad, se incurre en un acto de colonialismo ejercido desde el derecho, es decir, la sola implementación de los derechos civiles y políticos o derechos en negativo, establece relaciones de dominio entre la clase, que por sus medios, puede acceder a los derechos-libertades, y aquellos que dadas sus incapacidades materiales no pueden hacer un uso efectivo de ellos. Además de que supone que los derechos humanos solo pueden ser garantizados individualmente y no en colectivo. Pretender garantizar únicamente los derechos civiles y políticos promueve un ideal de vida digna al que solamente un pequeño bloque de la sociedad puede realmente aspirar. Para difundir socialmente la posibilidad de la realización de un ideal de vida digna, los sectores menos aventajados requieren que el Estado le garantice condiciones materiales o derechos en positivo.

El derecho requiere de un crítica constante de sí mismo, que evidencie la correspondencia entre el derecho vigente y las necesidades reales de los sujetos a los que refiere. Los Derechos permanentemente deben ajustarse a los supuestos e ideales de vida digna de una sociedad, así como a su pertinencia y factibilidad en la búsqueda de la paz y la justicia; en ello está su capacidad de transformación. José Carlos García, consecuente con

el proyecto de las Filosofías de la Liberación, en lucha por fundamentar la emancipación de los colectivos o liberación, señala que:

La emancipación significa «transformación» de un orden de cosas a otro con mayor calidad de vida y donde se asegure la producción y reproducción de la vida humana en términos de justicia social, libertad política y racionalidad en la distribución de los bienes materiales (García, 2009: 282).

En este sentido la interpelación a los DH ha sido desde la negatividad, desde la exigencia de un derecho del cual se carece y se exige como prerrogativa, libertad y/o poder fundamental para el desarrollo de un ideal de vida digna; por lo que también se exige un cúmulo de derechos en positivo a favor, de los oprimidos.

El derecho debe transformarse dialécticamente debido a las nuevas exigencias. Al descubrirse un nuevo derecho desde la negatividad de las víctimas, primero se deslegitima el derecho vigente (o una parte de él) como reproductor de la injusticia, para dar lugar a un nuevo derecho que en su pretensión de justicia obtiene su legitimidad y transforma al derecho vigente: pasa de la ilegalidad a fundar un nuevo orden legal que subsume al derecho anterior.

Boaventura de Sousa Santos (2007), fundamenta la descolonización del derecho en *pro* de una transformación del Estado que respete las diferencias culturales y redunde a favor de sacar de su condición de oprimidos a los sujetos sociales menos aventajados, como los indígenas en AL, en esto consiste la discriminación en positivo. En ello está la misma idea de pos-colonialidad, según sus palabras: “Si hubo una injusticia histórica hay que permitir un período transicional donde haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas. Los gestos pueden ser distintos, en algunas sociedades lo hacen con redistribución de la riqueza y también con actos políticos” (de Sousa, 2007: 32). El nuevo derecho siempre debe estar a favor de aquellos que en el estado de cosas anterior

se encontraban en situación de desventaja social, de no ser así, el nuevo derecho no está cumpliendo su función que es reconocer poderes y prerrogativas a quienes desde la negatividad lo exigen.

Para Boaventura de Sousa resulta central el papel del derecho en las sociedades modernas, ya que lo enunciado en el derecho moderno sirve como criterio organizativo, en el cual lo que no queda reconocido en el derecho oficial es susceptible de ser hecho desaparecer de la realidad, de justificar la exclusión y la división abismal entre regulación/emancipación⁵⁹, haciendo valer la primera. De tal modo que, se origina una negación radical del otro, operada desde la ausencia radical de su condición de humanidad. Recordemos que el reconocimiento de los pueblos indígenas en el derecho mexicano, en tanto sujetos de derechos no ha sido expresamente enunciado, de ahí que sean figuras de la ausencia radical, “la ausencia de la humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna” (de Sousa, 2010: 18). Por lo que la división abismal significa a su vez la exclusión del disfrute de la condición ciudadana y sus derechos, que “no estarán asegurados mientras que los ciudadanos o continúen siendo tratados como subhumanos” (de Sousa, 2010: 31), mientras solo sea sujetos de interés y no sujetos de derecho.

Para Sousa Santos, los mismos derechos humanos contribuyen a recuperar el sentido emancipatorio del derecho, sin embargo, mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una

⁵⁹ Para Boaventura de Sousa, debe existir una dialéctica permanente entre regulación y emancipación, sin embargo, con el embate de las desigualdades y la negación del *Otro*, dicha dialéctica parece desdibujarse para dar paso únicamente a la regulación social.

forma de globalización cosmopolita, contra-hegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales (de Sousa 2010: 87). Lo que el mismo autor reformulará a favor de la interculturalidad. Si bien debemos afirmar el hecho de que todas las culturas son diferentes y relativas, esto no significa la imposibilidad de comunicación entre ellas. Se trata de hacer valer las diferencias, pues la lucha por la igualdad es en sí misma la lucha por el reconocimiento de la diferencia. De este modo, “la interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política, y presupone, además, una cultura común. No hay interculturalidad si no hay una cultura común, una cultura compartida” (de Sousa, 2007: 31), esto presupondría a su vez la posibilidad de crear nuevos derechos que permitan el desarrollo de los diferentes sentidos de vida digna acordes a las exigencias culturales de las culturas, que solo puede ser producto de un nuevo consenso y entendimiento entre las diferentes culturas y grupos sociales, producto de la hermenéutica diatópica⁶⁰, a fin de acordar criterios compartidos (*topoi*) de derechos que posibiliten el respeto a la diferencia cuando la identidad está en peligro. Cabe destacar que no se trata únicamente de respetar la diversidad, sino de incluso transformarla cuando ésta es opresiva.

La lucha por la emancipación de los colectivos es uno de los grandes fundamentos de las Filosofías de la liberación. Reconoce que en el mundo, pero también a nivel nacional, hay distintas culturas, pueblos, etnias y naciones, con sus particulares ideas de vida digna y de justicia, conviviendo unas con otras. Es decir, el ideal de vida digna de la vida humana

⁶⁰ La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud –puesto que éste es un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *dia-tópico* (de Sousa, 2010: 92-93).

comienza a tomar múltiples formas. Para la Filosofía de la liberación sostenida por Enrique Dussel (2006):

La “vida humana” es siempre inevitablemente vida “humana”, cultural, histórica, religiosa, mística aún. [“Sobrevivencia” en este caso debería definirse: “vivir”-“sobre”] sería algo así como desarrollo histórico-cultural, cualitativo, de la vida humana ya recibida en una *Sittlichkeit* (moral) histórica –por supuesto incluye los momentos racionales y discursivos, afectivos, valorativos, etc. (Dussel, 2006:117)

Los derechos de tercera generación, o derechos de los pueblos, nos han puesto en la mesa el hecho de que la vida no puede ser entendida fuera de su forma. La vida propiamente humana es aquella que se ve permanentemente atravesada por su comunidad de vida, que tiene historia y cultura, que simboliza su pasado y su presente; en ello esta su ser y su realidad en el ahora y su permanencia y desarrollo en el futuro.

Es decir, es imprescindible que el derecho a la vida tenga como criterio absoluto a la vida como “vida digna”. Reconocer la materialidad de la vida como criterio absoluto para la posibilidad de los DH desde el reconocimiento de la vida como vida digna, abre un nuevo fundamento para la exigencia de derechos, a partir de las desigualdades reales que existen en la sociedad, y que evidencian la imposibilidad del acceso a la vida valiosa según sus propios valores. Las condiciones mínimas para el desarrollo y consecución de un ideal de vida digna son mayores que las exigidas por los derechos civiles y políticos de la primera generación, e incluso superan a derechos en positivo enunciados por la segunda generación de derechos.

La exigencia de un derecho tiene que ver con que se carece del ejercicio del mismo. Que un derecho sea exigido encuentra su fundamento en el hecho de que se considera valioso para lograr la vida digna. La vida es el contenido material de posibilidad de cualquier otro tipo de derecho. Por ello, nos dice Enrique Dussel que “desde la negatividad material, se descubre igualmente la negatividad formal o del derecho” (Dussel, 2006:166).

La negación o imposibilidad de la vida es el indicador más radical y violento que nos indica que el derecho debe cambiar, de no hacerlo y ser consciente de ello, se instala en la sociedad una lógica de muerte. Para Alejandro Rosillo y Jesús Antonio de la Torre Rangel (2009), es a partir de estos presupuestos de análisis que afirman que:

Desde la perspectiva de los derechos subjetivos, los derechos humanos, expresados como necesidades, como reclamos, como demandas, es cuestionado el sistema social, político y económico. Y es así como el mundo jurídico es sacudido en su integridad, por la provocación a la justicia que hacen las comunidades de pobres (Rosillo y Torre Rangel, 2009: 9).

Para La Filosofía de la liberación de Dussel toda ética, y por tanto toda política y todo derecho, debe tener por referente a la vida, ella es su criterio material de verdad. “La vida humana” no es sólo “condición de posibilidad” de la argumentación. Ser “condición” es una dimensión que en cierto sentido se define desde lo condicionado. La “vida humana” no es sólo ni principalmente condición de posibilidad, sino modo de realidad” (Dussel, 1998: 117-118). La vida es el sustrato material desde donde se construyen todos los referentes de vida, porqué ella misma es el referente último (y primero) con el que se construye la realidad, desde donde y con el cual nos situamos en el mundo, lo creamos, recreamos y transformamos. Por ello “la vida humana no es sólo ni principalmente “condición de”, sino “fuente (Quelle)” (Dussel, 2006: 118)

Por lo que el principio material de la filosofía de la liberación propuesto por Dussel, puede ser tomado como fundamento para un derecho humano a la vida a favor de la dignidad de los pueblos indígenas, a favor de “el principio material de la vida, a favor de *producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, [y] en última instancia de la humanidad*” (Dussel, 2001: 44)⁶¹, como vida con forma (socio-histórico-cultural), en

⁶¹ Cfr. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Dedclée de Brouwer, 2001. Véase también: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

tanto condición objetiva y estructural de la posibilidad de toda política posible, es condición de toda ética posible vincula la reflexión del valor común a la responsabilidad ante el otro.

Los principios éticos objetivos, en tanto reflexión sobre las normas que deben dirigir las relaciones interpersonales, si bien tienen como horizonte el “deber ser”, en tanto principio de idealidad en referencia a lo bueno; establece una dialéctica permanente con lo legal. La ética que se vincula a lo bueno, crea valores, que en la medida en que se difuminan socialmente crean normas para la acción. Lo político debe provocar que los valores que emanan de estas valoraciones de lo bueno, coincidan en principios generales que se especificarán en leyes y den sentido a la búsqueda de la justicia.

De esta manera, lo político en tanto construcción de proyecto común, se enfrenta conflictivamente con otros proyectos de mundo posible, en la institucionalización de lo legal. Sin embargo la necesidad de vivir en sociedad nos obliga a respetar al otro y a llegar a acuerdos normativos válidos y valiosos para todos, que nos permitan vivir en paz y desarrollar nuestros ideales de vida digna. La voluntad de vida, unida a la responsabilidad ante el otro, nos lleva a luchar en contra de cualquier ley que pudiera significar poner la vida al borde de perderse.

Para pensar la permanente voluntad de igualdad, es necesaria la inclusión de los sujetos marginados o que sufren precarizaciones de sus derechos, desde sus exigencias. La propuesta debe ser por un sujeto libre, liberado de la opresión, a favor de la dignidad humana. No puede perderse de vista nunca a los sujetos que le interpelan desde la negatividad y la exclusión, como víctimas; en tanto que son ellos que le dan sentido a los proyectos por construir que exigen cambios a favor de la justicia. La búsqueda de la garantía y protección efectiva de los derechos considerados condición de posibilidad de la vida digna, debe ser el motor histórico del desarrollo de los derechos humanos. No se trata

sólo de ir ampliando el bloque de derechos que se consideran inherentes a todo humano, sino también de reconocer las diferencias, las injusticias, los fracasos de ese supuesto progreso lineal (que está puesto en evidencia por la biopolítica y el neo-colonialismo). Desde el reconocimiento de la diferencia se trata de realmente proteger y hacer efectivos unos derechos válidos y valiosos para todo humano. Derechos que respondan al criterio de necesidad, antes que al de interés.

La importancia de la orientación ética e intercultural de los derechos humanos, está en reconocer que el Otro puede requerir un cúmulo diferente de derechos exigidos por nuestra tradición política (Etxeberria, 2004, 1995; Gómez, 2004). Privilegiar unos derechos que en una condición de vulnerabilidad son más urgentes, da lugar a nuevas exigencias de derechos que se consideran imprescindibles para una particular idea de dignidad humana.

El sujeto, al definir las posibilidades de su acción, comenzando por las de la razón instrumental que evalúan medio-fin, debe partir de la posibilidad de seguir viviendo. La evaluación no admite equívocos, pues “nadie se muere de manera parcial”. Su criterio de verdad es por tanto el de vida-muerte. Pero al mismo tiempo, ya que su vivir se desarrolla en comunidad, inmerso en su cultura, como indica el filósofo de la liberación Alejandro Rosillo: “el sujeto tiene que afirmar la vida del otro para afirmar la propia” (Rosillo, 2014: 140).

Para Alejandro Rosillo (2014), ésta interpelación que nos hace el otro, en tanto que somos responsables de su vida, requiere complementar el fundamento material de vida con el de la *alteridad*. En este sentido, como afirma este autor:

El reconocimiento del otro es más radical cuando la víctima nos interpela desde su calidad de ser natural que exige la satisfacción de necesidades de vida. El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Así, la existencia de víctimas es siempre la refundación material de la verdad del sistema que la origina (Rosillo, 2014: 140).

El reconocimiento de la necesidad de permanencia en la vida del otro (alteridad), primero rompe con el egoísmo promovido por el liberalismo, para dar paso a la intersubjetividad sustentada en la solidaridad. La responsabilidad por el otro, que es originada por la alteridad, y que aparece en la forma de solidaridad, exige el cambio de las leyes injustas; las que imposibilitan la vida de las víctimas, de los excluidos, las que promueven las desigualdades o no están encaminadas a promover la inclusión, la igualdad, la vida, la liberación. Ésta exigencia, aparece como lucha por los derechos, es decir, como *praxis de liberación*. Se adhiere entonces, al fundamento a los derechos humanos contruidos críticamente, el fundamento socio histórico producto de las luchas de los sujetos por permanecer en la vida.

Los derechos humanos deben estar en función entonces de crear y garantizar esos derechos que funcionarán como condiciones de posibilidad para la realización de los ideales de dignidad. Es en este sentido que se ve a plenitud la relevancia de re-fundamentar los derechos humanos desde la interpelación del otro, de la víctima, del excluido, del oprimido, siendo el caso paradigmático pueblos indígenas; pues para dejar de serlo, son ellos los que a partir de su praxis histórica presenta el fundamento socio político e histórico de su liberación.

La objetividad de las necesidades humanas, exigidas a través de los movimientos populares en defensa de los derechos humanos, que tienen por finalidad reproducir la comunidad de vida de los pueblos indígenas a partir del *fundamento material* del derecho a la vida, se complementa con la *alteridad* (solidaridad) y la *praxis de liberación*.

Dicha praxis conlleva la exigencia de derechos y de cambio en la manera de enunciarlos y garantizarlos, así como el reconocimiento de otros derechos más, debe tener siempre como referencia a la víctima, en tanto que su liberación sería la superación de un

mal histórico. En la propuesta de Rosillo, que recupera la propuesta de Ignacio Ellacuría, la liberación supondría cuatro modalidades (Rosillo, 2014: 89-123):

- 1.- Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana.
- 2.- Liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes.
- 3.- Liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impida una autodeterminación plena.
- 4.- Liberación de sí mismo.

Baste agregar que si bien, en esta propuesta es la víctima, a partir de encontrar su vida amenazada, quién aparece como motor fundamental de la crítica de los derechos humanos en su vertiente hegemónica, y por lo tanto es ella quién exige respeto, adecuación y transformación del derecho, teniendo como fundamento al principio material de la vida, la alteridad y la praxis histórica, también, es responsabilidad de la humanidad en su conjunto luchar contra la injusticia.

3.- Los Acuerdos de San Andrés, entre la “regulación” y la “participación”

Los movimientos indígenas interpelan al Estado mexicano desde la negatividad de su condición de exclusión y marginalidad, siendo ésta, la raíz del levantamiento indígena armado del EZLN del 1ro de enero de 1994 en los Chiapas, pues los colectivos indígenas no veían resueltas por el Estado sus exigencias políticas referidas en los apartados anteriores. A las que se les suma el descontento por las implicaciones de la reforma al

Artículo 27 Constitucional, publicadas en el *Diario Oficial de la Federación*, el 6 de enero de 1992, que acordés con las políticas neo-liberales impulsadas por Salinas de Gortari, permitían la enajenación de las tierras ejidales. En ese mismo año, el 28 de enero, se modifica el Artículo 4, que si bien declaraba la pluriculturalidad de la nación mexicana, no consideraba a los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, firmados entre el gobierno federal y el EZLN el 16 de febrero de 1996, en dicha comunidad de Chiapas, son los primeros sobre derechos indígenas producto de la demanda del movimiento insurgente indígena. Dichos acuerdos son producto de la *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas*, con la cual se pretendía dar solución a las demandas indígenas para dar paso a lo anunciado en mismo título de dicha Ley. Para Alejandro Rosillo y Jesús Antonio de la Torre Rangel (2009), las demandas del EZLN son relevantes en la medida en que:

Ponen las condiciones para ejercer *el derecho a tener derechos*; y son radicales, además, porque su atención conlleva el corregir nuestra relación social fundante, va a la raíz ética de nuestra relación con el otro, con el indio, que implica primero no negarlo sino reconocerlo. *La raíz de todo derecho es el reconocimiento de la dignidad del otro como otro* (Rosillo et al., 2009: 8).

Y es precisamente esta última afirmación la que nos interesa, ya que afirmamos que el derecho debe ser una condición de posibilidad de la dignidad de los sujetos que lo demandan, tal y como lo exigen los derechos humanos según indicábamos líneas atrás. De esta manera, junto a la exigencia de no discriminación, se produce la demanda número 15 del pliego petitorio presentado por los insurgentes para entablar las negociaciones de paz, a saber: “15.- Que se respeten nuestros derechos y dignidad como pueblos indígenas tomando en cuenta nuestra cultura y tradición” (Referido en: Rosillo et. al., 2009: 8).

Esta interpelación es por derechos que posibiliten la dignidad de los pueblos indígenas en el contexto de sus tradiciones y culturas que le dan sentido a su forma de vida.

La creación del nuevo derecho, tiene la importancia de ser producto de la exigencia del movimiento político, social y militar, que requiere el reconocimiento y vigencia de derechos históricamente negados, además de derechos provenientes de una jurisdicción alternativa. Por lo que se exige el reconocimiento del pluralismo jurídico donde se incluyan los sistemas normativos de los pueblos indígenas. El movimiento indígena rompe entonces con el monopolio del Estado en la creación del Derecho; sin perder en el horizonte a la justicia.

Producto de dicha exigencia se originó un diálogo con diferentes mesas de trabajo, que fuera interrumpido por el gobierno federal, aunque si se concretaría la primera mesa sobre “Derechos y Cultura Indígena” donde se acordaron entre las partes implicadas diversos documentos. Un comunicado conjunto, un documento denominado Acuerdo en que se establece la aceptación de tres documentos: *Pronunciamiento, Propuestas y Compromisos*:

- Acuerdo respecto a los Documentos (Acuerdo)
- Documento 1. Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de Debate y Decisión Nacional (Documento 1)
- Documento 2. Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se Comprometen a Enviar a las Instancias de Debate y Decisión Nacional, Correspondientes al Punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento (Documento 2)
- Documento 3.1. Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al Punto 1.3. de las Reglas de Procedimiento (Documento 3.1)
- Documento 3.2. Acciones y Medidas para Chiapas. Compromisos y Propuestas Conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y el EZLN (Documento 3.2)

A fin de evidenciar la gravedad del desconocimiento que sobre los Acuerdos de San Andrés hace el gobierno federal, es necesario hacer síntesis comentada de las demandas y derechos exigidos y representados en los acuerdos de San Andrés (Rosillo y Torre Rangel, 2009). Lo cual será contrastado con la reforma en materia de derechos indígenas impulsadas por en 2000 y aún vigente en 2015. Lo primero que hay que destacar es que el documento titulado “Acuerdos”, en el punto 1, la delegación de EZLN insiste en señalar la falta de solución al grave problema agrario nacional, y en la necesidad de reformar el Artículo 27 Constitucional, que debe retomar el espíritu de Emiliano Zapata, resumido en dos demandas básicas: “la tierra es de quien la trabaja y Tierra y Libertad”.

Referente al punto 2, sobre el “desarrollo sustentable”, también se considera insuficiente que el gobierno indemnice a los pueblos indígenas por daños ocasionados en sus tierras y territorios, si esto no incluye a su vez verdaderas políticas de sustentabilidad que protejan las tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, contemplando los costos sociales de dichos proyectos.

En el apartado 3, reconocen la necesidad de transformar la situación de género, a fin de librar a las mujeres de la opresión que sufren, no solo como miembros de sexo femenino, sino también como indígenas y como pobres, mediante derechos que contribuyan a la creación de otro modelo económico, político, social y cultural que las incluya a todas y todos los mexicanos.

Referente al punto 5, se exigen garantías de acceso a la plena justicia, entre las que destaca la necesidad de intérpretes, que conozcan la lengua y el sistema jurídico indígena, en los juicios y procesos legales a los que sean sometidos indígenas. El punto 6 considera necesario garantizar los derechos de los migrantes indígenas y no indígenas. El punto 7,

apunta al fortalecimiento de los municipios, mediante el acceso a infraestructura, capacitación y acceso a recursos económicos adecuados.

El punto 8 refiere a los medios de comunicación; pues se considera necesario garantizar el acceso a información veraz, oportuna y suficiente sobre las actividades del gobierno; así como el acceso de los pueblos indígenas a los medios de comunicación existentes a la vez del derecho a contar con sus propios medios de comunicación (radiodifusión, televisión, teléfono, prensa escrita, fax, radios de comunicación, computadoras y acceso a satélite). Basta apuntar que por acuerdo común se establece que el contenido de dichos puntos se hará llegar a las instancias de debate y decisión nacionales.

El primer documento titulado, *Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional*, está dividido en tres partes (Rosillo y Torre Rangel, 2009:10-15). En la primera, *Contexto de la nueva relación*, se reconoce a los sujetos indígenas como sujetos de derecho, sustentado en su origen histórico, sus demandas, la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y lo contenido en el suscrito y ratificado *Convenio 169 de la OIT*. Puesto que se consensua el hecho de que los pueblos indígenas han sido objetos de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Además de confirmar que el objetivo del orden jurídico vigente ha tenido como ideal y objetivo la homogeneización y asimilación cultural. Por lo que, solo será posible cambiar dichas situaciones a partir del trabajo conjunto de la sociedad, gobierno y pueblos indígenas. Lo que implica a su vez que se reconozca el pluralismo jurídico. De igual modo, destaca que el Gobierno se Federal debe aceptar la necesidad de la participación de los pueblos indígenas, en tanto que se compromete a reconocer y estimular, para que sean los actores fundamentales de las decisiones que afecten su vida, y

reafirmen su condición de ciudadanos; lo cual significaría reconocer la autonomía de los pueblos indígenas para tomar a cargo sus destinos y decidir conforme a sus intereses, expectativas y demandas ejerciendo sus derechos.

A la par del reconocimiento de su autonomía estaría también el reconocimiento de su condición de sujetos políticos legítimos, con la capacidad de determinar sus formas de vida y realizarlas. Se apunta claramente que los acuerdos deben trascender el compromiso moral y reflejarse en derechos e instituciones gubernamentales, en tanto que solo así se pueden materializar condiciones formales y materiales que permitan mejores niveles de desarrollo del país, condicionados a eliminar la pobreza, la marginación e insuficiente participación política indígena.

En la segunda parte del primer documento, *Compromisos del Gobierno Federal con los Pueblos Indígenas* se enumeran 8 compromisos:

- 1.- Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución General
- 2.- Ampliar participación y representación políticas
- 3.- Garantizar acceso pleno a la justicia
- 4.- Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas
- 5.- Asegurar la educación y capacitación
- 6.- Garantizar las necesidades básicas
- 7.- Impulsar la producción y el empleo
- 8.- Proteger a los indígenas migrantes

La tercera parte del documento *Principios de la nueva relación*, se habla de: 1.- Pluralismo; 2.- Sustentabilidad; 3.- Integridad; 4.- Participación; 5.- Libre determinación. Este último principio es el que posibilitaba directamente el ejercicio de su autonomía, en la medida en que reconocía que “El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán

su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas” (Rosillo et. al., 2009: 14). Lo que implicaría reconocer sus identidades, culturas y formas de organización social. A su vez que, se respetará la capacidad de los pueblos para determinar y establecer sus propios criterios de desarrollo.

Por su parte en torno a la autonomía en el documento de *Acuerdos* destacará la noción de Territorio, definido en los siguientes términos: “todo pueblo se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresan la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza” (Rosillo et. al., 2009: 15). En la cuarta parte de este documento, referente al *nuevo marco jurídico*, se establecen diversas acciones. La primera de ellas se enuncia de la siguiente manera: “el reconocimiento en la Constitución Política nacional de las demandas que deben quedar consagradas como derechos legítimos” (Documento 1), estos son: a) Derechos Políticos; b) Derechos de jurisdicción; c) Derechos sociales; d) Derechos económicos; e) Derechos culturales. La segunda acción implica “el reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios de asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas” (Documento 1).

La acción número tres, establece “el reconocimiento de que en las legislaciones de los estados de la República deben quedar establecidas las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones diversas y legítimas de los pueblos indígenas” (Documento 1). Mientras que la acción 5, 6 y 7, refieren a los artículos a reformar, disposiciones normativas y elementos que las

legislaturas de los estados deben tomar en cuenta para hacer efectiva la nueva relación con los pueblos indígenas.

Acorde y como consecuencia de los presupuestos establecidos en el “Acuerdo” y en el “Documento 1”, en el “Documento 2” queda expresamente referido que es necesario un nuevo marco jurídico, “con el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y de los derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de él se derivan. Las nuevas disposiciones constitucionales deben incluir un marco de autonomía” (Documento 2). Lo cual deja claro que la autonomía reconocida a partir del derecho a la libre determinación es el eje a partir del cual se estructuran todas las otras demandas de derechos; es por tanto una condición estructural necesaria que al materializarse originará las condiciones de posibilidad que dan sustancia y fundamento a los derechos que de ella se derivan. Lo cual significan que los pueblos indígenas podrán decidir sobre su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente; teniendo por finalidad la democratización de la vida nacional.

El ejercicio de la autonomía, en tanto colectividades con cultura diferente, si bien se vincula directamente al marco interno de las comunidades, no puede desconocer su aptitud para decidir sobre asuntos fundamentales en el marco del Estado nación. En este sentido, el reconocimiento de la autonomía se basa en el concepto de Pueblo Indígena, fundado en criterios históricos y de identidad cultural. Lo que queda concretado en la demanda de modificación constitucional que exige que “La legislación nacional debe reconocer a los pueblos indígenas como los sujetos de los derechos de libre determinación y autonomía” (Documento 2). Es decir, el derecho de autonomía materializa el “derechos tener derechos” en tanto pueblos indígenas.

El reconocimiento de la autonomía implica tomar en cuenta las siguientes características (Documento 2): a) Territorio, b) Ámbito de aplicación, c) Competencias, d) Autodesarrollo, e) Participación en los órganos de representación nacional y estatal. Que a su vez requieren, entre otros derechos para su realización, los siguientes:

- ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica; obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación, sanción, en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular los de las mujeres;
- acceder de mejor manera a la jurisdicción del Estado; acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponda a la Nación;
- promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural; interactuar en los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia;
- concertar con otras comunidades de sus pueblos o de otros, la unión de esfuerzos y coordinación de acciones para la optimización de sus recursos, el impulso de proyectos de desarrollo regional y en general para la promoción y defensa de sus intereses;
- designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, y a sus autoridades como pueblos indígenas, de conformidad con las instituciones y tradiciones propias de cada pueblo;
- y promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales.

Adicionalmente se establecen 8 lineamientos que deben regular las reformas constitucionales y deben materializarse en derechos, los cuales son:

1.- *Ampliación de la participación y representación políticas.* Fortalecimiento municipal. Que debe incluir mecanismo para asegurar la representación de comunidades y pueblos indígenas en los congresos. Garantizar la efectiva participación en los procesos electorales. Reconocimiento de las figuras del sistema de cargos y otros métodos de organización como las asambleas y la consulta popular.

2.- *Garantía plena de acceso a la justicia.* Donde sobresale, “el reconocimiento y respeto de a sus propios sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto de los derechos humanos”. De tal modo que las decisiones tomadas dentro de los pueblos y comunidades que tomen como marco los sistemas normativos internos deben ser convalidadas por las autoridades jurisdiccionales del Estado. De igual modo se contempla el hecho de que cuando un miembro de los pueblos indígenas sea juzgado, se tomen en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, privilegiando sanciones distintas al encarcelamiento.

3.- *Conocimiento y respeto a la cultura indígena.* Que remite al “derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural que reconozca, difunda y promueva la historia, costumbres y, en general, la cultura de los pueblos indígenas, raíz de nuestra identidad nacional”. Así como la promoción de las lenguas indígenas en igual valor social que el español, incluida su inclusión en los trámites administrativos y legales.

4.- *Educación Integral Indígena.* Que implique el respeto al quehacer educativo de los pueblos indígenas dentro de su propio espacio cultural. Derecho a la educación que incluya a la educación bilingüe e intercultural. Lo que requiere consultar con los pueblos indígenas, la definición y desarrollo de programas educativos con contenidos regionales que reconozcan su herencia cultural.

5.- *La satisfacción de necesidades básicas.* Cuyo compromiso es promover un nivel de bienestar adecuado, mediante mecanismos que les permita ocuparse de su alimentación, salud y vivienda. Con particular énfasis en la salud de los menores, así como la prioridad a la intervención de la mujer

6.- *La producción y el empleo.* Que incluyan el reconocimiento del uso sostenible y todos los beneficios derivados del uso y aprovechamiento de los recursos naturales de los territorios que ocupan o utilizan.

7.- *Protección a indígenas migrantes.* Protección que debe ser tanto en el territorio nacional como más allá de las fronteras, con acciones de apoyo social (trabajo, salud, educación) en zonas de aportación y trabajo de jornaleros.

8.- *Medios de comunicación.* A fin de propiciar el diálogo intercultural desde el nivel comunitario al nacional, es indispensable dotar a los pueblos indígenas de sus propios medios de comunicación, en tanto que son también medios claves para el desarrollo de sus culturas. Lo que incluye que se realice transferencia de permisos, infraestructura y recursos, cuando la comunidad así lo solicite. El marco jurídico que debe contener este rubro, incluyendo los siguientes derechos: la pluriculturalidad nacional; el derecho al uso de las lenguas indígenas en los medios; el derecho de réplica; garantías a los derechos de expresión, información y comunicación; la participación democrática de las comunidades y pueblos indígenas ante las instancias de decisión en materia de comunicación.

Por último punto, los Acuerdos de San Andrés establecen que siguientes puntos deben normar la relación entre los pueblos indígenas y el estado y el resto de la sociedad:

1.- *Pluralismo.* Basada en el respeto de las diferencias, bajo el supuesto de su igualdad fundamental. Fomentando el combate contra toda forma de discriminación. Y la conformación de un orden jurídico “nutrido por la pluriculturalidad, que refleje el diálogo

intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas”.

2.- *Libre determinación.* Que deberá ejercerse sin menoscabo de la soberanía nacional, respetando las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas de determinar su propio desarrollo, en tanto se respete el interés nacional y público.

3.- *Sustentabilidad.* Fundamentada en la necesidad de asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura en los territorios de los pueblos indígenas. Indemnización cuando la explotación de los recursos naturales cause daño en su hábitat vulnerando su reproducción cultural. Todo ello con la finalidad de asegurar el desarrollo sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, en particular aquellas que aseguren la sustentabilidad de sus prácticas de producción y de vida.

4.- *Consulta y acuerdos.* Que establece puntualmente que “las políticas, leyes, programas y acciones públicas que tengan relación con los pueblos indígenas serán consultadas con ellos”. A lo que sería conveniente agregar, que en armonía con el Convenio 169 de la OIT, la consulta debe ser previa, libre e informada, así como de buena fe; siendo su resultado vinculante en la resolución y acuerdo logrado entre la comunidad y el Estado.

5.- *Fortalecimiento del Sistema Federal y Descentralización Democrática.*

4.- El derecho de autonomía de los pueblos. Referente para la construcción del Estado multinacional

Si bien, respondiendo a las demandas planteadas por el EZLN, y en general a las demandas de los Pueblos congregados en el Congreso Nacional Indígena (CNI), el Estado mexicano promueve por decreto presidencial en 2001 una iniciativa que *Propone elevar a*

rango constitucional los derechos de los pueblos indígenas reformando principalmente el Artículo 2⁶², que declara que la nación mexicana es única e indivisible, que reconociendo la composición pluricultural (sustentada en sus pueblos indígenas). Sin embargo ni EZLN ni CNI estuvieron a favor de dichas reformas, ni mucho menos vieron resueltas sus demandas en las mismas. Dichas reformas desconocieron los acuerdos de San Andrés, así como la Ley propuesta por la Comisión de Concordia y Pacificación, conocida como Ley COCOPA; los primeros producto de la negociación entre el grupo armados y el gobierno a finales de los años 90 del siglo XX; mientras que la segunda aunque no fue producto de la negociación incluía los puntos más relevantes.

Como bien indica Francisco López Bárcenas (2006), la apuesta del gobierno fue, mediante la afirmación de la pluriculturalidad de la nación, invitar a legislar a los Estados de la República a favor de la libre determinación de los Pueblos Indígenas al interior de sus comunidades, para decidir sus formas internas de organización y convivencia social, económica y cultural, la creación de sus sistemas normativos, sus usos y costumbres, su desarrollo y sus formas de gobierno tradicional, sus formas de expresión religiosa y artística y en la facultad de proteger su identidad y patrimonio cultural. Como si se tratara de aislarlos en lugar de integrarlos a la vida nacional (López Bárcenas, 2006: 86). Al mismo tiempo se afirmó la indivisibilidad de la nación, haciendo pasar la exigencia de autonomía con la pretensión de independencia, que reduciría legitimidad a la demanda.

Entre los avances significativos de la Reforma Constitucional de 2001 se encuentra la creación de organismos para el estudio y promoción de las lenguas indígenas, el Instituto

⁶² La iniciativa con la que se reforma el Artículo 2, figura en el “DECRETO por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”. *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto del 2001

Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Así como la promoción de la educación Intercultural, que no se ha podido concretar como proyecto educativo que incluya además de la educación bilingüe el respeto a los saberes comunitarios, sino que ha puesto énfasis a la aplicación de proyectos de desarrollo comunitario.

Respecto a sus órganos de gobierno, se les reconoce la capacidad de elegir a sus autoridades comunales según sus usos y costumbres; aunque estas no tienen autoridad a nivel federal. En este punto es importante citar el caso de Cherán, que en 2014 se constituye como el primer Pueblo Indígena al que se le reconoce constitucionalmente su derecho a promover controversias constitucionales y al reconocimiento federal de sus autoridades, lo que significa el primer reconocimiento efectivo de la autonomía de las autoridades comunales, así como el poder de hacer valer sus exigencias mediante la estructura institucional nacional.

En este mismo orden es importante aclarar que si bien se reconoce el derecho a la consulta libre, previa e informada a fin de que Pueblos Indígenas y gobierno delimiten los proyectos de desarrollo que afectarán a las comunidades, ésta no tiene carácter vinculante sino solo consultivo. Para la impartición de justicia, ya queda claramente establecida la exigencia de que, cuando se trate de un miembro de las comunidades indígenas, se debe contar con intérpretes que hablen la lengua del imputado, así como la obligación de los jueces de considerar su cultura, sus usos, costumbres y tradiciones. También es relevante la exigencia de inclusión plena de las mujeres a las sociedades indígenas en términos de igualdad.

Aunque cabe destacar que “no se trataba de un proceso para reformar una ley que otorgara más derechos individuales a las personas que pertenecen a un pueblo indígena, sino de reconocer nuevos sujetos de derecho con derechos específicos” (López, 2006: 92),

pues solo así se puede pensar en una ciudadanía intercultural ampliada. Pues si bien en las constituciones estatales se reconocen múltiples derechos de autonomía de las comunidades, dicho reconocimiento choca con lo establecido en el artículo 2do de la CPEUM y a la inexistencia de las leyes reglamentarias en el nivel federal.

Y aunque no puede negarse que a partir de dicha reforma se han originado leyes trascendentes en materia de respeto y promoción de las culturas indígenas, el problema de fondo sigue intacto: *la falta de reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos políticos y de derecho*. Es decir, el problema es la negación del “derecho a tener derechos” de los pueblos indígenas. Para Francisco López Bárcenas:

es más, la propia norma jurídico-constitucional restringe los derechos que se le pudieran reconocer a nuestros pueblos de carácter cultural y sólo aquellos que la ley secundaria eventualmente llegara a establecer. Negando derechos políticos, económicos, culturales, colectivos, e incluso el mismo reconocimiento pleno de la diversidad cultural (López, 2006: 71).

Se les reconoce su existencia pero no sus derechos, pero incluso cuando se les reconocen derechos no siempre se pueden ejercer. Siguiendo al politólogo mexicano Fernando Vizcaíno (2006), el reconocimiento a las minorías culturales en nuestro país, si bien ha dado lugar a un amplio debate al interior del país, fue producto de la obligatoriedad legal al cumplimiento de los convenios ratificados con la comunidad internacional.

El reconocimiento de derechos a las comunidades indígenas y su inclusión en el sistema político mexicano, fue respuesta a una condición impuesta por la comunidad internacional, más que a una exigencia de la sociedad mexicana: “al ratificar tratados como el de cooperación entre la comunidad europea y México firmado el 26 de junio de 2000, se incluye una cláusula democrática de respeto a los derechos humanos” (Vizcaíno, 2006: 226 y ss.), que obligaba a México a respetar los derechos humanos individuales y colectivos, y a

atender las demandas fundamentadas por el EZLN, como presupuestos para avanzar en la democratización.

De ahí la inconformidad ante la reforma, propiciando que, nos explica el sociólogo Miguel Ángel Sámano Rentería (2001):

Ante las reformas que propuso el Senado de fines de abril del 2001 se presentaron más de 300 controversias constitucionales que realizaron diferentes organizaciones, pueblos y comunidades indígenas. Sin embargo la reforma se impuso, sin haber resuelto las controversias, con la aprobación de la mayoría de los congresos estatales y se hizo vigente a partir del 15 de agosto del 2001 (Sámano, 2006: 6-7).

Imponiendo nuevamente la visión indigenista asimilacionista, con la cual se ha dirigido el Gobierno hacia los pueblos Indígenas mexicanos, teniendo como ejes el paternalismo y el asistencialismo. Para el historiador de las ideas Luis Villoro, que ha estudiado a fondo las diversas maneras de tratar el “problema indígena” en México, desde los primeros años posteriores a la conquista española hasta nuestros días; a pesar de las reformas, el trato hacia los indígenas sustancialmente sigue siendo el mismo, pues: “en el Congreso de la Unión, fueron excluidos cuando se aprobó una inicua ley que no los reconoció como sujetos plenos de derecho sino sólo como sujetos de interés nacional” (Villoro, 2009: 37). Desestimando todas las controversias constitucionales.

El proceso de institucionalización del indigenismo, con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, que a partir de 2003 cambia su nombre a Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ha tratado el problema de inclusión o ciudadanía de los indígenas en México, como un problema de clase, se ha pretendido asimilarle al criollo o al mestizo, o transformarlo en proletario. Quitarle su ser indígena y transformarlo en ciudadano acorde a los principios del individualismo liberal o proletario en la lucha de clases promovida por Lázaro Cárdenas, y que según Arnaldo

Córdova originará el “Socialismo mexicano”⁶³, desconociendo las necesidades y exigencias propias de su condición. Que como indicábamos en el capítulo precedente confunde la condición indígena y la de campesino. Puede que el indígena comparta un gran cúmulo de marginaciones con el campesino, que incluso sea difícil separar una condición de la otra, pero no todo indígena es campesino ni todo campesino es necesariamente indígena. Lo que denota la limitada comprensión de la amplitud de elementos que integran la condición indígena.

Aunque tradicionalmente se ha determinado a la población indígena a partir de criterios lingüísticos, esto ahora se evidencia como insuficiente; “resultaba restrictivo e inadecuado definir un fenómeno multidimensional como el de la identidad étnica a partir de un “indicador”, aunque fuese tan importante como el de la lengua” (Díaz Polanco, 2009: 8), pues desconoce elementos de adscripción que los mismos sujetos se pueden dar a sí mismos, así como elementos religiosos, culturales, históricos e incluso epistemológicos. De tal manera que limitar el reconocimiento de lo indígena al elemento lingüístico propicia un “genocidio estadístico” (Díaz, 2009: 8).

El elemento lingüístico resulta importante pero impreciso, pues, a raíz de la aculturación y del proceso de imposición lingüística del español, como lengua oficial en la enseñanza ciudadana indígena en México, muchos individuos que se consideran a sí mismos indígenas ya no poseen como lengua materna una lengua indígena. Sin embargo hay otros criterios de identificación tales como el de organización social, comunidad,

⁶³ Es importante recordar, como nos dice Arnaldo Córdova, que el llamado “Socialismo mexicano” tuvo características muy especiales que muy poco tuvieron que ver con el concepto marxista del mismo. Fue concebido como política de masas, cuyo factor por el cual se denominaba a sí mismo social, fue la pretensión de mejorar la situación de las clases trabajadoras, estableciendo un equilibrio más justo entre los factores de la producción, el capital y el trabajo. Siendo el factor de mejoramiento social de los sectores rurales la reforma agraria. Sin embargo, cuidó mucho nunca dar a entender que habría que abolir la propiedad privada y que habría que establecer un régimen sin clases. (Córdova, 1985: 32-33)

historia compartida, herencia cultural: tradiciones orales, ceremonias, modos de vida. Por lo que, siguiendo a Rodolfo Stavenhagen (2003), entenderemos a los pueblos indígenas de la siguiente manera:

En general se acepta la historia como un aspecto fundamental: pueblos indígenas son aquellos que descienden de los pobladores originarios de estas tierras antes de la llegada de los españoles —en Brasil, antes de la llegada de los portugueses—, que mantienen una continuidad histórica y lingüística con esos pueblos prehispánicos, que se distinguen culturalmente del resto de la población por el hecho de mantener ciertas tradiciones y formas ancestrales de organización social, etc. y, lo más importante, que tienen una *conciencia subjetiva* de pertenencia a estos pueblos (Stavenhagen, 2003: 21).

Entre los avances trascendentes a los que han dado lugar las *Reformas Constitucionales de 2001*, es que formalmente el Artículo 2do rompe con el criterio lingüístico imperante hasta entonces. Sumando como criterio para la identificación de la condición indígena, el criterio de “auto-adscripción” enunciado en los siguientes términos: “la conciencia de su identidad deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”⁶⁴. El elemento lingüístico junto al de auto-adscripción, son referentes de identificación de los individuos indígenas, pues en ello se juegan elementos fundamentales de la subjetividad de una persona, que constituyéndose como intersubjetividad, les permite comprenderse como comunidad y/o colectivo socio-político-cultural, antes que como individuos aislados. Por lo que tendría que valorarse las posibilidades de inclusión de la comunidad como referencia fundamental para comprender la idea de Pueblo indígena. Ante lo que subyace como uno de sus los principales problemas el hacer compatibles los derechos de las personas con los exigidos desde los colectivos.

La organización política de los pueblos indígenas mexicanos se encuentra estrechamente ligada elementos constitutivos de su identidad y cultura: “Cultura y derecho

⁶⁴ *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, <hasta la reforma del 14 de junio de 2011> “Artículo 2”, p.2. Citada a partir de ahora como *CPEUM*

se entrelazan para definir la identidad de esos pueblos indios” (Sámano, 2005: 247). El derecho está encargado de proteger los valores institucionalizados de su cultura, pues emana directamente de sus usos y costumbres. De no resarcir estas marginalidades, que desconocen el derecho consuetudinario, se incurre en una violencia sistémica, la exclusión por parte del sistema es total y la violencia que se ejerce sobre él es la mayor, desconociéndoles el “derecho a tener derechos”.

El intento de vincular dos maneras de entender a los sujetos, frente a un orden legal unitario como el aplicado en México, trae a cuenta el problema del pluralismo jurídico que nos presenta el siguiente dilema: ¿en qué momento y bajo qué requisitos y restricciones formales y legales el sujeto indígena puede apelar al derecho nacional extracomunitario o enmarcarse en los lineamientos directrices de su vida comunal? Para el cual podemos prefigurar la siguiente respuesta: Frente al reconocimiento de dos órdenes jurídicos, uno estatal y otro comunal, el individuo de la comunidad podría apelar a cualquiera de los dos siempre y cuando se cumplan requisitos previos, es decir, no puede apelar a uno de ellos negando al otro solamente para evadir responsabilidades o castigos que en otro contexto serían mayores y que dependen de un procedimiento ya en marcha.

Antes de tratar la aplicación de un cúmulo de derechos y sus consecuentes deberes jurídicos, es importante analizar qué se requiere para la práctica efectiva de la autonomía de un sujeto frente a diferentes órdenes jurídicos a los cuales puede apelar. Si bien la lucha de los colectivos indígenas, en su búsqueda de autonomía y reconocimiento de sus instituciones comunales apelan a la categoría de pueblo indígena en oposición a la de Estado, ésta categoría no debe entenderse como el conjunto de todos los habitantes de un Estado, sino desde su sentido sociopolítico y jurídico.

Así, el Estado se explica a través del pensamiento moderno y supone individuos aislados que acuerdan un cúmulo de derechos iguales para todos como miembros de una sociedad homogénea. Ésta asociación presupone un ideal de sociedad sustentada sobre valores civiles adquiridos, en demérito del reconocimiento de la pluralidad de valores y concepciones históricas que explican al sujeto social, por lo que se pretende uni-nacional. Además establece como indispensable un ordenamiento jurídico homogéneo, cuya función es mantener la metaestructura administrativa encargada de regular el poder dentro del territorio del Estado. Sin embargo, en distinción con la unidad administrativa del Estado, hay que entender a la nación como una unidad sociopolítica. En este sentido, Vizcaíno Guerra (2006), puntualiza que nación:

Nos refiere a una comunidad histórica, organizada, asentada en un territorio y cuyos miembros comparten costumbres y poseen sentimientos de pertenencia sustentados en uno o varios de los siguientes elementos: una lengua y un pasado común, una raza, una geografía o una religión. Esta concepción se asemeja a la de cultura o pueblo, en la cual el sustento y la identidad colectiva aparecen como necesidades primordiales del individuo. Coincide con la del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989 (Vizcaíno, 2006: 217).

Es decir, si bien se tiende a equiparar nación a Estado, en este trabajo se asume no la noción administrativa, sino el referente histórico-cultural acorde a la unidad sociopolítica que da sentido a la categoría de “Pueblos Indígenas”, intercambiable por el de nación. Misma que supone instituciones construidas desde una comunidad de vida, a partir de elementos de identificación culturales y no solamente a través de la organización administrativa. La metaestructura administrativa llamada Estado, país o nación puede estar constituida por diversos pueblos o naciones culturales; e incluso un mismo pueblo puede formar parte de diversos Estados.

La categoría “Pueblo” designa una entidad social con características propias y vinculada a un territorio, su utilización en el reclamo de derechos de emancipación social,

se juega en torno a la lucha por un régimen de autonomía. Que casi siempre se ha vinculado con independencia; de ahí que descolonización y proceso independentista se consideren el mismo proceso. Sin embargo, es importante aclarar que autonomía e independencia no significan lo mismo, como aclara Villoro:

La “Autonomía” es un término que proviene de la teoría ética y se aplica al sujeto moral. Pero en el campo de las relaciones públicas, ha adquirido, de hecho, otro sentido. Se refiere a un grupo social o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias normas, en un ámbito limitado de competencia. Así se habla por ejemplo de una “universidad autónoma”, de la autonomía municipal o de la autonomía de determinadas regiones dentro de un Estado. Cuando los pueblos indios plantean su autonomía reivindican ese sentido del término; autonomía no es pues, para ellos, equivalente a soberanía. Lo que demandan es su derecho a convenir con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural (Villoro, 1998: 69).

Se trata de reconocer la capacidad de los pueblos de determinar su identidad cultural y política (así como sus ritos, autoridades comunales, organización política, economía comunal) como naciones sujeto de derechos. La autonomía, como ya quedo dicho, se vincula entonces con la lucha por el “derecho a tener derechos”, al ejercicio y disfrute de los derechos que permitan la permanencia y desarrollo de la vida como forma de vida. Pone más énfasis en el valor y menos en el poder. Por ello, como puntualmente lo define Díaz Polanco:

la autonomía es un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos (Díaz, 1996: 151).

Es decir, no requieren separarse del Estado al cual pertenecen, pues incluso necesitan de él para hacer efectivo el reconocimiento que exigen, el de tener “derecho a tener derechos” vinculados con su situarse en el mundo, en el cosmos y en la historia; y su consecuente proyección hacia el futuro.

El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas es fundamental puesto que significa garantizarles no solo el derecho a existir, sino a autodeterminarse, es decir implica que los pueblos indígenas adquieran el poder y los medios para ocuparse de *ellos mismos*. Lo que a su vez requiere de un nuevo pacto social y político, donde se les reconozca como parte de la comunidad política nacional, en condiciones de igualdad y democracia.

Para Díaz Polanco el régimen de autonomía debe establecer: 1) los derechos de los grupos, 2) el ámbito territorial de cada comunidad autónoma, 3) el carácter de autogobierno y, en especial, de los órganos político-administrativos con que funcionará como ente de derecho público, 4) sus esferas jurisdiccionales, 5) las competencias que le corresponden en relación con otros ámbitos o niveles de gobierno, 6) las demás instancias regionales, estatales y nacionales en que los pueblos tendrán representación y participación (Díaz, 2009: 30).

El derecho de autonomía, como hemos apuntado en las líneas precedentes es el centro de todos los derechos colectivos exigidos por los pueblos indígenas, del cual se desprende un cúmulo de derechos que les permitirán autoderminarse, y formar plenamente parte de la sociedad mexicana. Por ello es relevante tener conciencia clara de tres presupuestos: 1) la globalización no provoca homogeneización cultural, 2) la identidad no es un hecho pasajero sino una condición inherente a las sociedades humanas, 3) las posturas universalistas como el liberalismo, o relativistas como el etnicismo, no resuelven el problema de la pluralidad cultural (Díaz, 2009: 30). Del último punto es necesario aclarar que la principal limitante es considerar a los pueblos indígenas como minorías a las que se les deben aplicar políticas a fin de integrarlos a la mayoría nacional. El segundo punto, es un presupuesto fundamental que nos obliga a respetar la historia cultural de los grupos

culturales como criterio fundamental que explica el ser en el mundo de un sujeto, y además que delimita sus proyecto hacia el futuro.

Por otro lado, el primer punto, referente a la globalización merece un comentario más amplio, puesto que nos obliga a reconocer la diversidad de facto existente en todo el mundo y la necesidad de construir relaciones interculturales de respeto mutuo a las diferencias culturales de los pueblos indígenas, como parte de la idea que niega la relación real entre pueblos en todos los órdenes de la vida común de la humanidad. Para Díaz Polanco (2009: 49-61), existen mitos que impiden que la autonomía de los Pueblos Indígenas se realice, a saber:

1.- El miedo a la “balcanización”. Que supone que la autonomía es separatismo y provoca la disolución social. Sin embargo, la autonomía no es equivalente a autonomía ni a separatismo, por lo que no requiere la separación del Estado-nación, ni la creación de una entidad política aparte, que supondría la disolución político-territorial.

2.- Pasado y presente. La autonomía busca “restaurar” el pasado de los pueblos indígenas. El pasado es una referencia estratégica para la construcción del presente, que implica la selección de momentos cruciales e inspiradores para los desafíos y propósitos actuales, pero no un ancla que se ajusta a situaciones o posiciones pretéritas. La autonomía es el reconocimiento de lo que ya existe, de lo que actualmente se es.

3.- Conservación o innovación. Que supondría que con la autonomía se trata de conservar el sistema sociocultural indio, no de innovar o transformar el mundo indígena. Pues cualquier cambio implicaría la violación de los derechos de los pueblos. Sin embargo, en tanto que el ejercicio de la autonomía requiere del goce y disfrute de derechos colectivos e individuales, los indígenas se han dado cuenta de que se deben armonizar derechos colectivos con derechos individuales, en la medida en que los unos son condición de plena

realización de los otros. Es decir, los pueblos indígenas deben cambiar e innovar a fin de lograr dicho objetivo.

4.- Comunidad y poder. Que afirmaría que “el ámbito único y la escala exclusiva en que podrá ejercerse la autonomía es la comunidad. Cualquier escala supracomunal de la autonomía es inaceptable y contraria la esencia misma de la autonomía indígena”. Lo cual debe dar paso al debate respecto a la centralización del poder. Pues los pueblos indígenas no quieren estar solos limitando el disfrute de sus derechos a sus comunidades. Se tiene que desmentir la afirmación que supone que se puede cambiar el mundo sin tomar el poder, puesto que por lo que las autonomías luchan es por formas alternativas de poder popular, en la construcción de contrapoder o anti-poder, que desafíe la hegemonía del poder vigente.

Por lo que la apuesta es a favor de la reproducción de una idea de poder contra-hegemónico, producto del poder popular, sin pretensiones de ser opresivo. Para sintetizar, la exigencia es entonces, el reconocimiento de su condición de sujetos políticos colectivos con derechos de autodeterminación bajo el régimen de autonomía dentro del Estado o sociedad a la que pertenecen, e incluso en el orden internacional. Ya que los mismos pueblos indígenas quieren ser miembros plenos de la sociedad y saben que requieren ajustarse al cambio del mundo para lograrlo; siendo los derechos humanos una herramienta para cambiar las relaciones opresivas de poder, y promover la interculturalidad.

Aunque se pensaba que a mediano plazo la globalización representaría la anulación y extinción de los movimientos identitarios a favor de patrones socioculturales perfilados como universales, el hecho es que a la par de la universalización del sujeto individual, los movimientos de afirmación comunitaria y cultural experimentan un nuevo auge. La explosión de los localismo abre nuevos horizontes de pensamiento sobre los procesos globalizantes, al poner en cuestionamiento la visión tradicional que pensaba la

globalización como la explosión mundialista desde presupuestos impuestos desde arriba, tales como las leyes del mercado global. Se ha dado una aparente paradoja, donde se tendrá que explicar “por qué la globalización está impulsando las identidades particulares y por qué está fracasando el universalismo en tanto homogeneidad étnica” (Díaz, 2009: 8).

Para Fernando Vizcaíno (2006), el proceso de globalización y el reconocimiento de la multiplicidad cultural constitutiva de una sociedad no deben entenderse por separado. Por el contrario, el proceso de globalización ha jugado un papel fundamental en el fortalecimiento y reconocimiento de las exigencias provenientes de las “minorías”, en la construcción de lo que él llama el Estado multinacional. Para entender la relación que nos presenta el autor, recurramos a la siguiente cita donde lo explica:

¿Cuál es el límite de las relaciones de la comunidad internacional con las minorías nacionales? La pregunta es relevante por dos motivos: primero porque esas relaciones frecuentemente se llevan a cabo sin la mediación del Estado, lo cual implica socavar sus capacidades soberanas; segundo, porque esa relación fortalece las capacidades de autonomía de las minorías nacionales y, por tanto, acentúa el problema anterior, es decir, acelera las tensiones entre las minorías nacionales y el gobierno central (Vizcaíno, 2006: 222).

En torno a la cuál es pertinente precisar que es necesario romper con la visión liberal que ve a los pueblos indígenas como minorías; ya que no se trata de minorías, sino de Pueblos. La distinción es fundamental, porque la minoría reclama derechos individuales y discriminaciones positivas para salir de una condición de marginalidad, mientras que el pueblo si bien puede requerir dichas discriminaciones, tiene como centro de su exigencia el hacer uso autónomo de sus derechos. En el estado multinacional liberal la mayoría cultural lucha por la hegemonía del poder, por ello, la apuesta es por un Estado plurinacional que supone la autonomía, el reconocimiento transversal de los pueblos y el diálogo intercultural. Y que, como apunta Boaventura de Sousa Santos, en el lenguaje de los derechos humanos:

La plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en las que los individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. [...] El reconocimiento de la plurinacionalidad lleva aparejadas las nociones de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia (de Sousa, 2010: 97).

El proyecto propuesto por el autor tiene como objetivo “expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, mediante una institucionalidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades)” (de Sousa, 2010: 85).

Y si bien reconocer la autonomía a los pueblos, en sus normas de convivencia y afirmación comunitaria, puede acentuar las diferencias, al parecer, desvaneciendo los puntos de concordancia común, hay que incluir una serie de requisitos al respecto. Primero, la autonomía de una cultura-nación dentro de un Estado plurinacional debe darse en torno al reconocimiento explícito de las diferencias. Pero, también debe incluir, como condición ineludible, el compromiso de respetar derechos comunes para todo pueblo, defendidos como “coto vedado” de derechos de obligación *erga omnes*. Siempre y cuando sean producto de un acuerdo entre las distintas naciones y no una imposición cultural.

Esta función de “coto vedado” pretende ser cumplida, en el orden internacional, por los Derechos Humanos, que constituyen derechos morales del orden más alto, defendidos como condiciones de posibilidad mínimas para el desarrollo de los ideales de vida digna de los sujetos en las sociedades, así como condiciones para la justicia.

Para ser realmente efectivo un derecho humano requiere un marco jurídico y un Estado de Derecho que los garantice a nivel local, así como sus correspondientes mecanismos de aplicación. Es decir, los acuerdos a nivel internacional requieren un marco

de reconocimiento (protocolos, instrumentos, organismos, mecanismos) estatal que los ponga en marcha para ser realmente efectivos. El papel del Estado está en función de los requerimientos materiales para poner en práctica la defensa y garantía de los derechos reconocidos a los sujetos. Puede ser que los requerimientos, en materia de derecho y construcción de un nuevo modelo de ciudadanía que respete la plurinacionalidad, en algunos casos se favorezca la pérdida de capacidades del Estado, aunque también puede ser que algunas de sus instituciones se fortalezcan al llevar a cabo acciones positivas para eliminar desigualdades en sectores como salud, educación, trabajo, tribunales de justicia.

Garantizar derechos especiales y diferenciados en torno a fronteras culturales, rompe con la intención de especificar un ideal de identidad nacional, que da sentido a los derechos que promueven el individualismo liberal de ciudadano en México. Rompe con el monopolio del poder y el dominio producido por las mayorías culturales, supone también la descentralización del poder. Esto sitúa en el plano internacional a los pueblos excluidos, victimizados y sometidos a la marginalidad. Sus exigencias de justicia y de reconocimiento ya no se limitan únicamente al nivel estatal, sus reclamos ahora forman parte de los problemas mundiales. En esta lógica cobran mayor sentido las reformas constitucionales en materia de derechos humanos del 10 de junio de 2011, que, para juristas como Miguel Carbonell (2013), originan un nuevo paradigma en derecho, al modificar la manera cómo se deben reconocer, aplicar y promover los derechos humanos en México, cuyo centro se encuentra en el Artículo 1ro constitucional, que declara:

Art. 1o.- En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

De entrada se elimina la anacrónica concepción que sobre los derechos se tenía, nombrándolos garantías individuales. La garantía es el disfrute de un derecho que puede ser o individual o social. Propiamente constituye el instrumento que protege a un derecho reconocido a un sujeto, así como la reparación a violaciones de los mismos. La distinción entre “derechos humanos” y “garantías”, facilita el reconocimiento de los primeros para su protección mediante las segundas. Asimismo la nueva redacción constitucional amplía el núcleo de derechos exigibles al Estado mexicano. Aunque hay que recordar que el concepto de los derechos humanos refiere a aquellos que se pretenden universalmente válidos para todo humano. Cuyo contenido se enuncia en numerosos documentos internacionales tales como: Tratados, Cartas, Pactos y Protocolos; que exigen ser firmados por un gobierno para crear obligaciones jurídicas. Si bien, al referir a “derechos fundamentales” se apelaba propiamente a los derechos positivos contenidos en la Constitución, ahora, a raíz de la reforma, como apunta Miguel Carbonell “podríamos decir que todos los derechos fundamentales son derechos humanos constitucionalizados” (Carbonell, 2004: 9).

Otra implicación de la reforma al Artículo 1ro de nuestro texto constitucional, supondría poner en entre dicho la “soberanía constitucional”, a la cual siempre se apela para evitar o desconocer las implicaciones jurídicas de defensa y promoción de derechos emanadas de tratados internacionales asumidos por nuestro país. Pues si bien la Constitución Mexicana sigue siendo el centro de la organización política de México, a la vez que contiene los principales derechos fundamentales reconocidos a los mexicanos, ahora, todos los órganos de gobiernos están obligados a hacer coincidir nuestro sistema de derecho, con las obligaciones de derechos humanos que le imponen los tratados internacionales de los cuales nuestro país sea parte. Como lo indica el Artículo 133 referente a la celebración de tratados, que a la letra manifiesta:

Artículo 133: Esta Constitución, las leyes del Congreso de la Unión que emanen de ella y todos los Tratados que estén de acuerdo con la misma, celebrados y que se celebren por el Presidente de la República, con aprobación del Senado, serán la Ley Suprema de toda la Unión. Los jueces de cada Estado se arreglarán a dicha Constitución, leyes y tratados, a pesar de las disposiciones en contrario que pueda haber en las Constituciones o leyes de los Estados⁶⁵.

Debe existir un correlato⁶⁶ entre los tratados internacionales suscritos por el gobierno, y la Constitución Mexicana. Así como correspondencia e interdependencia entre las obligaciones emanadas de los tratados, la Constitución y las leyes en todos los órdenes jurídicos. Ya que, como nos recuerda Corcuera Cabezut (2002), “una vez promulgados, [los tratados,] tienen una vigencia inmediata y directa en ámbito local; por tanto no requieren una legislación instrumental para incorporarlos al sistema legal nacional” (Corcuera, 2002: 166). Lo que también obliga a derogar o volver inaplicable toda norma jurídica que se le oponga. Teniendo como norma de aplicación el principio *pro persona* (conocido como principio *pro homine*, con perspectiva de género) que otorga la protección más amplia a las personas. Dicho principio, requiere de un criterio hermenéutico que tiene como horizonte acudir a la norma más amplia, o a la interpretación más extensiva, cuando se trata de reconocer derechos, e inversamente, a la norma o a la interpretación más restringida cuando se trata de establecer restricciones permanentes al ejercicio de los derechos o su suspensión extraordinaria.

La reforma de 2011, en virtud de que reconoce los derechos humanos contenidos en los tratados internacionales firmados por el gobierno, constituye un instrumento de lucha jurídica para conseguir que el gobierno haga efectivos un cúmulo de derechos mínimos para la paz, la dignidad, la justicia y la autonomía de los pueblos indígenas.

⁶⁵ CPEUM, “Artículo 133”, p.102

⁶⁶ Enunciado en términos jurídicos como “Control de Convencionalidad” e “Interpretación de conformidad”, que obligan a los jueces a conocer los tratados internacionales y ajustar su interpretación de la norma de manera que se garantice el mayor beneficio a la persona.

Si bien, en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas el referente ineludible es el ya citado Convenio 169 de la OIT de 1989, el avance más importante a nivel internacional es la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* aprobada en 2007, pues se resuelve después de 20 años de discusión y pone en la escena internacional nuevamente problemas no resueltos en materia indígena. Por ejemplo, reconoce a los pueblos indígenas derechos a la promoción de su cultura, leyes y costumbres, junto a la protección de sus espacios sagrados, junto a derechos de territorialidad y uso y disfrute de recursos naturales. Que de ser aplicados dentro del Estado posibilitaría autonomía regional de los pueblos, que no figuraba de manera plena en el *Convenio 169*. Pues dicho convenio establece una restricción respecto a los Pueblos Indígenas, indicando que a éstos colectivos no se les aplica el sentido del término en el derecho internacional.

No obstante, en la mencionada Declaración de la ONU de 2007, se elimina esta reserva y se reconocen los derechos de libre determinación y a la autonomía de los indígenas en tanto pueblos (Díaz Polanco, 2009: 14). El respeto de los derechos de los pueblos dista mucho de ser efectivo en México, aunque la ratificación de tratados internacionales sobre Pueblos Indígenas, a raíz de la recién inaugurada lógica constitucional, exige reformas sustanciales, estas no se han dado.

La estructura social de marginación de las condiciones de vida de los pueblos indígenas siguen siendo amplia, el aumento de la pobreza extrema vuelven más vulnerables a las comunidades, las orillan cada vez más a una Vida (al) borde (de perderse). Al nivel del sistema de derecho tampoco se han dado los cambios y reestructuraciones mínimas para otorgar condiciones de posibilidad para el desarrollo de la vida con forma. Se carece incluso de protocolos y mecanismos para exigir la reparación de injusticias y restitución de

daños por derechos violentados. Así como para hacer efectivas las garantías supuestamente ya reconocidas por el Estado, tanto en programas sociales, como en materia de derecho indígena.

Las exigencias, en torno a las cuales se cohesionan los movimientos indígenas hoy en día en México, se puede ver, en los lemas del Congreso Nacional Indígena (CNI) (Sámamo, 2006: 8-15). En el primero de ellos, realizado en 1996, la exigencia es “nunca más un México sin nosotros”, se interpela, desde su especificidad, por el reconocimiento jurídico pleno así como por la pertenencia nacional en el sentido histórico. En el segundo CNI, realizado en 1998, la exigencia es “Por la reconstitución Integral de Nuestros Pueblos”, demandando el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés y su manifestación en reformas Constitucionales, articuladas en torno al Derecho de Identidad. En ésta misma línea, en 2001, el tercer CNI, toma por lema de lucha “Por el reconocimiento Constitucional de Nuestros Derechos Colectivos”, es decir, el centro de la exigencia es la plenitud del “derecho a tener derechos”. En 2006 en el cuarto CNI, la estrategia varía, y el movimiento indígena se articula en torno a exigencias anticapitalistas contra la marginación y exclusión social. En respuesta a la desatención que el gobierno mexicano ha tenido sobre los reclamos indígenas, y la insuficiencia de las reformas a la Constitución en 2001 los lemas son: “Por la reconstitución Integral de Nuestros Pueblos”; y, “Por la autonomía en los hechos y la resistencia indígena”. Apelando a la puesta en práctica, mediante la autonomía fáctica, de los derechos formalmente negados. La lucha es contra el neoliberalismo, a favor de la autonomía y la solidaridad, exigiendo también la reforma constitucional.

Ante este nuevo panorama que ampliaría el cúmulo de derechos fundamentales exigibles en México, es importante traer a cuenta nuevamente el concepto de “*coto vedado*” antes referido. Para Ernesto Garzón Valdés (1989):

Los derechos incluidos en el coto vedado son aquellos vinculados con la satisfacción de los bienes básicos, es decir, son condición necesaria para la consecución de cualquier plan de vida. Estos bienes básicos pueden ser llamados también necesidades básicas, en su doble versión de naturales y derivadas (Garzón, 1989: 209).

Cúmulo de derechos que escapan a negociaciones de cualquier tipo, protegido incluso de la voluntad de la mayoría, pues se suponen como condiciones de posibilidad mínimas para el desarrollo del ciudadano, de la persona, para la democracia, así como para cualquier plan de vida. En México la existencia de un cúmulo de derechos invulnerables existía de manera implícita, pero es a raíz de las reformas constitucionales de junio de 2011, que se incluye un listado de derecho que, a propósito de los estados de emergencia o de excepción, el Estado no podrá bajo ninguna circunstancia, restringir o negar a los mexicanos. Redactado en los siguientes términos:

Artículo. 29.- [...] En los decretos que se expidan, *no podrá restringirse ni suspenderse el ejercicio de los derechos a la no discriminación, al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos de la niñez; los derechos políticos; las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna; el principio de legalidad y retroactividad; la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; ni las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos.*

La restricción o suspensión del ejercicio de los derechos y garantías debe estar fundada y motivada en los términos establecidos por esta Constitución y ser proporcional al peligro a que se hace frente, observando en todo momento los principios de legalidad, racionalidad, proclamación, publicidad y no discriminación⁶⁷.

Lo que representaría el contenido de derechos irrenunciables e inquebrantables que el Estado mexicano debe defender a sus ciudadanos y a todas las personas que se encuentran

⁶⁷ CPEUM, “Artículo 29”, p.26, los subrayados en cursivas son propios

en su territorio en todo momento o circunstancia, constituyendo un “coto vedado”. Sin embargo, como puede observarse, dichos derechos ahora sólo refieren a derechos individuales, que si bien reconocen derechos a la no discriminación y a la vida, dejan de lado otros tantos derechos referentes a los pueblos indígenas, fundamentales en tanto condiciones de posibilidad de la vida, tales como:

- derecho al disfrute, como individuos y como pueblos, de todos los derechos humanos
- derecho a la libre determinación, que les permita delimitar libremente su condición política, así como los lineamientos de su desarrollo económico, social y cultural
- derecho de autonomía o autogobierno, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas
- derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, económicas, sociales y culturales, al tiempo del derecho a participar de las instituciones del Estado
- derecho de identidad cultural, a pertenecer a una comunidad o nación indígena de conformidad con las tradiciones y costumbres delimitadas por el colectivo cultural en cuestión
- derecho a no ser desplazados por la fuerza de sus tierras y territorios, así como al disfrute de los recursos naturales contenidos en dichos espacios, y al derecho a ser consultados sobre la utilización de dichos recursos
- derecho a la promoción de sus idiomas, vinculados a la educación multilingüe
- los pueblos indígenas desposeídos de sus medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a una reparación justa y equitativa, mediante derechos en positivo
- derecho a mantener y fortalecer sus vínculos con lo sagrado, ya sea que refieran a rituales religiosos o a su vínculo espiritual con las tierras, territorios y recursos naturales que tradicionalmente han poseído y ocupado.

Contenidos todos ellos en la ya mencionada *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* aprobada el 10 de diciembre de 2007, con el

voto a favor del Estado mexicano. Así como en los antes referidos Acuerdos de San Andrés que contienen las demandas del movimiento indígena al Estado mexicano, traducidas a derechos que materializarían la ciudadanía intercultural. Es decir, si de verdad es pretensión del Estado mexicano incluir derechos humanos urgentes, que protejan a todos los sujetos y personas en condiciones de exclusión y marginalidad social, se debe ajustar la Constitución Mexicana con base en el reconocimiento de los derechos tanto para individuos como para pueblos, incluyéndolos en la esfera de derechos contenidos en el coto vedado. Aunque esto implique la reconstitución del sistema jurídico mexicano, comenzando por la misma Constitución política.

El referente último para modificar un derecho delatado como injusto, deben ser los sujetos que desde su especificidad reclaman la injusticia y no desde la visión oficial que se considera más civilizada y pretende imponerse a los pueblos indígenas de México. A raíz del levantamiento zapatista, han surgido un sin número de análisis y propuestas para reformar el llamado derecho indígena mexicano, por un marco jurídico verdaderamente representativo de las exigencias indígenas, respetuoso de los derechos humanos, de las costumbres y autonomías de los pueblos. Teniendo como punto de coincidencia, delatar como insuficientes las referidas reformas a la Constitución de 2001. Por otro lado, si bien es cierto que las recientes reformas constitucionales en materia de derechos humanos, de junio de 2011, abren nuevos caminos de defensa de los sectores marginados y excluidos de nuestra sociedad, elevando a rango constitucional los tratados Internacionales de Derechos Humanos, ratificados por el gobierno federal; también es cierto, que estos mismos caminos permanecen clausurados si siguen sin crearse los mecanismos y garantías que hagan efectiva la defensa, promoción y desarrollo de dichos derechos.

Un Estado plurinacional que apueste por la ciudadanía intercultural necesita reconocer el pluralismo jurídico para materializar la autonomía indígena. Se trata de reconocer a los sujetos indígenas en su plenitud, reivindicar su derecho a auto-determinarse, haciendo uso de sus recursos naturales, la transmisión de su lengua y costumbres, en tanto sujetos productores de realidad histórica con un proyecto hacia el futuro; y por supuesto, validar sus principios de impartición de justicia así como a sus autoridades comunales, frente a las proyectadas por el Estado. Autonomía no significa independencia. Implica reconocer la multiplicidad de los distintos ideales de humanidad y dignidad que emanan de la visión colectiva de un grupo socio-político y cultural, que exige su igual reconocimiento frente a otras diferentes visiones del mundo. La estructura del Estado es funcional en la medida que ayuda a la administración de la justicia y las relaciones sociales en un nivel macro, permitiendo el desarrollo de los ideales de vida digna y valiosa en lo específico.

La exigencia del reconocimiento de lo plurinacional del Estado mexicano, más que un hecho de vanguardia, debe entenderse como una exigencia de justicia histórica hacia los pueblos indígenas que buscan mantener su unidad cultural, política, histórica y comunal, a fin de crear relaciones interculturales sustentadas en el reconocimiento, respeto y promoción de la diversidad.

Su lucha por la autonomía, está en virtud de acceder a potestades públicas que le permitan participar y decidir en el proyecto común. Teniendo el poder, así como con la libertad, de hacer escuchar y ver resueltas sus exigencias de derechos vinculadas a la garantía de condiciones mínimas para perseguir sus ideales de vida digna, esto es el fundamento mismo de los Derechos Humanos. Si el Estado mexicano tiene real voluntad política de incluirlos en una búsqueda de principios normativos que propicien la paz, la justicia y el desarrollo social, no puede hacer menos que romper con la colonial y violenta

estructura uni-nacional que lo ha definido, para incluir la pluralidad de culturas y órdenes político-jurídicos que de facto constituyen el territorio mexicano desde que éste existe.

Para concluir no queda más que citar las brillantes palabras de Luis Villoro:

Mientras seamos nosotros los que decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros lo hemos juzgado siempre, sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El problema indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios (Villoro, 2002: 66).

Reflexiones Finales

A partir de reconstruir aspectos del desarrollo histórico de la noción de ciudadanía contemporánea, establecíamos dos ejes de análisis: a) la pretensión de igualdad de la Ciudadanía; y, b) la importancia del derecho en relación al empoderamiento político que el disfrute de un derecho produce. De igual manera, para dicho análisis delimitábamos que la noción de ciudadanía se configura principalmente a través de tres ejes que nos permitirán analizar los límites, y por tanto las condiciones que exceden dicha noción ciudadana, a saber: “participación política”, “pertenencia a una comunidad política” reconocida mediante el “status legal”. También se estableció que hay una relación particular de auto-implicación entre el reconocimiento de “pertenencia a una comunidad política” y el “status jurídico”, puesto que dicho reconocimiento determina que derechos (poderes y prerrogativas; así como deberes) se le reconocen a un sujeto político mediante la condición ciudadana. En este sentido es imprescindible referir al status jurídico, que determina el tipo y nivel de reconocimiento de derechos del sujeto político, que posibilita su participación política.

No todo sujeto político es un ciudadano o sujeto de la política -en tanto práctica institucionalizada-, en muchas de sus prácticas políticas reales, el sujeto político aparece en la exterioridad de lo legal, en la medida en que con una praxis que interpela a las instituciones y al marco jurídico a cambiar. El objetivo de este trabajo fue enfatizar la importancia del derecho para que un sujeto político pueda constituirse como ciudadano. Aunado a lo anterior, se pretende contribuir a la reflexión que permita fundamentar y determinar las condiciones de posibilidad formales, entendidas como derechos, que

permitirán al ciudadano desarrollar su vida con forma; tomando como sujeto de análisis principal a los Pueblos indígenas. Ciudadanía y derechos humanos coinciden en tanto su objetivo es el posibilitar la vida digna de las personas, en condiciones de igualdad.

El problema de la diversidad cultural no puede ser reducido a la diferenciación entre culturas al modo del multiculturalismo liberal. El multiculturalismo como respuesta normativa mínima, en América latina, solo es respuesta retórica ante las demandas indígenas. Aunque, como tuvo a bien apuntar Charles Taylor (2009), el problema central es la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, dicho reconocimiento debe ser de dos modos que se autoimplican y condicionan entre sí; por un lado, se trata del reconocimiento de la dignidad de los pueblos "bajo sus propios términos" (Bello, 2004: 195), por el otro, se trata del reconocimiento de derechos, al grado del "derecho a tener derechos"; que hacen las veces de condiciones de posibilidad de realización de la dignidad y formas de vida de los pueblos.

El problema de la ciudadanía es por tanto el del reconocimiento de derechos con pretensiones de igualdad, que contribuyan a reducir las relaciones de desigualdad sociales. La relación entre ciudadanía y derechos humanos tiene por finalidad romper con la concepción excluyente de la ciudadanía, al exigir que los derechos que caracterizan a dicha condición lo sean para todos los seres humanos.

Los derechos humanos de los pueblos indígenas tienen por objetivo hacer justicia histórica a dichos colectivos, reconociéndoles el acceso y disfrute a poderes, libertades y prerrogativas, tales como: territorio, la elección de sus autoridades, el uso de sus saberes tradicionales y de su lengua propia, educación intercultural, participar en la delimitación del uso de sus bienes y recursos naturales, delimitación de sus programas de desarrollo; entre otros derechos, que contribuyan a la consecución y desarrollo de su vida digna o vida con

forma. Exigencias que se pueden concentrar en torno al derecho a la autonomía y a la autodeterminación.

Como bien indica el EZLN en su Tercera Declaración de Guerra de la Selva Lacandona, dada a conocer públicamente el 2 de enero de 1995:

La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. la única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias de su organización social, cultural y política. las autonomías no son separación, son integración de las minorías mas humilladas y olvidadas de México contemporáneo...

El reconocimiento de un derecho empodera al ciudadano, en la medida en que el disfrute de un derecho contribuye a modificar las relaciones de desigualdad, producto de la carencia del disfrute de dicho derecho. Por lo que el status jurídico se vuelve fundamental en dos sentidos: 1.- El que determina los poderes, libertades y prerrogativas institucionales y legales del sujeto político en una sociedad determinada (dígase Estado mexicano); y, 2.- El que dicho status deja ver en todo su esplendor, el potencial de empoderamiento al que el disfrute de un derecho da lugar. Lo cual tiene por finalidad que el sujeto pueda determinar, mantener y desarrollar su vida valiosa, en tanto vida con forma; que también puede entenderse como vida digna. Es decir, que se pueda gozar efectivamente de la libertad, los derechos y prerrogativas ejerciendo la propia autonomía. De ahí la importancia del “derecho a tener derechos”, en tanto potencia que permite exigir derechos y cambio en las relaciones de poder, a favor de la promoción de la dignidad.

Nos referimos en este trabajo a la forma de vida, en tanto que su ejercicio como experiencia no depende de fenómenos de sentido y de vida valiosa aislados en el ejercicio de la vida, sino que, por el contrario, su sentido o forma, se juega en un cúmulo de valoraciones que el sujeto determina intersubjetivamente en comunidad. Por tanto, debe entenderse la forma de vida a partir de las condiciones formales y generales de una cultura

que le da sentido dentro de una comunidad. Si bien, hay una pretensión que tiene por referente la vida valiosa como vida digna, el contenido de la misma solo puede materializarse y determinarse a partir de una comunidad de vida. La vida con forma remite a lo formal de la experiencia en comunidad, determinada histórico-político-culturalmente. De tal manera que nuestro análisis, vinculado a los derechos que permiten lograr la vida valiosa o con forma, es formal en la medida en que remite a los derechos como condiciones formales que se constituyen como condiciones de posibilidad para la vida valiosa.

El disfrute del derecho exigido, no da por sí mismo lugar a la vida valiosa, pero es una condición de posibilidad de la misma; por lo que carecer de dicho derecho imposibilita la vida valiosa o con forma, orillando a lo que en este trabajo hemos llamado “vida (al) borde (de perderse)”. No se asesina directamente al sujeto que no disfruta del derecho exigido desde su praxis política, pero se le limita acceder a las condiciones de posibilidad para el desarrollo de su vida valiosa, manteniéndolo en la sobre-vida, o en una vida al borde de perderse.

De ahí la importancia de la noción de derecho en la actualidad, y su fuerza en relación con la ciudadanía, para evidenciar cómo puede ser una herramienta de regulación social, dominio, imposición de patrones de vida, e imposibilidad de realización de aquellas vidas que no se ajustan a las formas delimitadas por el sistema de derecho operante en nuestro país. Es decir, el derecho como mecanismo biopolítico, que ha impuesto patrones de colonialidad a los Pueblos Indígenas en México a través de las políticas Indigenistas.

La promesa de la ciudadanía contemporánea de corte liberal, ha sido la de garantizar un cúmulo de derechos iguales, a iguales sujetos en cuanto ciudadanos, a fin de que, en lo privado, puedan desarrollar sus ideales de vida valiosa; que a su vez se entiende como autonomía y autorrealización. El fundamento histórico político de dicha promesa, fue la

imposición de límites al poder arbitrario de los gobernantes, mediante la exigencia de reconocimiento de derechos y libertades a todas las personas. De tal modo que la lógica en la cual el ciudadano tenía primordialmente deberes ante el gobernante, dio paso a una política y a un Estado, cuya finalidad era la de garantizar y hacer efectivos derechos. Es decir, la dialéctica entre regulación/emancipación, si bien ahora privilegia la regulación, debería orientarse a la emancipación, haciendo valer los derechos de los ciudadanos; de ahí su imbricada relación con el desarrollo de los derechos humanos, sin los cuales no podría lograrse ni la autonomía ni la vida digna.

Sin embargo, como vimos en las líneas precedentes, el acceso al disfrute al derecho ha originado “la paradoja ciudadana”, a saber: la ciudadanía es exigida mediante un acto de constitución del sujeto político que escapa a la legalidad, cuando su condición de disfrute de derechos no es efectiva. Para recuperar la función emancipatoria del derecho, es necesario no solo hacer valer el derecho a favor de los ciudadanos, sino incluir el “derecho a tener derechos” de todos aquellos que no pueden gozar de ellos, incluir a los excluidos, reconocer y asumir la diferencia; mediante derechos humanos interculturales, que pueden ser el motor mismo de la ampliación de la condición ciudadana. Si bien históricamente la noción de ciudadanía ha sido excluyente, en este trabajo la recuperemos dado que en ella queda claro que es el Estado y sus instituciones quienes tienen los deberes y responsabilidades de reconocer y garantizar los derechos humanos.

Como indica Peces Barba (1989), comprender el fundamento de los derechos humanos en tanto problema moral y de derecho nos ayuda a evitar su manipulación (Peces, 1989); por lo que es necesario hacer una última aclaración referente a su fundamento y uso.

La función que los derechos cumplen en la sociedad, depende mucho de los elementos históricos de su evolución en determinada sociedad, y del uso ideológico que se

haga de los mismos. Ya que su uso, si bien puede reivindicar, desde un sentido ético, la justicia y la dignidad humana, su uso discursivo también ha servido para promover la instrumentalización de políticas partidistas, reforzar las interpretaciones legalistas que los equiparan con derechos fundamentales locales, e incluso como legitimación al uso del poder que muchas veces resulta opresivo. Por nombrar un par de ejemplos paradigmáticos del uso hegemónico del poder, mediante el uso del concepto de derechos humanos podemos mencionar la figura del fuero en España, las constantes referencias del coronel Videla⁶⁸ para justificar su gobierno dictatorial en Argentina, y la constante equiparación con derechos fundamentales y respeto por la legalidad con la cual se pretende deslegitimar y criminalizar todo movimiento social con orientación política en México, argumentando vulneración de derechos humanos entre particulares. “Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida” (Sousa Santos, 2010: 24). En cuyo caso se puede ver que la finalidad del instrumentalización de los derechos humanos, dista mucho de cumplir exigencias de justicia y emancipación, en su vertiente de posibilidad de vida digna.

⁶⁸ Para Oscar Correas el discurso de los derechos humanos es utilizado tanto para promover ideales de justicia, como para imponer la violencia. Para ejemplificar como se usan los derechos humanos para imponer un orden hegemónico de la violencia apelando a la defensa de la legalidad, el autor cita el discurso de Jorge Videla, reproducido en el periódico mexicano Excelsior, el 12 de septiembre de 1976, en la página 28 A, que reproducimos aquí: “Para nosotros, el respeto de los derechos humanos no nace sólo de la ley ni de las declaraciones internacionales, sino que es la resultante de nuestra cristiana vocación acerca de la preeminente dignidad del hombre como valor fundamental. Es justamente para asegurar la debida protección de los derechos naturales del hombre, que asumimos el pleno ejercicio de la autoridad; no para conculcar la libertad, sino para afirmarla; no para torcer la justicia, sino para imponerla” (Correas, 2003a: 11-12). Baste decir que al “asumir el pleno ejercicio de la autoridad” se impuso mediante el asesinato de cuando menos 30 mil ciudadanos argentinos, en una de las más crueles dictaduras latinoamericanas. Lo cual es una muestra brutal del uso hegemónico que se puede hacer del discurso más ético y emancipador que tenemos en el mundo contemporáneo, los derechos humanos. Lo cual nos obliga a re-significar el concepto y revisar sus usos y abusos.

Al inicio de éste trabajo identificábamos a los derechos humanos y a la ciudadanía como producto de la historiografía que entiende a los derechos como límites al poder arbitrario, nutrido por el derecho a la rebeldía. Que traducido al lenguaje moderno significaría la capacidad de modificar el poder y la enunciación jurídica a partir de la cual se defiende un derecho considerado valor objetivo que materializa libertades, derechos, poderes y prerrogativas para el logro de la vida digna. Lo que recupera el sentido ético-moral con el cual se fundamenta el derecho, es decir, la permanente dialéctica que se debe establecer entre derecho y la justicia; cuya diferenciación entre derecho y moral, se traduciría puntualmente en la necesidad de ajuste entre lo legal y lo bueno (socialmente valiosos).

La fundamentación de los derechos humanos tiene que cubrir diferentes ejes teóricos y disciplinares para dar cuenta de su complejidad. Frente a la teorización jurídica, que explicaría el desarrollo legal del marco jurídico, con el cual se protege un derecho a fin de establecer el Estado de Derecho con pretensiones de sistematicidad y científicidad; es importante no dejar de lado la evolución histórica que ha evidenciado la necesidad social del ajuste normativo de una ley a su grado más alto, los principios Constitucionales. Pero al dejar aquí la reflexión teórica, se contesta al <para qué>, pero no al <por qué> de los derechos humanos. Es importante no confundir la función con la fundamentación (Peces Barba, 1989: 266; Etxeberria, 2004; Donnelly, 1994), lo cual exige un trabajo filosófico, que contribuya a la teorización respecto al valor socialmente protegido mediante la norma, y la permanente necesidad de cambio y ajuste de los principios normativos a fin de ajustarlos a valores objetivos socialmente exigidos.

La reflexión ética aporta la tarea de fundamentar principios que responden a valores sociales cuyo horizonte es la justicia y el bienestar social; a su vez reconoce el hecho de la

pluralidad de dichas orientaciones y exige su inclusión en el establecimiento de la norma. El no reconocimiento de las orientaciones éticas, que implican la inclusión de un horizonte de justicia y corrección, hacen que la ley funcione en demerito de la consecución, desarrollo y permanencia de la vida con forma: de la vida digna que vale la pena ser vivida.

Todo lo anterior en virtud de que los derechos humanos, son en buena medida respuestas a necesidades históricas concretas en las que el menoscabo o vulneración de ciertos derechos ha logrado situarlos, mediante olas de expansión⁶⁹, en el centro del debate sobre las condiciones de posibilidad imprescindibles para el desarrollo de la humanidad y la vida digna de todas las personas. Lo que no puede entenderse si no reconocemos que los derechos humanos han surgido a partir del disenso, mediante la praxis política de los pueblos. Siendo esta la principal razón por la cual el discurso contra-hegemónico de los derechos humanos es disruptivo, crítico y excede la legalidad.

Y es precisamente aquí donde se presenta el uso hegemónico de los derechos humanos, que busca reproducir el orden de las cosas mediante la perpetuación de relaciones opresoras de poder y el uso de la violencia. De tal modo que podemos identificar los siguientes tres puntos para los cuales el poder hegemónico usa a los derechos humanos:

- 1.- para hacer valer el derecho
- 2.- para imponer la justicia
- 3.- para ejercer el pleno ejercicio de la autoridad

⁶⁹ Dichas olas expansivas tradicionalmente se dividían en tres momentos de la evolución histórica a partir de tres procesos: positivación, generalización e internacionalización. Sin embargo, la interpelación por la justicia a la que han apelado sector excluidos de la sociedad, como los pueblos indígenas a los que de facto se les ha negado el primer reconocimiento positivo en lo local, ha llevado su lucha al ámbito global, cuya denuncia de la injusticia, da lugar primero al debate sobre universalidad del fundamento del derecho exigido, antes de interpelar a los Estados por el ajuste jurídico interno. Estos dos procesos de cambio pueden equipararse a lo que Boaventura de Sousa Santos llama globalización desde arriba y globalización desde abajo.

Es decir, el uso hegemónico del derecho, depende del uso que le da el grupo en el poder para legitimar su ideología, haciendo parecer el interés particular como derecho común, al cual deben ser subsumidas las exigencias de la sociedad. Esto trae a cuenta nuevamente el problema de la regulación/emancipación mediante la siguiente pregunta: ¿debe la necesidad y la exigencia social ajustarse a las posibilidades presentadas por la institucionalidad del poder y la política, o son las instituciones sociales y políticas las que deben ajustarse a las exigencias y necesidades sociales?

Como pudimos constatar, la respuesta que afirmaría que las exigencias sociales deben ajustarse a las posibilidades políticas y al disfrute de derechos previamente establecidos, supone reducir el conflicto a la forma de un litigio jurídico. Lo que significa hacer valer el derecho previamente reconocido, cuando éste no es garantizado y disfrutado por quien lo exige. Como indicábamos desde las primeras páginas de este trabajo, no basta con tener reconocido un derecho, sino que se requiere tener garantizado el acceso al mismo. El uso hegemónico de los derechos humanos también ha servido para imponer una lógica que obliga a los sujetos a exigir solamente la realización de un derecho ya institucionalizado y no la posibilidad de cambiar el derecho mismo o de ampliar el cúmulo de derechos reconocidos. En el mejor de los casos la exigencia social puede apostar a que se haga valer la legalidad ya constituida, pero no a constituir nuevos derechos, es decir, se hace efectivo el derecho, pero se niega el “derecho a tener derechos” al negar la posibilidad de hacer cambiar el derecho.

En este sentido es que se puede afirmar que el uso hegemónico del derecho, depende del uso que le dé el grupo en el poder para legitimar su ideología. Afirmar un cúmulo de derechos y no otro, también posibilita la exclusión de sujetos de la condición ciudadana. Se excluye a quienes no son capaces de ajustar sus exigencias y expectativas a

los derechos reconocidos institucionalmente. Que como veíamos en el caso de los pueblos indígenas significa incluso negar la subjetividad política y jurídica. Es por ello que apelar a la idea de derechos humanos, para hacer valer los derechos que los ciudadanos deben tener reconocidos y garantizados por un Estado, a fin de que éstos, le permitan lograr sus ideales de vida digna, exige ser consciente que los derechos humanos no son neutrales, sino que dependen de la praxis política. Pueden ser usados como instrumentos de ideologización al servicio de prácticas opresoras, o servir como herramientas de liberación (Rossillo, 2014: 89).

El uso hegemónico del derecho depende, se posibilita y se sirve de la confusión entre Derecho y Ley, a fin de imponer la legalidad en demérito del derecho. Para lo cual es útil poner énfasis en lo que Jacques Derrida (1994) identificaría como el “Fundamento metafísico de la ley” que a su vez es el sustrato de la “Fuerza de Ley”. Lo importante en torno a la noción de ley-derecho, es observar como a partir de ella se puede juzgar un acto, la centralidad radica en qué es lo que autoriza el juicio, o, por qué éste es posible, así como a los hechos a los que dicho juicio da lugar. Recuperando a Kant, Derrida afirma que no hay derecho sin fuerza, es decir: “no hay derecho que no implique en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto, la posibilidad de ser <<enforced>>, aplicado a la fuerza” (Derrida, 1994: 16). Ya sea que su fuerza se aplique de manera directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa; en fin, que tenga fuerza, entendida como capacidad de dar lugar a una acción. Por lo que se vuelve fundamental su aplicabilidad, equiparable a la judicabilidad del lenguaje jurídico: fuerza para ser aplicado. En este sentido es que la fuerza del derecho, es performativa, se trata de “fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor

fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente (Derrida, 1994: 20)”. A partir de lo que se enuncia es que se hacen cosas. Y si bien es instrumento del aparato que ostenta la fuerza, para hacer efectivas sus valoraciones de los hechos, requiere establecer una estrecha relación con la justicia. Es por ello que el derecho puede hacerse valer, también, como límite de lo que aparece como autoridad, cuando ésta se vuelve arbitraria; pues justo y legal no son lo mismo, aunque deberían establecer una permanente dialéctica.

El derecho, para su aplicabilidad, requiere autoridad de donde se supone nutre su fuerza. En este sentido, el derecho si bien hace cosas, propiamente no crea cosas, dado que se inscribe en lo institucional, que requiere permanencia y re-producción de sus formas; por ello, en este nivel, el derecho es primordialmente técnica de aplicación de las leyes.

La relación que la práctica del derecho establece entre derecho y justicia se transforma por tanto en la relación entre justicia y fuerza, es decir, lo que se impone por fuerza debe, en alguna medida ser equiparable a lo que se considera justo. De esta manera, según Derrida, “el axioma común es que lo justo y lo más fuerte, lo más justo como lo más fuerte, debe seguirse” (Derrida, 1994: 26). Detrás de dicha afirmación hay una confusión que obliga a pensar que lo que se impone por fuerza, necesariamente tiene que ser lo justo, puesto que la justicia sin fuerza es impotente. Pues “la justicia exige, en tanto justicia, el recurso a la fuerza” (Derrida, 1994: 27). Sin embargo, aunque la razón antes aducida puede aceptarse como válida, la supuesta auto-implicación entre justicia y fuerza, corre el riesgo de mutar; ya que ante la imposibilidad que lo justo sea fuerte, se hace que *lo fuerte sea justo*. El ejercicio del derecho aparece entonces no como instrumento de la justicia, sino que la justicia se subordina al orden interno de la fuerza que hace efectivo el derecho. Es por ello que para el marxismo el derecho es el instrumento del poder.

Detrás de esta relación que supone que solo se trata de técnica jurídica o aplicación del derecho científico y neutral, se oculta un uso ideológico del derecho hegemónico. Para Oscar Correas (2003a) el derecho, no hacen sino transmitir una técnica al servicio del poder, que legitima cierto tipo de violencia: la del Estado y sus funcionarios. Lo relevante de la denuncia de Correas es identificar que el presupuesto discurso jurídico de la llamada Teoría Pura del Derecho, si bien sostiene que “la validez de las normas tiene como condición la eficacia de las mismas, al igual que la validez de los sistemas en su conjunto” (Kelsen, citado en Correas, 2003a: 11), lo que realmente sucede es que en su aplicación es interpretada e impuesta por los funcionarios estatales a partir de una lógica que considera incuestionable y válido al sistema de derecho por sí mismo, y olvida que su justificación o validez está en virtud de su eficacia. Es decir, la relación con la que se debería reconocer a un derecho fuerte, y por tanto válido, por ser eficaz, aliena la relación de la justificación epistemológica y moral de la validez de la norma a la pura lógica interna del sistema que hace de lo válido lo coherente consigo mismo, aunque no sea eficaz.

Si bien es cierto que en tanto sistema de derecho es importante que las normas que lo constituyan tengan una lógica que cohesione al derecho, no deben olvidarse dos cosas: 1.- La lógica que determina la sistematicidad de un orden jurídico depende de la ideología del grupo en el poder, a la vez que es impuesta hegemónicamente a otros sistemas jurídicos subordinados; y 2.- La exclusiva verificación lógica de la norma, que determina su coherencia con el sistema, corre el riesgo de dar lugar a normas obsoletas e ineficaces que no tomen en cuenta las exigencias de derechos a las que la praxis jurídica de una sociedad da lugar, descalificando, anulando, persiguiendo e incluso castigando toda norma (y por supuesto al sujeto que la exige) fuera de la lógica del sistema por eficaz que realmente sea.

Ahora bien, ¿para qué requiere el poder hegemónico afirmar ésta “fuerza de ley”? de manera concreta podemos identificar al menos tres usos hegemónicos de los derechos humanos en México. 1.- Hacer de manera negativa de todo ser humano una víctima potencial, restringiéndole de manera positiva la capacidad de reconocerse como víctima. 2.- Criminalización de la protesta social. Que en su aplicación concreta a dado lugar a las llamadas “Leyes Bala” entre las que destacan por su nombre la “Ley para proteger los derechos humanos y que regula el uso legítimo de la fuerza” del Estado de Puebla, que posibilita el uso de armas letales a fin de disolver manifestaciones sobre el supuesto de “defender sus derechos humanos”; y, en su primera aplicación dio lugar a una represión violenta que dejó a un niño muerto y obligó a su suspensión⁷⁰. 3.- Negar el reconocimiento de nuevos derechos que cuestionen el *status quo* de la legalidad imperante, para lo que muchas de las veces se argumenta la jerarquía de los derechos civiles y políticos como derechos individuales o se argumenta falta de recursos económicos para garantizar derechos que requieren acciones positivas. En este supuesto debemos situar el principal argumento en contra de los derechos de los Pueblos Indígenas, que requieren reconocer derechos colectivos, así como el poder político para la creación de derecho.

De tal manera que la praxis ciudadanía que tiene por finalidad el uso contra-hegemónico de los derechos humanos, requiere realizar un trabajo doble: crítica al uso hegemónico del derecho como regulación y contribuir a la fundamentación del derecho como emancipación. Por lo que se propone seguir el siguiente itinerario.

1.- Evidenciar el uso hegemónico de los derechos humanos.

⁷⁰ Hernandez, Gabriela (2014, julio 18). “Fallece el niño José Luis Tehuatlie, víctima de la ley bala de Moreno Valle”, En: *Revista Proceso*, Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/?p=377580>

2.- Apelar al fundamento ético que: a) al denunciar la injusticia recupera el fundamento histórico que originó tanto a la ciudadanía contemporánea, como a los mismos derechos humanos: el derecho a la rebeldía; b) recuperar la dialéctica entre lo legal/derecho, y lo correcto/ético. Obligando tanto al derecho a cambiar según las valoraciones sociales, como a la ética a considerar su pretensión de instituirse como derecho universalizable.

3.- Reconocer el carácter histórico de los derechos humanos y ciudadanos, haciéndolos depender de la condición de personas y reconociendo la subjetividad individual y colectiva.

4.- Romper con las jerarquías entre derechos y afirmar la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos, sin olvidar que siempre puede haber derechos más urgentes según las particulares condiciones históricas y sociales.

5.- Reconocer los Derechos como condiciones de posibilidad de la vida digna.

6.- Reconocer la legitimidad del “derecho a tener derechos” de los movimientos sociales y políticos, que interpelan y exigen la garantía de los derechos humanos.

Los puntos anteriores requieren a su vez tener como criterios reguladores, los tres principios propuestos por Alejandro Rosillo y explicados en el capítulo 4 de este trabajo: a) el principio material de vida; b) la alteridad; c) praxis histórica. Siendo que el principio de alteridad debe de mutar en el principio de solidaridad, como ya quedó indicado. Todo esto implica a su vez, asumir a los derechos humanos como herramientas para la emancipación, que, mediante el ejercicio sustantivo de la ciudadanía, se sitúan en el orden de lo político y hacen de los mismo *derechos críticos, disruptivos y derechos que exceden la legalidad*.

Es importante no olvidar que la fundamentación de los derechos humanos no se completa hasta que se logra su positivación, pues no tendría sentido teorizar sobre un derecho que no puede ser incluido para su protección en el Derecho positivo.

Es importante hacer valer todos los derechos humanos para todos los seres humanos, sin importar sus diferencias. Atender la diferencia y respetarla es la condición misma de la igualdad. El derecho está obligado a cambiar según las exigencias y necesidades de los sujetos políticos que exigen su “derecho a tener derechos”. Es necesario reconocer que el derecho es incompleto y debe cambiar constantemente, producto de la dialéctica regulación/emancipación, más aún si se afirma como derechos humanos interculturales.

Es por ello que, como tarea urgente, uno de los retos que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas debe atender de manera urgente, si de verdad quiere ser una propuesta intercultural, es el reconocimiento de los pueblos afrodescendiente (afro mexicanos, mejor conocidos como “tercera raíz”); pues, si bien, comparten muchos elementos con las poblaciones indígenas, en tanto su sustrato identitario es el énfasis en los elementos culturales diferenciales, no pueden apelar a su existencia previa a la llegada de los españoles. Aunque si comparten la opresión histórica que las comunidades indígenas han sufrido, es importante reconocer que para las poblaciones afrodescendientes dicha exclusión y discriminación ha dado lugar a una opresión más amplia desde el hecho mismo de que su aparición como poblaciones en nuestro país fue forzada y producto del ejercicio de la esclavitud, que elimina el valor subjetivo y cosifica a los seres humanos; algo que al menos legalmente no ha estado permitido históricamente en nuestro país, como veíamos en el capítulo tercero de este trabajo.

El trabajo por hacer es mucho y el presente trabajo solo aspira a evidenciar la gravedad de no reconocer de manera efectiva los derechos humanos exigidos por los sujetos sociales excluidos, como lo son los Pueblos Indígenas, al negarles incluso su subjetividad jurídica en tanto colectivos. La ciudadanía se ha visto obligada a ampliar la

esfera de sus derechos en la medida en que la lucha política de los excluidos ha evidenciado que el presupuesto de igualdad sobre el cual se legitima no es siempre real. Y si bien la igualdad total y plena entre todos los seres humanos es imposible, no por ello debe de dejar de ser un ideal regulativo. Los derechos humanos ponen en evidencia la importancia de contar con condiciones mínimas que nos permitan alcanzar la vida digna, por ello se afirman como criterio regulativo de la idea de igualdad.

Solo al asumir la diferencia, el conflicto y la exclusión podremos vislumbrar la complejidad del problema de la lucha por “el derecho a tener derechos”, en tanto que es al mismo tiempo la lucha por el poder. Pero no hay que confundir el acceso al disfrute de un derecho con poder en tanto opresión, sino como prerrogativa y libertad de hacer valer la voluntad y la autonomía en la búsqueda de la vida digna. La ciudadanía y los derechos humanos se vinculan directamente con lo político y el poder, en la medida en que pretenden definir los términos de la convivencia común y establecer límites al poder social, apelando a los derechos. El disfrute de un derecho es poder, es condición de la libertad que permite ejercer la autonomía en el camino permanente de la liberación de la opresión, la desigualdad, la exclusión, la injusticia y el olvido. La lucha por los derechos humanos y la ciudadanía serán importantes siempre que haya alguien que no pueda gozar de ellos, es decir, mientras que el disfrute de derechos sigan siendo un privilegio.

Bibliografía

Acevedo Rodrigo, Adriana y López Caballero, coordinadoras (2012), *Ciudadanos inesperados: espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México/CEH-IPN/Cinvestav

Agamben, Giorgio (2013) *Altísima pobreza.*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

----- (2006), *El tiempo que resta*, Comentario a la Carta a los Romanos, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2007), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

----- (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, PRE-TEXTOS.

----- (2005), *Lo Abierto. El hombre y el animal*, España, PRE-TEXTOS, 2005.

----- (2005) *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo, homo sacer III*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2005

----- (1998), *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, España, PRE-TEXTOS.

Aguilar, José Antonio y Rojas, Rafael (coordinadores) (2002), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE/FCE.

Alonso, J [et al.] (2000). *Los derechos humanos y los retos del nuevo milenio*, México: ITESO.

----- (1999), *El derechos a la identidad cultural*, México: Cámara de Diputados-Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Anderson, Perry (1979), *El Estado Absolutista*, México, Ed. Siglo XXI Editores.

Annino, Antonio (1995), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Arditi, B.. (2004). Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil (Trajectory and Political Potential of the Idea of Civil Society). *Revista Mexicana De Sociología*, 66(1), 1–21. <http://doi.org/10.2307/3541529>

Arendt, Hannah (2009), *Sobre la revolución*, España, Alianza editorial.

----- (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus.

----- (1997), *¿qué es la política?*, España, Paidós.

----- (1993), *La condición humana*, España, Paidós.

Azuela, Mariano (1985), *Nueva burguesía*, México, lecturas mexicanas 72 Fondo de Cultura Económica.

Bartra, Armando (2010), *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*, México, Revista Memoria Número 248, Noviembre 2010.

- Barry, Brian (1998), *La justicia como imparcialidad*, España, Editorial Paidós.
- Benhabib, Seyla (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Bello, Álvaro (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Chile, ONU/CEPAL
- Berlin, Isaiah (2008), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Berreondo, Mikel (coord) (2006). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Badiou, Alain (2007), *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrurtu.
- (2007), *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2007
- (2004), *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Embajada de Francia en México: Herder.
- (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Balibar, Étienne (2013a), *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- (2013b), *El ciudadano sujeto, Volumen I*, Argentina, Ediciones Prometeo, 2012
- (2012) Étienne Balibar, “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”, En: Revista Enrahonar. Quaderns de Filosofia 48, pp. 9-29
- (2005), *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- (2004), *Derecho de ciudad. Cultura política en democracia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Blanchot, Maurice, (2007), *La amistad*, Trotta. Madrid 2007
- (2006), *Escritos políticos*. Libros el Zorzal, Buenos Aires, 2006
- (2005), *El libro por venir*. Trotta. Madrid, 2005
- (2002), *La comunidad inconfesable*. Arena libros, Madrid, 2002
- (1994), *El paso (no) más allá*. Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona.
- Bobbio, Norberto / Bovero, Michalangelo (1992) *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular 330.
- Bobbio, Norberto (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Debate.
- (1989), *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cazés Menache, Daniel (2011), “Historia y sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente”, publicación en línea, disponible en

<<http://danielcazesmenache.wordpress.com/democracia/indigenismo-en-mexico-pasado-y-presente/>>, fecha de acceso 10 de febrero de 2011.

Calvino, Juan (1977), *Institución de la religión cristiana*, Traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597, reeditada por Luis de Usóz y Río en 1858, nueva edición revisada en 1967, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 2 Vols.

Camps, Victoria, ED (1993) *Paradojas del Individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993
----- (1989), *Historia de la Ética*, Vol. 3, Barcelona, Editorial Crítica.

Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coordinadores) (2013), *La reforma constitucional de Derechos Humanos. Un nuevo paradigma*, 3ra edición, México, IJJ-UNAM.

Carbonell, Miguel (2004), *Los Derechos Fundamentales en México*, 4ta Edición, México, UNAM/Editorial Porrúa/CNDH.

Cardenas del Rio, Lazaro (1940), “Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano. Lázaro Cárdenas del Río. Patzcuaro, Michoacán. 14 de Abril de 1940”, publicación en línea, disponible en <<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>>, fecha de acceso 23 de febrero de 2011.

Carrasco, Dióforo y Bailón, Moisés (coords.) (2009), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Cámara de Diputados del Congreso de la Unión/CNDH/IIHUABJO.

Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CESOP, 2006), "Antecedentes", en Asuntos Indígenas [Actualización: 28 de abril de 2006], publicación en línea, disponible en <www.diputados.gob.mx/cesop/>, fecha de acceso 23 de febrero de 2011.

CNDH (2013), *XI Jornadas Nacionales sobre Víctimas del Delito, Prevención y Derechos Humanos, Atención a Grupos Vulnerables*, México, CNDH.

CNDH (2003), *Los derechos de los pueblos indígenas. Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos. Fascículo 1*, México, CNDH.

Corcuera Cabezut, Santiago (2007), “Derechos sociales exigibles”, En: José Luis Calva, Coord. *Derechos y Políticas Sociales. Agenda para el desarrollo. Volumen 12*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 2007. pp. 47-73
----- (2002), *Derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos*, México, Oxford University Press México.

Cordova, Arnaldo (1974), *La política de masas del cardenismo*, México, Era, 1974

Cortina, Adela (2001), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
----- (2005) *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. 10ª ed. Madrid, Tecnos.

Oscar Correas, Alma Melgarito, Daniel Sandoval (2014), *Criminalización de la protesta social y uso alternativo del derecho*, México, Ediciones Coyoacán.

Correas, Oscar (2003a), *Acerca de los Derechos Humanos*, México. UNAM, Ediciones Coyoacán.

----- (2003b), *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, México, Fontamara.

De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Para descolonizar Occidente: Mas allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros.

----- (2010b), *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.

----- (2009), *Una epistemología del "Sur"*. México: Siglo XXI: CLACSO

----- (2007), *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*, , Buenos Aires, CLACSO, Revista OSAL, Año VIII, No. 22, septiembre 2007

----- (2005), *Reinventar la democracia : reinventar el Estado*. La Habana, Cuba, José Martí: Instituto Cubano del Libro

----- (2004), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1998), *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

----- (1998), *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. Mexico: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998

De La Peña Topete, Guillermo (2012), "Ciudadanía, modernidad y diversidad étnico-cultural: desafíos postcoloniales", *Democracia, conocimiento y cultura. Pensar las Ciencias Sociales en el Siglo XXI*, UNAM.

----- (2012), "Ciudadanía étnica y derechos humanos ", *Derechos sociales y desarrollo incluyente (Análisis estratégico para el Desarrollo vol. 12)*, Juan Pablos/Consejo Nacional de Universitarios.

Del Val, José y Zolla, Carlos (2014), *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, (Colección de la pluralidad cultural en México; num. 35), México, UNAM

Derrida, Jacques (1997), *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.

Díaz Polanco, Héctor (2009), *para entender. La diversidad cultural y la autonomía en México*, México, Nostra Ediciones.

----- (2006), *El laberinto de la Identidad*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, Colección: la Pluralidad Cultural en México, Número 12.

----- (1996), *Autonomía Regional*, 2da edición, México, Siglo XXI Editores.

Dieterlen Struck, Paulette (1985), *Sobre los derechos humanos*. México, IIF Universidad Nacional Autónoma de México, Colección de Estudios Monográficos 7.

Donnelly, Jack (1994), *Derechos Humanos Universales: en Teoría y en la práctica*, Trad. Ana Stellino. México, Gernika.

Domingo, Pilar (2009), “Ciudadanía, derechos y justicia en América Latina: Ciudadanización-judicialización de la política” *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, No. 85/86, *Los retos de América Latina en un mundo en Cambio*, mayo 2009.

Durand Ponte, Víctor Manuel (2010), *Desigualdad Social y Ciudadanía Precaria ¿Estado de excepción permanente?*, México, Siglo XXI Editores.

Dussel, Enrique (2009), *Política de la Liberación. La arquitectónica*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2006), *20 tesis de política*, México, Siglo XXI-CREFAL.

----- (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

----- (1998), Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (1977), *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol.

Echeverría, Bolívar (2012), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores.

Esposito, Roberto (2007), *Bios: biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Adriana Estévez López (2007), “Transición a la democracia y derechos humanos en México: la pérdida de integralidad en el discurso”, En: *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 3, núm. 6, junio, 2007, pp. 7-32, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Etxeberria Mauleón, Xavier (2007), *La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del “Sur”*. texto publicado en soporte electrónico en CD “Humanismo para FICE, en Bilbao, del 4 al 7 de marzo de 2007

----- (2004), *Sociedades multiculturales*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2004

----- (1995), *Imaginario y Derechos Humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología Pastoral/Desclée de Brouwer.

----- (1994), *El reto de los Derechos Humanos*, Maliano, Cantabria, Sal Terrae; Madrid, Fe y Secularidad.

Fanon, Franz (1963), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica

Fernández Santillán, José (1992), *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ferrajoli, Luigi (2001), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2010), *Derechos y Garantías. La ley del más débil*, España, Editorial Trotta, 2010

Favre, Henri (1996), *Indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michael (2001), *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.

----- (2000), *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

----- (1999), *Estrategias de poder*. Barcelona; México: Paidós Ibérica, 1999

----- (1990), *Tecnologías del yo; y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Ibérica/ Universidad Autónoma de Barcelona, 1990

----- (1989), *El pensamiento del afuera*, Valencia, PRE-TEXTOS.

----- (1980), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980

----- (1978), *Historia de la sexualidad. 1.- La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.

----- (1975), *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.

Friedman, Milton y Rose (1983), *La libertad de elegir*, Madrid. Ed. Orbis.

Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la Historia y el último hombre (The End of History and the Last Man)*, México, Editorial Planeta.

----- (2004), *State-Building: Governance and World Order in the 21st century*, Cornell University Press, 2004

García Canclini, Nestor (2009), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, DEBOLSILLO, 2009

García González, Dora Elvira (2002), *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México, Plaza y Valdés.

García Puro, Manuel (1964), *México y sus gobernantes*, México, Manuel Porrúa.

García Ramírez, José Carlo (2009), “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”. En: Tabula Rasa, núm. 11, julio-diciembre, pp. 253-285 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia, 2009.

García Ricci, Diego (2011), *Estado de Derecho y Principio de Legalidad*, CNDH, Colección de textos sobre Derechos Humanos.

Gargarella, Roberto (2005), *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América (1776-1860)*, Argentina, Siglo XXI Editores.

Garzón Valdés, Ernesto (1989), “Algo más acerca del «coto vedado»”. En Revista: *Doxa*. N. 06, Universidad de Alicante, España, 1989, pp. 209-213

German Gil, Mario (2010), *Introducción a la Biopolítica. Entre la inclusión y la exclusión, vivir en el límite*, Chile, Publicación electrónica, En: Red de Investigadores en Biopolítica. Cl, Recuperado el 8 agosto 2013 de:

http://www.biopolitica.unsw.edu.au/sites/all/files/publication_related_files/germangil_introduccion.pdf

Giraud, Laura, & Martín-Sánchez, Juan. (2013). Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952. *Revista mexicana de sociología*, 75(4), 527-555. Recuperado el 27 de julio de 2015, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032013000400001&lng=es&tlng=es

Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermin, cocompiladores (2007), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Michael Foucault; Gilles Deleuze; Slavoj Žižek*, Buenos Aires, Paidós.

Gómez Isa, Felipe Compilador (2004), *La protección internacional de los derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Gleizer, Daniela y López Caballero, coordinadoras (2015), *Nación y Alteridad. Meztizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM-Cuajimalpa

Gonzalbo, Fernando (1992), *Ciudadanos imaginarios*, México, COLMEX.

González Casanova, Pablo (2006), *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO.

González Casanova, Pablo (2003), “Colonialismo Interno (una redefinición)”, IIS-UNAM, Octubre 2003 [en línea: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf].

Grocio, Hugo (1987), *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Guerrero, Ana Luisa (2002), *Derechos Humanos y filosofía Política*, México, UNAM.

----- (2010), “Derechos Humanos y ciudadanía en América Latina”, En: *Revista Latinoamérica: revista de estudios latinoamericanos* No. 51, México, CIALC/UNAM, 2010/2.

Guerrero, Ana Luisa; Olvera, Juan y Olvera, Julio Cesar (coordinadores) (2015), *Pensamiento político y Genealogía de la Dignidad*, México: CIALC-UNAM, UAEM, MAPorra.

Heater, Derek (2007), *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid, Alianza Editorial.

Held, David (2001), “Derecho de los Estados, derecho de los pueblos: tres modelos de soberanía”, POSTData N° 7 (Mayo 2001), disponible en: https://drive.google.com/file/d/0B637k_n5waBpNjY3N2ExNzYtZDA4NC00YTUyLTk4M2UtNWQxNjI2M2RiYzBk/view?pli=1

Hinkelammert, Franz J. (2002), *El retorno del sujeto*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Hobbes, Thomas (2004), *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Horrach Mirralles, Juan Antonio (2009), "Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos", *Factótum Revista de Filosofía*, Número 6, 2009

Jonas, Hans(2000), *El principio vida*. Madrid, Editorial Trotta.

Kant, Immanuel(2005), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Tecnos.

----- (2004), *Critica de la razón pura*, España, Alfaguara, 2004.

----- (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ed Ariel.

----- (1994), *Critica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sigueme.

----- (1989), *La paz perpetua*, Madrid, Ed. Tecnos.

Korsbaek, Leif / Sámano Rentería, Miguel Ángel (2007), "El indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad", En: *Ra Ximhai*, año/vol. 3, número 001, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, México, enero-abril 2007, pp. 195-224

Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Lander, E., (Comp.) (2003), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Laski, H. J. (2003), *El Liberalismo Europeo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lenkersdorf, Carlos (1996), *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo veintiuno editores.

Levinas, Emmanuel (2000), *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta.

López Bárcenas, Francisco (2006), *Autonomía y derechos indígenas en México*, Bilbao, Universidad de Deusto, Cuaderno Deusto de Derechos Humanos. N.39

López Gil, Marta y Bonevechi, Liliana (2004), *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Magallón Anaya, Mario (2007), "Samuel ramos y su idea de cultura en México" en *Revista Temas de Ciencia y Tecnología*, Vol.11, Núm. 33, México, septiembre-diciembre, 2007, pp.13-22

----- (2003), *La democracia en América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, CCyDEL-Plaza y Valdés, 2003.

Maquiavelo, Nicolás (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza Editorial.

Marshall, T.H. (2005), *Ciudadanía y clase social*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Martínez de Brigas, Asier (2003), *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, Bilbao, Universidad de Deusto/ Instituto de Derechos Humanos.

Martínez de Pisón, José y García Inda, Andrés (2003), *Derechos fundamentales, movimientos sociales y participación. Aportes al debate sobre la ciudadanía*, Madrid, España, Instituto internacional de Sociología Jurídica de Oñati / DYKINSON.

Marx, Karl (2013), *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Argentina, Libros de Anarres.

Méndez-Silva, Ricardo, coord. (2008), *Derecho internacional de los derechos humanos: cultura y sistemas jurídicos comparados*. Vol. 1. México, UNAM, IIJ, Serie Doctrina jurídica ; 433.

Montemayor, Carlos (1997), *Chiapas. La rebelión indígena en México*, México, Joaquín Mortiz.

Morales, Cesáreo (2010), *¿hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*. México, Siglo XXI Editores.

----- (2007), *Pensadores del acontecimiento*, México, Siglo XXI Editores.

Morán, María Luz (2007), “Espacios y ciudadanos: los lugares de la narración clásica de la ciudadanía”, en: *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 119, pp. 11-34. Centro de Investigaciones Sociológicas Madrid, España. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99715258001>

Mouffe, Chantal (2012), *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Editorial Gedisa.

----- (2011), *En torno a lo Político*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, España, Paidós.

Núñez Rodríguez, Carlos Juan (2011), *La genealogía como filosofía política en Michael Foucault*, Madrid, España, Plaza y Valdés Editores.

Ordóñez Cifuentes, Coordinador (2006), de Aplicación del Convenio 169 de la OIT. Análisis interdisciplinario. XIV Jornadas Lascasianas Internacionales. IIJ-UNAM.

----- (2005), Coordinador de Pluralismo jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas Internacionales. IIJ-UNAM.

Ortíz Leroux, Jaime Eduardo (2007), “El sujeto de la ciudadanía en la Constitución mexicana”, *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, Número 5 Julio – Diciembre 2007, disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/posder/cont/5/cnt/cnt16.pdf>

Oxhorn, Philip (2001), “Desigualdad social, sociedad civil y los límites de la ciudadanía en América Latina”, *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. III, núm. 9, enero-junio, 2001, pp.

153-195. El Colegio Mexiquense, A.C. Toluca, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11100907>

Peña, Javier (2000), *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

PNR (1934), "Iniciativa presentada por el PNR para reformar el artículo 3°. Septiembre 26 de 1934", publicación en línea, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934IRefArt3.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2011.

Pureza, José Manuel (2002), *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un Derecho Internacional de la solidaridad?* España, Trotta.

Puyol, Ángel (2001), *El discurso de la igualdad*. Barcelona, Crítica.

Quesada, Fernando. (ed.) (2010), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, España, Trotta.

Quijano, Anibal (2006), El "Movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos (México, D.F.)*, 19(50), 51-77. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018757952006000100003&lng=es&tlng=es.

----- (2000), "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En *Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. UNESCO-CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Quintana Porras, Laura. (2006), "De la Nuda Vida a la 'Forma-de-vida': Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder", *Argumento*, 19(52), 43-60. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000300003&lng=es&tlng=es.

Ramos, Samuel (1951), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, Colección Austral Mexicana.

----- (1990), *Hacia un nuevo humanismo. Obras Completas, Tomo II*, México, Nueva Biblioteca Mexicana.

Ramírez Sáiz, Juan Manuel (1995), "Las dimensiones de la ciudadanía Implicaciones teóricas y puesta en práctica", *Revista Espiral*, vol. I, núm. 2, enero-abril, 1995, pp. 89-111 Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.

Rancière, Jacques (2011), *El tiempo de la igualdad: Diálogos sobre política y estética*, España, Herder.

----- (2010), *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Era.

----- (2007), *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrourtu editores, 2007

Rawls, John (2010), *La justicia como equidad*, España, Editorial Paidós.

----- (2004), *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2001), *El Derecho de Gentes*, Barcelona, Paidós.

----- (1995), *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1990), *Sobre las Libertades*, Barcelona, Paidós, 1990

Reina Aoyama, Leticia (2010), *para entender. Los movimientos indígenas y campesinos*, México, Nostra Ediciones.

Ricoeur, Paul (1999), *Lo justo* Trad. Agustín Domingo Moratalla, Madrid, Caparrós editores, Colección Esprit.

----- (1993), *Amor y Justicia*, Trad. Agustín Domingo Moratalla Madrid, Madrid, Caparrós.

----- (1996), *Si mismo como otro*, México Siglo XXI Editores.

Rodríguez, Abelardo (1934), “Conferencia radiofónica del presidente Abelardo L. Rodríguez sobre el salario mínimo. 17 de agosto de 1934”, publicación en línea, disponible en <<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934ISM.html>>

Rogers, Alisdair (2001), “Los espacios del multiculturalismo y de la ciudadanía”, *Papeles de Población*, vol. 7, núm. 28, abril-julio, Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México

Rousseau, Jean-Jacques (1992), *El contrato social o Principios de derecho político*, Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde, Madrid, Editorial Tecnos.

Rosanvallon, Pierre (2012), *La sociedad de iguales*, Buenos Aires, Manantial.

----- (1999), *La consagración del Ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora.

Rubio Carracedo, José (2006), *Teoría crítica de la ciudadanía contemporánea*, España, Trotta.

----- (1990), *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Barcelona, ed. Anthropos, 1990

Sábato, Hilda Coordinadora (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, México: FCE/COLMEX/FHA.

Sámano Rentería, Miguel Ángel (2006), “El Movimiento indígena en México, un paso adelante y dos hacia atrás”, *Ponencia a presentar en el VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural*, 20-24 de noviembre de 2006, Quito, Ecuador. Grupo de Trabajo 25: La cuestión étnica hoy.

----- (2005), “Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano”, En: *Ra Ximhai*, año/vol. 1, número 002, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, México, mayo-agosto 2005, pp. 239-260

Sandel, Michael (2000), *Liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.

Sanchez, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores

Sartori, Giovanni (2006), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. trad. Miguel A. Ruiz de Azúa, México, Taurus.

Schmitt, Carl (2009), *Teología Política*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2005), *El concepto de lo político*, España, Alianza Editorial.

Stavenhagen, Rodolfo (2003), “¿porqué los derechos indígenas?”, en: CND, *Los derechos de los pueblos indígenas*, Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos. Fascículo 1, México, CNDH.

----- (2011), “México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate”, En: *Revista Andaluza de Antropología*, ISSN 2174-6796, N°. 1, (Ejemplar dedicado a: Antropologías del Sur), págs. 86-98. Disponible en: <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n1/rodolfo.pdf>

Suarez y López Gauzo, Laura Luz (2005), *Eugenesia y Racismo en México*, México, UNAM Colección Posgrado.

Taylor, Charles (2009), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tepichin, Ana María, Tinat, Karine y Gutiérrez, Luzelena, coordinadoras (2010), *Relaciones de género*, México, El Colegio de México.

Tomas de Aquino (2002), *La monarquía*, Barcelona, Ed. Técnos.

Troeltsch, Ernst (2005), *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ugarte Pérez, Javier, compilador (2005), *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos.

Urias Horcasitas, Beatrís (2007), *Historias secretas del racismo en México, 1920-1950*, México, Tusquets Editores.

Villegas, Abelardo (1966), *La filosofía en la Historia Política de México*, México, Editorial Pormaca.

Villoro, Luis(2009), “Para un proyecto nuevo de nación”, En: *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, Número 19, México DF, junio 2009, pp. 39-48 (sic)

----- (2002), *Estado plural, pluralidad de culturas*. México. Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México-FFYL.

----- (2000). ¿El fin del indigenismo?. En: Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997 (t. 1, pp. 35-37). México: Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Disponible en:

http://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/cultura_politica/luis_villoro_20140306.html

----- (1998), “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”. *Revista internacional de filosofía política*, n.º 11 66–78. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1998-11-1000/PDF>

----- (1994), *El Pensamiento Moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, Ed. Colegio Nacional-FCE, 1ra reimpresión.

----- (1987), *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, México, CIESAS/SEP.

Vizcaíno Guerra, Fernando (2010), *Nación y nacionalismo en las cortes de Cádiz*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.

----- (2006), “Estado Multinacional y Globalización en México”, En: *Sociológica*, año 21, número 60, México, enero-abril de 2006, pp. 209-242.

Wallerstein, Immanuel (1998), *Liberalismo y democracia: ¿hermanos enemigos?*, México, UNAM-CEIICH, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas.

Zapata, Francisco (2010), *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México.

Zizek, Slavoj (2010), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.

Zolo, Danilo (1997), “La ciudadanía en una era poscomunista”, *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, ISSN 1136-2251, N° 3, 1997, págs. 117-132

Ley de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (1992), promulgada el 29 de junio de 1992, (última reforma incorporada el 2 de abril de 2014), recuperada el 10 abril de 2015, de: http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/normatividad/Ley_CNDH.pdf