



CRÍTICA JURÍDICA pertenece a Crítica Jurídica A.C. sociedad civil sin fines lucrativos de acuerdo con la legislación mexicana. A partir del número 25 es editada en colaboración con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Todos los artículos son sometidos a la revisión de los miembros del Consejo Editorial y de Asesores. Las opiniones expresadas por los autores de los trabajos son exclusiva responsabilidad de los mismos y no representan la opinión de *CRÍTICA JURÍDICA*. El material publicado en esta revista, puede ser utilizado citando su fuente. La reedición de los trabajos será autorizada por *CRÍTICA JURÍDICA*.



Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho

No. 33

ENE/JUN 2012

COMPLEXO DE ENSINO SUPERIOR DO BRASIL

DIRECTORES:

DR. CLÈMERSON MERLÍN CLÈVE

DR. WILSON RAMOS FILHO

FACULTADES INTEGRADAS DO BRASIL – UNIBRASIL

DIRECTOR GERAL: DR. SÉRGIO FERRAZ DE LIMA

DIRECTOR ACADÉMICO: DR. LODÉRICO CULPI

COORDINAÇÃO CURSO DE DIREITO: PAULO RICARDO SCHIER

COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES ACADÉMICAS: MSc CAROL PRONER

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS
EN CIENCIAS Y HUMANIDADES-UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECTORA:

DRA. NORMA BLAZQUEZ GRAF

FUNDACIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

PRESIDENTE:

DR. JOAQUÍN HERRERA FLORES

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES FACULTAD DE
DERECHO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL
DE BUENOS AIRES

DIRECTORA:

DRA. MARY BELOFF

Primera impresión de esta edición: 2012

Crítica Jurídica
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4o. Piso
Circuito Interior, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel: 56-23-00-33
Correo electrónico: crijurid@yahoo.com.mx

DISTRIBUIDO EN MÉXICO POR:

Crítica Jurídica
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4o. Piso
Circuito Interior, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel: 56-23-00-33
Correo electrónico: crijurid@yahoo.com.mx

ISSN: 0188-3698

Director

Oscar Correas

Secretaria General

Carol Proner

Consejo Editorial

Antonio Azuela (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Clemerson Merlin Cleve (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

David Sánchez Rubio (Universidad de Sevilla, España)

Edmundo Lima de Arruda Junior (Universidade do Santa Catarina, Brasil)

Eros Roberto Grau (Universidade do Sao Paulo, Brasil)

Fernando Tenorio Tagle (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Joaquín Herrera Flores (Universidad Pablo de Olavide, España)†

Jorge Witker (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

José Rolando Emilio Ordóñez (Universidad Nacional Autónoma de México, México)†

Rogério Viola Coelho (Centro do Pesquisa Democracia e Mundo de Trabalho, Brasil)

Wilson Ramos Filho (Universidade Federal do Paraná)

Augusto Sánchez Sandoval (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Carlos María Cárcova (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Rivera Lugo (Facultad de Derecho “Eugenio María de Hostos”, Puerto Rico)

Jesús Antonio de la Torre Rangel (Universidad Autónoma de Aguascalientes, México)

Luiz Edson Fachin (Universidade Federal do Paraná)

Roberto Bergalli (Universidad de Barcelona, España)

Consejo Académico

Adolfo Sánchez Pereira (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México)

Alejandro Rosillo (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México)

Alejandro Santiago (UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, México)

Alma Melgarito (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México)
Anibal D'Auria (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Antoine Jeammaud (Université Lamiere-Lyon 2, Francia)
Antonio Carlos Wolkmer (Universidade do Santa Catarina, Brasil)
Antonio Piccato (Facultad de Derecho, UNAM, México)
Antonio Salamanca (Colegio de Abogados, España)
Arturo Berumen Campos (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Boaventura de Sousa Santos (Universidad de Coimbra, Portugal)
Carlos Herrera (Université de Cergy-Pontoise, Francia)
Celio Horst Waldruff (Universidade Federal do Paraná, Brasil)
Celso Ludwig (Universidade Federal do Paraná, Brasil)
Daniel Nina (Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos, Puerto Rico)
Daniel Sandoval Cervantes (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México)
Daniel Vázquez (FLACSO, México)
Édgar Ardila (Universidad Nacional de Colombia, Colombia)
Efrén Vázquez (Centro de Investigación de Tecnología Jurídica y Criminalística, UANL, México)
Enrique Guinsberg (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Esteban Rodríguez (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Gina Chávez (Instituto de Altos Estudios Nacionales/FLACSO, Ecuador)
Graciela Bensusan (Universidad Autónoma Metropolitana)
Humberto Rosas Vargas (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México)
Iris Rocío Santillán (Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México)
Jacinto Nelson de Miranda Coutinho (Universidad de Federal do Paraná, Brasil)
Jacqueline Ortiz Andrade (Facultad de Derecho, UNAM, México)
José Gandarilla (CEIICH, UNAM, México)
José Geraldo de Sousa Jr. (Universidad de Brasilia, Brasil)
José Ignacio Lacasta Zabalza (Universidad de Zaragoza, España)
Juan Carlos Balerdi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Juan José Carrillo Nieto (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México)
Juan Pablo Rodríguez de las Heras (Escuela Libre de Derecho de Puebla, México)
Juan-Ramón Capella (Universidad de Barcelona, España)

Laura Prieto (Posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México)
Lucio Oliver (Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México)
Luis Fernando Ávila (Tribunal Constitucional del Ecuador, Ecuador)
Manuel Jacques Parraguez (Universidad Bolivariana de Chile, Chile)
Marco Navas Alvear (Universidad Católica de Ecuador, Ecuador)
Margarita Favela (CEIICH, UNAM, México)
María Eugenia Padua (Universidad Autónoma de Guerrero, México) †
Napoleón Conde (Facultad de Derecho, UNAM, México)
Nilda Garay (Universidad de Alicante, España)
Olga Salanueva (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Peter Fitzpatrick (Birkbeck College, University of London, Inglaterra)
Roque Carrión Wam (Universidad de Carabobo, Venezuela)
Víctor Mocayo (Universidad Nacional de Colombia, Colombia)
Thanos Zartaloudis (Birkbeck College, University of London, Inglaterra)
Yoel Carrillo García (Universidad de Oriente, Cuba)

Consejo de Redacción

Amanda Villavicencio (UNAM, México)
Blanca Melgarito (UNAM, México)
Claudia Raymundo (UNAM, México)
Cynthia Salazar (UNAM, México)
Edna Bravo (UNAM, México)
Erandi López (UNAM, México)
Carmen Sofía Hernández González (UNAM, México)
Santiago Flores (UNAM, México)
Sayuri Herrera (UNAM, México)
Víctor Romero (UNAM, México)



Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho

ÍNDICE

Carta del Director 13

Carta del Consejo de Redacción 15

ARTÍCULOS

Luces y armas de la adultez. Genealogía
de la crítica y crítica de la Genealogía.
(Lights and Weapons of Adulthood.
Genealogy of Critique and Critique
of Genealogy)
Aníbal D'Auria 19

El sexo, la edad y las limitaciones
en la representación política.
(Sex, Age and the Limitations
in political representation)
Anna María Fernández Poncela. 71

Viraje de los derechos humanos del indígena
desplazado y su aplicación en el marco

jurídico y constitucional mexicano. (The Turn of Human Rights of the Displaced Indigenous and the Application of the Mexican Legal and Constitutional Framework)	
Katherine Isabel Herazo González	91
Geometría y Derecho: la pirámide kelseniana y el círculo en el Derecho de los Pueblos de Abya Yala (Geometry and Law: the Kelsenian Pyramid and the Circle in the Law of the Abya Yala People)	
José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes	117
El estado laico como proceso de libertad (The Lay State as a process of Liberty)	
Sergio Martín Tapia Argüello	141
Pluralismo jurídico, estado e movimiento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) no Brasil. (Legal Pluralism, State and the Movement of Workers Without Land (MST) in Brazil)	
Renata Ovenhausen Albarnaz	
Antonio Carlos Wolkmer	153
Normas editoriales	191

CARTA DEL DIRECTOR

Queridos amigos:

Crítica Jurídica se aproxima, sin apuro pero decididamente, a su primera treintena de años. Todavía no hemos podido decidir si nació en 1984 o 1983; pero esto es parte del anecdotario. Lo primero es manifestar nuestro contento, no sin una pequeña dosis de vanidad y un tanto más de orgullo. El camino ha sido difícil, pero también entretenido. Habremos de contar en próximas misivas los recodos que hubo que doblar sin doblarse.

Crítica Jurídica es casi una casualidad. O al menos una hija de la persistencia. Hubiéramos querido una revista de corte marxista —claro, era la época en que nadie se hubiera atrevido a decir que el pensamiento revolucionario era una ideología que se había terminado junto con la Historia. Pero una revista así no habría sido posible, en primer lugar porque en América Latina —y en varios países eran aún tiempos de fuego—, no había —y hoy no hay demasiados— escritores que, siendo juristas, estuvieran ganados por esa teoría social. Más bien la idea era “mover el ambiente”, crear un espacio, en el que la reflexión marxista tuviera un lugar. Por otro lado, las plumas que mejor pasaban por marxistas, o eran de otro idioma —y traducimos algunas— o ya tenían espacios de presentación. De modo que lo mejor fue no empeñarse en cultivar solamente, o preferentemente, el marxismo. El pensamiento jurídico era tan solamente tradicional, que “mover el ambiente” era algo que se conseguía con cierta facilidad; no era necesario ser un jurista de pensamiento revolucionario para decir cosas bastante lejanas a las que escriben los juristas ganados por únicamente la dogmática, o por simplemente las ideologías apologéticas del estado y el poder. Basta pensar en que, hablar de derechos humanos, era “extraño” —y hasta agresivo— para el medio hegemonizado por el pensamiento tradicional de las escuelas de leyes. Dígase también que discurrir en términos de Sociología Jurídica “moderna” era, cuando menos, un atrevimiento “raro”.

Tal vez por eso, por esa limitación del medio, *Crítica Jurídica* consiguió ocupar un espacio. Fue difícil la difusión al principio. Eran los maravillosos tiempos en que no había internet y todo quedaba en manos del memorable correo de a pie y de a en burro. Y en manos de “alguien” que debía “autorizar” el gasto de envío. Pero lo conseguimos, al menos en algunos momentos de la Reforma Universitaria que vivió la Universidad Autónoma de Puebla en los setenta y los ochenta. Fue posible hacer esa primera difusión que dio pie a cierta penetración en el medio. Y en algún momento deberemos contar quiénes fueron las autoridades que, con criterios académicos —que no burocráticos— favorecieron a *Crítica Jurídica*.

La revista se propone destinar un espacio en sus próximas entregas, a repensar lo pasado y a contar esta divertida historia con el afán de la sonrisa.

El año 2012, por lo demás, México, el país de origen de *Crítica Jurídica*, estrenará nuevo presidente. Merced a las sempiternas demoras, es posible que este número aparezca con el nuevo despertar. Mientras que al Sur se estrenan constituciones surgidas al calor de las luchas populares, como sucedió con la mexicana de 1917, en México hemos asistido a un constante retroceso en términos de alcances revolucionarios. Nada pareciera augurar algún cambio significativo si de novedades jurídicas habláramos. En tal perspectiva, *Crítica Jurídica* redoblará sus esfuerzos para estar presente, en el Sur y al norte también.

O.C.

Diciembre de 2011

Carta del Consejo de Redacción

Sin duda, la presente edición de la revista *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho* marca una ocasión memorable: el retorno de la carta firmada por el Consejo de Redacción de la publicación. De manera que constituye, a la vez, el reflejo de un proceso de renovación, complicado y difícil, y el inicio de una nueva etapa, la cual parte de un proceso de aprendizaje continuo desde todas las experiencias compartidas por nuestro grupo de colaboradoras y colaboradores.

En este sentido, no podemos comenzar sin antes agradecer profundamente a todos y todas quienes a lo largo de la historia de la revista han colaborado en su aparición y que con su esfuerzo han construido a través de sus números a la revista *Crítica Jurídica*. En primer lugar, un reconocimiento a la labor fundamental de Oscar Correas, quien, en contra de viento y marea, ha sabido mantener en pie la revista y ha logrado impulsarla y fortalecerla, de parte de este Consejo de Redacción nuestro más profundo reconocimiento, en verdad es una alegría poder colaborar en la revista. Por último, un agradecimiento a todos y todas las personas que trabajan en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, quienes también tienen un papel esencial en que la publicación semestral de *Crítica Jurídica* pueda tener lugar.

Así esperamos que la presente sea la primera de muchas en esta nueva etapa y que marque el inicio y consolidación de un grupo de colaboradoras y colaboradores que puedan ayudar a que la revista se publique por mucho tiempo y que pueda servir de medio de difusión y visibilización del pensamiento crítico jurídico en América Latina, así como también al estrechamiento de sus vínculos y trabajo colectivo. También que sirva para difundir las problemáticas regionales a las cuales nos enfrentamos dentro de este sistema capitalista mundial.

En cuanto al presente número contamos, a grandes rasgos, con trabajos que se pueden catalogar, si bien superficialmente y con fines analíticos, en tres categorías. En la primera, que podría considerarse como una crítica jurídica desde la filosofía política, nos encontramos con los siguientes dos trabajos: “Luces y armas de la adultez. Genealogía de la crítica y crítica de la genealogía”, de Aníbal D’Auria, en el cual el autor plantea la necesidad de una dialéctica entre la historia y la razón para la construcción del pensa-

miento crítico. El segundo trabajo es obra de Katherine Herazo y se titula “Viraje de los derechos humanos del indígena desplazado y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano”, trabajo que plantea un análisis crítico de los derechos humanos y sus usos y posibilidades en cuanto al tema de los pueblos indígenas en Chiapas desplazados.

Una segunda categoría es la de pluralismo jurídico. El primero de ellos constituye, tristemente, uno de los últimos trabajos del doctor José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, cuya partida deja un gran vacío en el pensamiento crítico del derecho, el artículo se titula “Geometría y derecho: la pirámide kelseniana y el círculo en el derecho de los Pueblos de Abya Yala”, en el cual se contrasta críticamente la visión positivista del derecho, cuyo máximo exponente es Hans Kelsen, con la visión del derecho que construyen cotidianamente los Pueblos de Abya Yala. El segundo trabajo que toca el tema del pluralismo jurídico es obra conjunta de Renata Obenhausen Albernaz y Antonio Carlos Wolkmer, quienes en su trabajo “Pluralismo jurídico, estado e movimiento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) no Brasil”, analizan los conflictos entre el estado y el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil como una lucha entre dos formas distintas de sociabilidad y, por lo tanto, como un caso de pluralismo jurídico no reductible a la forma del estado.

Por último contamos con trabajos, si bien, disímiles, que abordan sus temas desde la sociología jurídica. El primero de ellos, contribución de Anna Fernández, titulado “El sexo, la edad y las limitaciones en la representación política”, analiza críticamente la sub-representación a la cual se enfrentan las mujeres y los jóvenes dentro del sistema político-jurídico dominante en México, a partir de diversas encuestas realizadas a jóvenes universitarios. El segundo, aporte de Sergio Tapia y con el título de “El estado laico como proceso de libertad”, explica los intentos de construir hegemonía de la iglesia en la coyuntura mexicana actual y las posibilidades de liberación que puede ofrecer el estado laico en determinadas condiciones.

En fin, la presente clasificación no es absoluta y tiene la simple intención de describir sucintamente el contenido de esta edición de *Crítica Jurídica* y así facilitar y estimular su lectura.

El Consejo de Redacción

ARTÍCULOS

LUCES Y ARMAS DE LA ADULTEZ. GENEALOGÍA DE LA CRÍTICA Y CRÍTICA DE LA GENEALOGÍA. (Lights and Weapons of Adulthood. Genealogy of Critique and Critique of Genealogy)

*Aníbal D'Auria*¹

ABSTRACT: In this paper I try to show that critical thinking is only possible by the dialectic between reason and history, and that this dialectic was only possible since modern times. This way, I argue that criticism of reason needs a historical support, but also that criticism of history needs a rational support.

KEY WORDS: Reason, History, Criticism, Genealogy., Philosophy.

RESUMEN: En este ensayo trato de mostrar que el pensamiento crítico sólo es posible por la dialéctica entre razón e historia, y que esta dialéctica sólo fue posible a partir de los tiempos modernos. En este sentido, sostengo que la crítica de la razón requiere un soporte histórico, pero también la crítica de la historia requiere de un soporte racional.

PALABRAS CLAVE: Razón, Historia, Crítica, Genealogía, Filosofía.

SUMARIO: 1. Introducción.- 2. Las luces de la adultez: Mendelssohn y Kant.- 3. Razón, Nación y Revolución: Sieyès y Paine.- 4. La lechuza de Minerva y el gallo galo.- 5. Hegel y la razón realizada.- 6. Marx y la razón por realizar.- 7. Foucault, la historia, la genealogía.- 8. ¿Colonización de la historia por la filosofía?- 9. Comentario final.- 10. Apéndice sobre el “descriptivismo” de Richard Rorty.

I. Introducción

A partir de la Revolución Francesa, la relación entre Historia y Razón ha resultado tan compleja como rica. Ambos términos parecen conformar un par de opuestos complementarios, al punto de adquirir sentido remitiéndose recíprocamente uno al otro de diversas maneras: ¿cómo se plasma la Razón en la Historia? ¿Tiene la Historia un sentido racional? Si no lo tiene, ¿podemos dárselo? ¿Tiene la Historia racionalidad? ¿Tiene la Razón historicidad? Tal vez, uno de los ejes centrales de lo que se ha llamado “modernidad” sea ese juego de referencias recíprocas entre Historia y Razón. Y por ello mismo, parece un contrasentido pretender superar ese juego conceptual postulando, o bien, un pensar racional libre de toda historicidad, o bien, un pensar histórico libre de toda racionalidad. Foucault ha llamado “analítica de

19

¹ Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, anibaldauria@gmail.com, recibido 13 de agosto de 2011, aceptado 10 de noviembre de 2011.

la verdad” a la primera actitud, y “ontología del presente” a la segunda, y es significativo que ambas se encuentren ya conviviendo en el gran símbolo de la filosofía moderna que fue Immanuel Kant.

Es cierto que ese juego de tensiones y complementaciones entre Historia y Razón permitió la emergencia de conceptos importantes del pensamiento político moderno, conceptos como Nación, Clase y Revolución.² Pero también es cierto que es ese mismo juego de lenguaje el que permitió —y permite— la crítica de esos mismos conceptos y sus productos históricos, pues la noción de Crítica también se inserta en lo más íntimo de aquellas tensiones y complementaciones entre Historia y Razón.

Sabemos que en filosofía, “crítica” es un término técnico. No se trata de la *crítica* en su sentido cotidiano y vulgar de hablar mal o negativamente de algo o alguien; tampoco se trata de la *crítica* estética en el sentido de hacer un análisis apreciativo de una obra artística. En rigor, “hacer crítica”, en filosofía, significa preguntar por las *condiciones de posibilidad* de algo; la razón crítica se interroga por las *condiciones que hacen posible* algo que aparece como dado, v. gr. existe el conocimiento científico —la física de Newton, p. e.— y el filósofo crítico (en este caso, Kant en la *Crítica de la razón pura*), se pregunta ¿bajo qué condiciones es posible ese conocimiento? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico? Sabemos que la respuesta de Kant, postulando un *sujeto trascendental* y unas *categorías a priori* del entendimiento, abre el camino al idealismo filosófico. Pero la Crítica no tiene por qué agotarse necesariamente en idealismo, pues después de Hegel la Crítica se interrogará precisamente por las *condiciones de posibilidad* del idealismo (como hicieron Feuerbach, los jóvenes hegelianos y el propio Marx). En esta “segunda vuelta de tuerca” de la Crítica vemos cómo las *condiciones de posibilidad* de un concepto, o de una doctrina filosófica, o de una institución, se des-idealizan y pasan a ser las circunstancias históricas y sociales en que tales conceptos, doctrinas o instituciones surgen y operan: hacer la *crítica* de la teoría del Estado es, por ejemplo, poner al descubierto las *condiciones que hacen posible* la existencia mis-

2 Y otros como Progreso, Izquierda, Derecha, Reacción, etcétera.

ma del Estado y de los discursos acerca de él; y al mostrar que esas *condiciones de posibilidad* son siempre históricas y contextuales, el filósofo crítico devalúa, relativiza e historiza al objeto de su crítica; sin embargo, esta Crítica que muestra lo irracional o contingente de su objeto criticado, no puede hacerlo sin asumir, al mismo tiempo, ciertas pretensiones de racionalidad y universalidad en su propio discurso crítico. Por ejemplo, si el filósofo crítico muestra (o pretende mostrar) que el Estado representa siempre intereses de clase y que “es falso” que represente el bien común mientras exista una sociedad dividida en clases, entonces ése “es falso” que afirma la Crítica es una afirmación que pretende ser verdadera, y, por tanto, ir más allá de la simple perspectiva de una clase: pretende ser verdadera no sólo para el filósofo crítico, no sólo tampoco para la clase explotada, sino también para todos, aunque no lo reconozcan porque sus intereses de clase o la *ideología* se los impida ver. Vemos entonces que la Crítica se mueve necesariamente en medio de la tensión entre la Historia y la Razón, entre lo contextualmente aceptado y la búsqueda de lo universalmente válido, entre la facticidad y la validez. Y por ello creo que la Crítica conserva su fuerza corrosiva tanto frente al dogmático que afirma categóricamente la universalidad supra-histórica de sus creencias, como frente al escéptico que reduce incluso su propio discurso a una mera perspectiva sin pretensiones de validez de ningún tipo: frente al primero, la Crítica puede mostrarle el carácter situado, perspectivista, de su posición supuestamente universalmente válida; y frente al segundo, la Crítica puede mostrarle que no es posible siquiera hablar sin suponerla-siempre, en la misma práctica lingüística, algún tipo de pretensión de validez no contingente. Para ello, la Crítica debe tener bien en claro la diferencia entre validez universal de un enunciado y *pretensión* de validez universal de un enunciado.

En el presente artículo intentaré sostener esas tesis. Por lo que este ensayo pretende ser a la vez una serie de apuntes para una genealogía de la crítica como para una *crítica* de la genealogía.

II. Las luces de la adultez: Mendelssohn y Kant

La figura trópica de “la luz” contrapuesta a “la oscuridad” es tan antigua como generalizada, casi un lugar común. La hallamos tanto en la filosofía griega como en el cristianismo medieval. Y siempre “la luz”, obviamente, designa algo positivo que permite “ver”, aunque se trate de cosas tan disímiles como la búsqueda filosófica o la revelación religiosa, la razón o la fe.

A pesar de su generalidad, de su antigüedad y de su versatilidad retórica, la metáfora de la luz parece alcanzar su expresión más radical cuando llega a designar todo un siglo, el siglo XVIII, como “Siglo de las Luces”. Toda una época adquiere así —quizá por primera vez— conciencia histórica de sí misma como una Era diferente a todas las anteriores. Términos como *Ilustración*, *Iluminismo*, *Lumières*, *Enlightenment*, *Aufklärung*, transmiten en diferentes idiomas la misma imagen de una época de luces, de razón, de esclarecimiento, de amanecer, de brillo, de sol... y sugestivamente, también de fuegos revolucionarios.

Acá debemos prestar especial atención al significativo hecho de que, a pesar de la recurrente y engañosa oposición entre Historia y Razón, sea esta misma Era de la razón la primera en tener conciencia histórica, es decir, en tener una idea de sí misma como *advenimiento histórico de la Razón*; lo que equivale a decir *coyuntura histórica particular en que emerge la conciencia de lo universal racional*. Pareciera que con la Ilustración se abre una dialéctica entre Historia y Razón en que ambos términos, en su novísima acepción moderna, no pueden prescindir uno del otro: el tiempo histórico se racionaliza y la razón se temporaliza históricamente; la historia reclama ser racionalmente comprendida y la razón reclama ser realizada en la historia.

En 1783, un párroco berlinés, Johann Zöllner, publicaba, en la *Berlinische Monatsschrift*, un artículo en contra del matrimonio laico; aquel escrito terminaba advirtiendo contra la moda de la “ilustración”, y en nota al pie lanzaba el siguiente desafío:

¿Qué es la Ilustración? Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* ¡Debería ser contestada antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!

Como es bien sabido, a ese desafío de ilustrar la Ilustración respondieron, en la misma revista berlinesa, los filósofos Moses Mendelssohn e Immanuel Kant. Primero apareció la respuesta de Mendelssohn, en septiembre de 1784; luego, en diciembre del mismo año, la de Kant.

El artículo de Mendelssohn —titulado “Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?”— comienza señalando que, aunque las palabras “ilustración” (*Aufklärung*), “cultura” (*Kultur*) y “formación o educación” (*Bildung*) parecen relativamente nuevas en el uso lingüístico, no designan en verdad algo nuevo, sino las “modificaciones de la vida social; efectos del trabajo y de los esfuerzos de los hombres para mejorar su situación social”.³ No obstante, dice su autor, resulta necesario fijar el sentido específico de cada una de ellas. La educación de un pueblo, según él, se descompone en “cultura” e “ilustración”: la primera se refiere a lo práctico, o sea, a las artes, los usos y las costumbres sociales; en cambio, la ilustración se refiere a lo teórico, o sea, al conocimiento racional y a la capacidad de reflexión acerca de las cuestiones de la vida y el destino humanos. Como se ve, según Mendelssohn, la cultura atañe a lo idiosincrásico de un pueblo, mientras que la ilustración atañe a lo universal del género humano. Sin embargo, aclara Mendelssohn, ambos términos no son necesariamente excluyentes uno del otro.

La Ilustración se relaciona con la cultura como la teoría con la praxis, como el conocimiento con la moral, como la crítica con el virtuosismo. Consideradas en sí y por sí (objetivamente), las dos se encuentran en la más estrecha relación, aunque subjetivamente pueden estar muy a menudo separadas.⁴

3 MENDELSSOHN, M.: “Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?”, en J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, y otros: *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid 2007; p.11.

4 *Ibidem*, p. 12.

De allí se infiere que a veces es posible decir de un pueblo que es más culto que ilustrado, o al revés; pero los pueblos educados (*gebildete*), como los griegos antiguos, son ambas cosas.

El análisis de Mendelssohn parte de “considerar el destino del hombre como medida y objetivo de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos”; y el “destino del hombre” puede dividirse en: a) destino del hombre en cuanto hombre, y b) destino del hombre en cuanto ciudadano. Ahora bien, subraya Mendelssohn: “La persona humana como tal no necesita ninguna cultura, pero necesita Ilustración”, y por tanto, “es universal”.⁵ El problema surge cuando al ciudadano su cultura le impone deberes y obligaciones opuestas al destino humano universal, es decir, cuando sus deberes de ciudadano se presentan como opuestos a sus deberes con la humanidad; en otros términos, cuando lo particular idiosincrásico se le presenta como opuesto a lo universal humano. En tales casos, el hombre ilustrado debe actuar con prudencia y recato en sus juicios críticos. Pero “donde la Ilustración y la cultura avanzan al mismo paso, entonces ambas constituyen los mejores medios de prevención contra la corrupción” de la nación.⁶ Es decir: la “salud” de la nación depende primordialmente de su capacidad de armonizar su cultura con la Ilustración, su idiosincrasia con los destinos de la humanidad, su particularidad con lo universal humano: cuando este es el caso, el único riesgo de “enfermedad” que la amenaza es el envejecimiento.⁷

Por su parte, el artículo de Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, apareció un par de meses después del de Mendelssohn. Se trata de un texto bastante conocido que ha sido objeto de reiterados y profundos análisis por parte de Foucault; yo simplemente quiero ahora destacar los siguientes puntos del famoso texto kantiano, en función de las tres preguntas que ordenan su desarrollo:

⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ Aclaro que Mendelssohn no emplea expresamente el término “envejecimiento”, pero la figura está claramente sugerida en el contexto retórico de todo el párrafo final; yo la empleo deliberadamente porque encaja perfectamente como el riesgo que se corre después de alcanzar la “adultez”, la figura kantiana que veremos en seguida.

¿Qué es la Ilustración? Es la salida del hombre de su autoculpable inmadurez (*Unmündigkeit*). Es decir, para Kant la Ilustración es la llegada de la “adulter” y la toma de conciencia de ello; cuando ya se es adulto sin asumirlo se es “culpable” de querer permanecer en la minoría de edad; y al parecer Kant se refiere aquí tanto al individuo como a los pueblos. Las causas por las cuales a veces no se quiere asumir esa adulter son la pereza y la cobardía; por lo tanto, la Ilustración, el asumir la adulter, es una *tarea de coraje*, el coraje de pensar por sí mismo: “*Sapere aude!*”⁸

¿Cómo se fomenta entre los hombres ese “atrevimiento” o “audacia”? Permitiendo la plena libertad de hacer “uso público” de la razón, o sea, con la libertad de pluma del docto ante el público lector. Kant restringe esta libertad a razonar todo lo que se quiera siempre y cuando se obedezca al poder político, pero esta restricción, antes que un argumento, parece más bien una reserva prudente del filósofo ante la coyuntura política en que escribe.⁹

¿Qué implicancias tiene la Ilustración para el género humano? Ninguna sociedad ni ninguna época puede renunciar, dice Kant, ni por juramento ni por contrato, a la Ilustración; es decir, ningún pueblo puede *comprometerse eternamente* a estar bajo tutela. Una generación no puede obligar a la siguiente a permanecer en la ignorancia. Un compromiso así sería nulo y sin efecto, pues constituiría “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar”.¹⁰

¿Vivimos ahora (siglo XVIII) una época *ilustrada*? Kant — adornando su respuesta con loas a su soberano Federico, que podemos obviar como una obsecuencia a desgano— responde tajantemente que no, que no estamos en una época ilustrada en que los hombres ya estén en situación de servirse por sí mismos del entendimiento, especialmente en materia religiosa. Aunque no sea una época ilustrada, sí es una época de ilustración en que aquellas posibilidades comienzan a abrirse. Si empleamos las figuras que Kant utilizó al comienzo del escrito, el diagnóstico de su época es: nuestros pueblos no son aún completamente “adultos”, pero comienzan a serlo; aún no tienen la “audacia” o el “atrevimiento” de pensar por sí mismos, pero pronto la tendrán.¹¹

8 KANT, I.: “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, incluido en la misma compilación de autores, citada supra, en que también se incluye el texto de Mendelssohn; pp. 17-18..

9 *Ibidem*, pp. 19-21.

10 *Ibidem*, p. 22.

11 *Ibidem*, pp. 23-24.

Sobre el final de su artículo, Kant agregó una nota lamentándose de haberlo enviado a publicar antes de conocer el de Mendelssohn, texto que aún no había llegado a sus manos. De cualquier modo, las coincidencias entre ambos son notables y Kant mismo señala la afinidad de ideas entre él y Mendelssohn.

Siete años después de ese artículo, en su *Crítica del juicio* (1790), Kant exponía tres máximas en que, según él, se articula el intelecto humano: 1. La “máxima del entendimiento”, que consiste en el pensar por sí mismo y libre de la superstición (a esto, reitera, se llama Ilustración); 2. La “máxima del juicio”, que consiste en el *modo* de pensar amplio de miras, desde un punto de vista “universal” y más allá de las condiciones privadas subjetivas; y 3. La “máxima de la razón”, que consiste en ser *consecuente* con uno mismo y sólo puede alcanzarse como unión de las dos anteriores. Como se ve, la Ilustración no equivale a la Razón, pero es condición primordial y necesaria de ella. Es decir, la razón es la capacidad de *actuar según un modo de pensar universal y libre de supersticiones*; en otros términos: la razón es el comportamiento “adulto” respecto a todos los demás hombres.

Y en 1797, en un breve escrito incorporado luego como segunda parte de *El conflicto entre las facultades*, Kant vinculaba finalmente la Ilustración a la Revolución. Entre su texto de 1783 y éste, de 1797, había tenido lugar un suceso de alcances “universales”: la Revolución Francesa; y Kant vio en ella un acontecimiento que marcaba un punto de inflexión irreversible en el progreso del género humano. Aunque la Revolución fracasara coyunturalmente, aunque ese “pueblo lleno de espíritu” (el pueblo francés) cayera en “miserias y crueldades” y no lograra *ahora* la reforma de la Constitución racional anhelada, la irrupción en la historia del elemento universal humano ya no tendría marcha atrás:

Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole; ya que al ser

un asunto tan relevante para el género humano, la constitución proyectada ha de alcanzar finalmente, en cualquier momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante reiterada experiencia.¹²

O sea: la Revolución no es un hecho histórico cualquiera más; su alcance universal la reviste de un significado espiritual irreversible: aunque no logre en un momento determinado sus metas, el camino para que la humanidad las alcance tarde o temprano ya está abierto. El género humano es el mismo autor de su propia historia, y es por ello que puede predecirse que, siendo ahora consciente de ello, inicia su marcha de progreso hacia sus propios fines. Aunque retroceda ocasionalmente, “jamás retrocederá por completo”. En otras palabras: según Kant, la amplitud de miras que proveen las “luces” ya no pueden volver a estrecharse totalmente; los fuegos de la Revolución Francesa ya no pueden extinguirse, aunque sí pueden ocasionalmente bajar su intensidad; una vez llegado a la adultez, aunque cometa errores, el hombre ya no puede volver a la niñez, ya no puede dejar de pensar y actuar por sí mismo con miras universales.

Veremos a continuación, en dos afamados e influyentes textos revolucionarios de Sieyès y de Paine, la irrupción de ese espíritu universal en la Revolución Francesa. Sendos escritos de *acción política* y de *apología revolucionaria* representan un claro ejemplo de aquello que Kant, casi al mismo tiempo, elevaba al plano filosófico.

12 KANT, I.: “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid 1994, p. 92. Este escrito breve había sido redactado en 1797, pero la censura de Berlín impidió su publicación. Kant recién pudo publicarlo en 1798 como una segunda parte de su *El conflicto entre las Facultades*.

III. Razón, Nación y Revolución: Sieyés y Paine

Según Foucault, hasta el momento de la Revolución habían circulado dos conceptos muy diferentes de “nación”. Uno, el que sostenía la tesis monárquica: la nación en sí no existe; sólo surge de la relación jurídica que sujeta *legalmente* a un conjunto de individuos con el rey; y en todo caso, el rey mismo viene a ser el “cuerpo” visible de la nación. Otro, el de la tesis que sostenía la nobleza que reaccionaba contra el centralismo y absolutismo monárquico: hay “naciones” en guerra, y no es el rey quien crea a la nación, sino que éstas se dan un rey para la lucha. Para la tesis monárquica, el rey precedía a la nación y era soberano ante ella; para la tesis de la nobleza, la nación precedía al rey, quien era sólo un par de la nación vencedora, la cual era soberana, como nobleza, ante la nación vencida (la actual plebe).

Con la Revolución de 1789 irrumpe un nuevo concepto de Nación diferente tanto del monárquico centralista como del aristocrático nobiliario. En efecto, como bien explica Foucault, en Sieyés (*¿Qué es el tercer estado?*, 1789) podemos encontrar una idea de Nación articulada en dos elementos:

Elemento jurídico formal: para que haya una Nación se requiere una ley y una legislatura común; donde hay privilegios legales no hay “una” Nación; quienes se exceptúan de la ley se ponen por fuera de la Nación.

Elemento histórico-material: para que haya una Nación se requieren trabajos (agricultura, artesanado, industria, comercio) y funciones (ejército, justicia, administración, iglesia); sin estos requerimientos materiales ninguna Nación podría subsistir, pues son la base física que posibilitan la realidad efectiva de la Nación.

Según este esquema, un grupo humano sin una ley y una legislatura comunes no puede constituir una Nación; pero aunque las tuviese, tampoco podría subsistir como tal sin el elemento segundo: funciones y trabajos. Ahora bien, según Sieyés, es el Tercer Estado

(o sea, el pueblo llano)¹³ quien desempeña todos los trabajos y funciones vitales que conforman el segundo elemento del concepto; sin embargo, son los otros dos estamentos (el Clero y la Nobleza), quienes tienen todos los privilegios. El Tercer Estado tiene todo lo necesario para ser una Nación en sí misma, pero le falta el elemento primero, es decir, darse una ley común y derogar los privilegios de los otros dos estamentos: el Tercer Estado encarna el interés de todos, el elemento universal que lo legitima para instituir un orden político común: sólo él detenta una *capacidad constituyente* legítima. Si se me permitiera un pequeño anacronismo terminológico —que no es para nada desatinado—, podríamos decir que el Tercer Estado es la nación “en sí”, pero aún no es la Nación “para sí”: sólo la toma de conciencia de sí mismo como elemento universal permitirá operar la transformación de nación tutelada en Nación soberana y *constituyente*.

El famoso escrito de Sieyès presenta una argumentación general del tipo: “los reclamos del Tercer Estado se quedan cortos respecto de lo que en estricta justicia le correspondería exigir”. Ya las tres preguntas que abren el texto sintetizan el asunto: “¿Qué es el Tercer estado? *Todo*. - ¿Qué ha sido hasta ahora *en el orden político*? Nada. - ¿Qué pide? Llegar a ser *algo*”.¹⁴

O sea: el Tercer Estado, el pueblo llano, es todo, pero políticamente ha sido relegado; sin embargo, en vez de reclamar *todo* lo que le correspondería legítimamente, sólo ha pedido unas tibias reformas en el modo de representación y votación en los Estados Generales.¹⁵ Por eso, después de considerar esos modestos reclamos concretos formulados por el Tercer Estado (y las maliciosas maniobras gubernamentales para no satisfacerlos), en la última parte del folleto, Sieyès pasa a considerar “lo que debiera haberse hecho” y “lo que resta por hacer” según la razón. Recuérdese que estamos aún en los albores del proceso revolucionario, y que cuando Sieyès se lamenta por “lo que

13 “Tercer Estado” era el nombre que se daba en la Francia pre-revolucionaria al tercer estamento de la sociedad, después de la Nobleza y del Clero. Los Estados Generales eran la reunión de los representantes de esos tres estamentos, que según la tradición del Antiguo Régimen, debían deliberar y votar por separado. Es obvio que en tal sistema, el Tercer Estado siempre perdía dos a uno, a pesar de constituir por sí mismo la inmensa parte de la sociedad.

14 Subrayado mío.

15 Que los representantes del Tercer Estado surjan de su mismo seno; que los tres estamentos deliberen y voten en conjunto; que se vote por cabeza y no por estamento.

debiera haberse hecho” y cuando explica “lo que resta por hacer”, en realidad está abriendo el camino a lo que efectivamente se hará, es decir, a la decisión de los representantes del Tercer Estado de erigirse en Asamblea Nacional y asumir su derecho constituyente.

En cuanto al discurso histórico de la conquista en que la nobleza pretendía fundar sus privilegios (la dualidad galos/francos y el supuesto derecho de conquista de estos últimos), Sieyés lo despacha rápidamente en tres párrafos del capítulo II:

Si los aristócratas intentan, incluso al precio de esta libertad de que se mostrarían indignos,¹⁶ mantener al pueblo en la opresión, él se atreverá a preguntar a qué título. Si se responde que a título de conquista, hay que convenir en que eso sería querer remontar un poco lejos. Pero el Tercero no debe temer a remontar hacia tiempos pasados. Se remitirá al año que precedió a la conquista; y puesto que hoy es lo bastante fuerte para no dejarse conquistar, su resistencia será más eficaz sin duda. ¿Por qué no había de restituir a los bosques de Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de ser descendientes de la raza de los conquistadores y herederas de sus derechos?

La nación, depurada entonces, podrá consolarse, pienso yo, de verse reducida a no creerse ya compuesta sino de los descendientes de los galos y de los romanos. En verdad, si se trata de distinguir nacimiento de nacimiento, ¿no podrían revelar a nuestros pobres conciudadanos que aquel que procede de los galos y de los romanos vale al menos tanto como el que procediera de los sicambros, de los vándalos y otros salvajes salidos de los bosques y de las dunas de la antigua Germania? Sí, se dirá; pero la conquista ha desordenado todas las relaciones, y la nobleza de nacimiento ha pasado al lado de los conquistadores. Pues bueno: habrá que hacerle que vuelva al otro lado; el Tercero se hará noble al hacerse a su vez conquistador.

Si en el orden privilegiado, siempre enemigo del Tercero, no se ve sino lo que en él puede verse: los hijos de ese mismo Tercer estado, ¿qué decir del parricidio audaz con que odian, desprecian y oprimen a sus hermanos?¹⁷

16 Sieyés se refiere aquí a la libertad en la igualdad que encarna el Tercer Estado. En el párrafo anterior, Sieyés había escrito que es imposible que la Nación sea libre si no lo es el Tercer Estado, el cual defiende los derechos de todos y no de una parte.

17 SIEYÉS, *¿Qué es el Tercer estado?*, Editorial Americalee, Buenos Aires 1943, pp. 35-37.

Como se ve, parece cierto que el discurso histórico de la conquista y de la dualidad galos/francos circulaba corrientemente entre los defensores de los privilegios de la nobleza. También se ve claro que Sieyés no lo toma muy en serio, y sólo lo considera marginalmente al efecto de refutarlo como ineficaz para deducir derechos de él: si un hecho de fuerza como la conquista funda derechos, otro hecho de fuerza en sentido opuesto también puede fundar los derechos contrarios. Es decir, para Sieyés —como ya lo señalara Rousseau en el *Contrato Social*— no se puede derivar lógicamente un derecho de un hecho de fuerza. Además, el texto de Sieyés pone en evidencia que las pretensiones de la nobleza de descender directamente de los francos conquistadores es una locura ridícula, pues todas las razas que habitaron el territorio francés ya se han mezclado lo suficiente como para no poder distinguir quienes descienden de unas o de otras. En resumen: respecto del discurso histórico-político de la nobleza, que pretende derivar sus privilegios de la conquista franca, Sieyés rechaza tanto la verdad de la premisa como la corrección del razonamiento.

En 1791, a tres años del inicio del proceso revolucionario en Francia, Thomas Paine publica la primera parte de su *Derechos del hombre*, en defensa de la Revolución contra las críticas de Edmund Burke. Un año después editará una segunda parte donde el vuelo teórico parece mayor que en la primera.

En la misma línea que Sieyés, aunque más marcada y radicalmente, las nociones de Nación, Razón y Revolución son las protagonistas del folleto de Paine. A lo largo del texto podemos hallar dos series de conceptos e ideas contrapuestos:

Ignorancia/superstición	Razón
Gobierno sobre el pueblo	Gobierno a partir de pueblo
Gobierno autofundado	Gobierno <i>constituido</i> por la Nación
Ausencia de verdadera constitución	Constitución
Gobierno de personas	Gobierno de principios
Poder usurpado	Poder delegado
Conquista	Acuerdo
Fomento de la guerra	Fomento de la paz y el comercio
Muchos impuestos	Pocos impuestos

Sucesión hereditaria	Elección de representantes
Azar y engaño	Naturaleza y razón
Oscuridad	Luces
Infancia o senilidad	Permanente madurez
Antiguo	Nuevo
Privilegios cortesanos	Derechos del Hombre
Régimen inglés	Regímenes americano y francés

Y el concepto de Revolución designa el tránsito de la primera constelación de conceptos a la segunda: de la ignorancia a la razón; del gobierno sobre el pueblo al gobierno a partir del pueblo; del gobierno ilegítimo al gobierno emanado de la Nación, etc. Paine subraya en más de una ocasión que antes se llamaba “revolución” a un mero cambio de personas o a una modificación circunstancial, pero lo que hoy vemos como Revolución, aclara, es una “regeneración” del hombre a partir de principios universales de razón. Empezamos, dice Paine, a salir del despotismo, la superstición y la barbarie: hay un “alborear de la razón”; “ha cambiado la opinión del mundo”; “ha crecido la fuerza mental y la capacidad de reflexión por la que se producen las revoluciones”; “Europa está lista para una revolución general”. Estamos, dice, en una era de revoluciones sobre la amplia base de la soberanía nacional, lo que es posible por el estado de ilustración alcanzado por la humanidad, que pone en crisis a los gobiernos hereditarios. Como se ve, los conceptos de Nación, Razón y Revolución están tan íntimamente articulados en el discurso de Paine que se hace difícil separarlos: en política, la auténtica Revolución se produce cuando la Nación asume su propio destino y se da ella misma su constitución y su gobierno. Y como la Nación es la encarnación de lo universal, esa Revolución es el advenimiento mismo de la Razón en el ámbito político.

Es interesante el empleo que hace Paine de metáforas comunes a su época como “luces” y “madurez”: “Las revoluciones de América y de Francia —nos dice— han arrojado sobre el mundo un *rayo de luz* que llega hasta el hombre”; y agrega que, si bien puede mantenerse al hombre en la ignorancia, no puede volvérselo a la ignorancia una vez que ha salido de ella. Por tanto, concluye, una contrarrevolución es

imposible. No se puede *desaprender* ni *despensar*. Y ese tránsito de la oscuridad a la luz, de la inmadurez pre-reflexiva a la madurez reflexiva, del despotismo a la libertad, puede presentarse como una ruptura revolucionaria y universal con el pasado con la misma metáfora del destellar de la luz que se propaga como un incendio purificador y regenerador:

Una pequeña chispa, atizada en América, ha sido el origen de una llama que no se puede apagar. Sin consumirse, como la *Última Ratio Regun*, va abriéndose camino de nación en nación y va conquistando en actuación silenciosa. El hombre se encuentra cambiado, sin apenas percibir cómo. Adquiere un conocimiento de sus derechos al consagrarse justamente a sus intereses y en el transcurso de ello descubre que la fuerza y los poderes del despotismo consisten únicamente en el temor a resistirse a él y que *si quiere ser libre basta con que lo desee*.¹⁸

Las cosas se están calentando en toda Europa. (...) En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y la generación actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo nuevo.¹⁹

Sobre el final de su escrito, Paine diferencia dos tipos de revoluciones. Las revoluciones “activas” se producen violentamente para evitar o superar una calamidad; el ánimo está muy inflamado por el mal padecido, y la búsqueda de su reparación suele llevar a que su objeto se vea manchado por la venganza. En cambio, las revoluciones “pasivas” propenden a un bien grande con el ánimo focalizado en su objeto, sin la agitación que lleva a la venganza. Pero estos dos tipos, en realidad, dice Paine, son dos manifestaciones de un mismo avance de la Razón: en las revoluciones “pasivas”, “la razón y el debate, la persuasión y la convicción se convierten en las armas del enfrentamiento, y no es sino cuando se intenta reprimirlas cuando se recurre a la violencia”; impedir las revoluciones “pasivas” provoca que estallen las revoluciones “activas”.²⁰

18 PAINE, Th.: *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid 2008, p. 278.

19 *Ibid.*, p. 354.

20 *Ibid.*, pp. 355-356.

Igual que en el texto de Sieyès, en el de Paine se remarca la imposibilidad de fundar en la conquista un orden legítimo: sólo la fuerza universal de la Razón puede hacerlo. Por ello mismo, las revoluciones de América y de Francia son a la vez “ilustradas e ilustradoras”, es decir, luminosas; también, es ridículo que el régimen inglés pretenda dar lecciones a los regímenes revolucionarios: es como si la “oscuridad pretendiera iluminar a la luz”. La fuerza de una perspectiva sobre otras sólo puede provenir de su capacidad de presentarse como racional, esto es, como universal; y en este caso, como en Sieyès, esa fuerza de la razón es la capacidad del Tercer Estado de presentarse a sí mismo como portador de los intereses y derechos de *toda* la Nación.

IV. La lechuza de Minerva y el gallo galo

Hacia 1844, un joven Marx cerraba su “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* con las siguientes palabras:

En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad. Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el canto del gallo galo.²¹

Parece muy evidente que la metáfora del “gallo galo” alude provocativamente a la otra metáfora avícola con que Hegel había cerrado su “Prefacio” de 1821: “Cuando la filosofía pinta su gris en el gris ya una figura de la vida ha envejecido y con el gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo”.²²

21 MARX, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2004, p. 73.

22 HEGEL, G.: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1987, p. 56.

O sea: Marx asocia la “luz” (“el día”) de un nuevo amanecer con la Revolución; y esa Revolución será producto de la encarnación de la razón universal de la “filosofía” en el cuerpo, ya no de la Nación, sino de una clase social específica, el proletariado. Se trata de un “universal” por venir. En cambio Hegel había asociado la filosofía a la comprensión de lo “universal” ya “realizado” después que la “luz” del día se ha apagado y sólo el ojo filosófico puede “ver”. Por eso, el gallo de Marx puede verse como réplica provocativa al búho hegeliano. Sin embargo, difícilmente alcancen esas imágenes retóricas para hacer comprensibles al profano el sentido del pensamiento de uno y otro filósofo. Es decir: las metáforas explicativas, “ilustradoras”, a su vez, requieren ser explicadas por los propios textos en que se encuentran incluidas y cuyo sentido pretenden “iluminar”. Una vez más la filosofía, la búsqueda del sentido propio, la búsqueda del universal racional, se presenta bajo la máscara del sentido desplazado, de la metáfora aclaradora que también debe ser aclarada.

En principio, observemos que no se trata de cualquier búho ni de cualquier gallo. Sabemos que, en general, los búhos salen de noche y que los gallos cantan al amanecer. Pero acá, además, se trata del búho *de Minerva* y del gallo *galo*. Minerva es la versión latina de la Palas-Atenea griega, diosa nacida de la cabeza de Zeus, inventora de la flauta, la olla, el arado, el carro y la nave, difusora de la ciencia, las artes y los números, guerrera pero partidaria de la paz. Y el búho que la acompañaba no era precisamente un búho, sino una lechuza pequeña y silenciosa: el mochuelo. En la escritura de Hegel (*Eule der Minerva*) no se distingue entre ambas, y los traductores suelen verterla al español, impropriamente, como “búho”, probablemente porque esta palabra es más bella o poética que “lechuza pequeña” o “mochuelo”. Como imagen de la filosofía, la diferencia no es secundaria, ya que el mochuelo es silencioso y pequeño, mientras que el búho es grande y chirrea. Por su parte, el gallo que menciona Marx es el gallo galo, es decir, el gallo francés de la Revolución. En latín, *gallus* significaba tanto “gallo” como “galo” (poblador originario de la Galia). Con el tiempo, el gallo se convirtió en emblema del pueblo francés, consagrándose como símbolo popular y, por tanto, de la Nación, durante

la Revolución de 1789. Si bien Napoleón lo remplazó por el águila imperial, todos los movimientos revolucionarios franceses posteriores se apegaron al emblema del viejo gallo galo.

Bueno, parece que ahora tenemos una idea más clara del búho de Hegel y del gallo de Marx. Ambos ofrecen imágenes figurativas diametralmente opuestas de una misma cosa: la filosofía. ¿La filosofía llega siempre tarde, como la lechuza, o más bien canta el amanecer del nuevo día, como el gallo? ¿La filosofía sólo puede comprender conceptualmente lo que ya ha sucedido o prepara el terreno de lo que sucederá? La simple contraposición de las metáforas no parece dejar lugar a ninguna otra alternativa. Pero ¿no podría la filosofía hacer ambas cosas a la vez? En efecto, esta tercera alternativa es muy plausible por el mero hecho de que ambos están hablando de la misma cosa: la filosofía.²³ Quiero decir: o bien Hegel y Marx llaman “filosofía” a cosas totalmente distintas, o bien suponen un piso común, y con sus respectivas metáforas ponen el énfasis en diferentes aspectos de lo mismo (la filosofía como aprehensión de lo universal): uno, en la comprensión racional de lo universal realizado; el otro, en la transformación de lo real en función de lo racional por venir; uno en el día que acaba y el otro en el día que llega. Hegel ve la filosofía realizada; Marx, la filosofía por realizarse; pero ambos la ven en íntima conexión con el devenir histórico (y por ello Foucault sostendrá que la dialéctica es una “colonización de la historia por la filosofía”).

Como dijimos, la metáfora del búho de Minerva, lejos de explicar la idea de Hegel de la filosofía, debe ser ella misma explicada por ésta: no es una mera figura retórica agregada al modo de apéndice al final de un texto de puro sentido propio (que por lo demás está también poblado de otros tropos retóricos), sino que es parte constitutiva de todo ese texto: el sentido del texto sólo puede surgir a la vez de la comprensión recíproca de la metáfora y de lo figurado por ella; no es que todo el texto del “Prefacio” constituye el sentido propio y la metáfora su sentido figurado, sobrepuesto como adorno, sino que el sentido surge del texto considerado como un todo, incluyendo la metáfora de sí mismo. Y lo mismo ocurre con el texto de Marx y su metáfora del ga-

23 Tal vez sería hilar demasiado fino si recordáramos que los griegos sacrificaban gallos a Palas Atenea.

llo; con la complicación adicional de que su sentido sólo puede surgir al tomarlo como contrapunto del texto de Hegel, casi al modo de un diálogo entre ambos frente al lector.

V. Hegel y la razón realizada

Empecemos entonces por el texto de Hegel. El famoso “Prefacio” de la versión de 1821 de su *Filosofía del derecho* está escrito en un tono de defensa de la filosofía frente al descrédito en que según Hegel se encontraba. Hegel atribuye ese descrédito a la mala filosofía que prolifera por todas partes. Así, Hegel construye el texto a partir de una serie de oposiciones de las que debería escapar una auténtica filosofía entendida como ciencia especulativa: ni lógica tradicional, ni arbitrariedad del corazón ni la fantasía; ni apego a lo viejo, ni búsqueda de lo novedoso; ni espíritu simple que se atenga a la verdad públicamente reconocida, ni espíritu pensante vanidoso que se *singularice* en nombre de lo *universal*; ni exaltación de lo inmediato sentimental, ni exaltación de una razón abstracta; ni amor irreflexivo por la ley, ni enemistad hacia la ley en nombre de una falsa filosofía; ni la idea de que la ciencia filosófica ya se halla completamente terminada, ni la idea de que la verdadera filosofía se halla totalmente en el futuro; ni la contingencia de lo actual, ni la fantasía del deber ser. Por encima de todas esas oposiciones, Hegel subraya:

- a. Que la filosofía no es una obra efímera que se recomienza cada día como el tejido de Penélope, sino que es una ciencia que se distingue de todas las demás por su peculiar modo de demostración científica (expuesto en la *Lógica*).²⁴
- b. Que en la ciencia, la forma y el contenido están esencialmente ligados.²⁵
- c. Que la filosofía, en tanto investigación de lo racional, no consiste en la postulación de un más allá o de un deber-ser, sino en la captación de lo presente y actual: lo que es racional es real y viceversa.²⁶
- d. Que se trata de reconocer, en la apariencia de lo temporal y transitorio, la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente. Pues la

24 HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, op.cit., pp. 42-43.

25 *Ibid.*, p. 43.

26 *Ibid.*, pp. 52-53.

Razón, al realizarse, entra a la vez en la existencia exterior y aparece en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones que recubre su núcleo como una corteza policroma. La tarea del “concepto” filosófico es penetrar esa “corteza policroma” para comprender lo racional de su núcleo, dejando de lado el “infinito material” que lo recubren. Es decir: esas configuraciones exteriores de la Razón, su “corteza policroma”, por ser contingente no es objeto de la filosofía.²⁷

- e. Que la ciencia o filosofía del Estado, por ende, no puede ser más que el intento de concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional; no como debe ser, sino como él, el universo ético, debe ser conocido (54).²⁸
- f. Que la tarea de la filosofía es aprehender *lo que es*, pues *lo que es*, es la Razón. Cada uno es hijo de su tiempo, y la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*.²⁹
- g. Que en eso consiste precisamente el postulado científico de la unidad entre forma y contenido; “forma” es la Razón como conocimiento conceptual, y “contenido” es la Razón como esencia sustancial tanto de la actualidad (*wirklichkeit*) del mundo natural como del mundo ético; y la identidad consciente entre ambas es la Idea filosófica.³⁰
- h. Que así como una filosofía a medias aleja al hombre de Dios pero una verdadera filosofía lo conduce nuevamente a Él, lo mismo ocurre con el Estado.³¹

O sea: para Hegel, la filosofía es una ciencia (*Wissenschaft*) rigurosa, no una charlatanería subjetiva, sentimental y de meros pareceres valorativos. Pero no es una ciencia como cualquier otra: su objeto es el conocimiento *conceptual* de Dios, del mundo físico y del mundo ético-espiritual,³² y requiere de una lógica propia, no meramente formal y deductiva, sino inmanente a su propio objeto: esa lógica propia es la dialéctica, desarrollada en *La lógica*. Nadie duda de que la naturaleza ha de ser conocida tal cual es, y que el conocimiento racional de ella es posible porque ella misma es racional; de igual manera, a pesar de lo que muchos digan, lo mismo ocurre con el mundo del espíritu, o sea, con la eticidad y el Estado. Este mundo espiritual, dice Hegel, tam-

27 *Ibid.*, p. 54.

28 *Ibid.*, p. 54.

29 *Ibid.*, p. 54.

30 *Ibid.*, p. 55.

31 *Ibid.*, p. 56. Como anarquista que soy, no puedo dejar de llamar la atención sobre esa analogía tan frecuente como significativa en la filosofía política entre Dios y Estado.

32 *Ibid.*, p. 50.

poco está abandonado de Dios o de la Razón;³³ y por tanto, así también ha de ser conocido. Se trata de que la Razón como conocimiento (forma) aprehenda conceptualmente a la Razón como sustancia (contenido) de lo ético; en otros términos: se trata de hacer coincidir la Razón subjetiva con la Razón objetiva; el concepto capta lo permanente racional bajo el “infinito material” de las configuraciones con que la Razón se viste en sus diferentes épocas. La filosofía aprehende conceptualmente lo racional inmanente que subyace a su propio tiempo. Por ello, Hegel reformula un viejo proverbio: *Hic Rodus, hic saltus*. Esta frase latina puede significar “aquí está Rodas, salta aquí entonces”, referido a quienes se jactan de hacer algo que en verdad no pueden hacer (como aquellos que pretenden adivinar el futuro). Pero también puede significar “aquí está la rosa, baila aquí, entonces”, aludiendo a la felicidad del filósofo que logra hacer coincidir su Razón como auto-conciencia con la Razón como realidad actual. Y agrega:

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, tal visión racional es la reconciliación con la actualidad, que concede la filosofía a quienes alguna vez han sentido la exigencia de concebir y a la vez conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y no colocarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y para sí.³⁴

La idea que Hegel tiene de la filosofía se resume entonces en la famosa, y nada clara, frase de que “lo racional es real y lo real es racional”. El aparente sentido ultraconservador que la frase expresa queda atenuado cuando se entiende que para Hegel no todo lo existente es real (*wirklichkeit*), sino sólo lo que es “racional” dentro de lo que existe (el núcleo racional que subyace bajo la “corteza policroma”); y a la vez, no todo lo que elucubra la conciencia subjetiva es racional, sino sólo lo que coincide con lo real (*wirklichkeit*); pues la Razón subjetiva (conciencia) y la objetiva (realidad) sólo se reconcilian a través del Concepto que deja de lado lo accidental, efímero y contingente. Hegel mismo lo explica en la edición de 1830 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (par. 6):

³³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴ *Ibid.*, p. 55.

...la existencia es en parte apariencia, y en parte solamente realidad. En la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal, y a lo que en ella en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero también ya para el ordinario modo de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real: la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es. (...) A la realidad de lo racional se contrapone, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra parte, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelentes para gozar de realidad, o también algo demasiado impotentes para proporcionársela.

Así, la famosa y polémica frase de Hegel no es una justificación de todo lo existente, sino sólo de lo que es racional dentro de lo existente (y que por ello mismo es objeto de la filosofía); pero tampoco es una justificación de todo ensueño de la conciencia, de todo deber ser, por bonito que éste sea, sino sólo de lo que ha de tornarse real necesariamente. Sin embargo, lo que ha de tornarse real necesariamente no puede constituir para Hegel objeto de la filosofía, pues el filósofo no ha de hacer profecías ni futurismo; sólo puede ser objeto de la filosofía lo racional ya se encuentra realizado. Si bien la premisa de la filosofía (lo real es racional y lo racional es real) establece una simetría ontológica entre realidad y racionalidad, desde un punto de vista cognoscitivo, la simetría se rompe, pues la filosofía, en tanto ciencia rigurosa, sólo toma como objeto a lo racional dentro de lo existente, o sea, a la realidad (*wirklichkeit*) en tanto existencia no contingente. En otras palabras: si bien el filósofo, en tanto filósofo, no puede postular un “deber ser” ni pretender estar más allá de su propia época, en tanto individuo, ciudadano y hombre particular puede ostentar cualquier valor o programa político (claro que ya no como filósofo: por eso Hegel dice, al final de su “Prefacio”, que cualquier crítica no filosófica, valorativa, de su obra sólo valdrá como un comentario subjetivo no científico).³⁵ En resumen: para Hegel, la filosofía —en este caso, la del

35 Y en el mismo par. 6 ya mencionado de la *Enciclopedia* dice. “¿quién no poseería la sabiduría de descubrir en todo aquello que le circunda muchas cosas que de hecho no son como deben ser? Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su

Estado y el derecho— se aboca simplemente a explicar el concepto de Estado y de Derecho, tomando como base lo ya existente, pero dejando de lado lo efímero y contingente de su existencia para quedarse sólo con lo real-racional de su existencia.

De este modo, aunque en clave idealista, Hegel pretende inmunizar a la reflexión filosófica tanto de la ideología como de la utopía: la filosofía no consiste, según él, en la proclamación de ideales normativos sin anclaje en la realidad efectiva, pero tampoco es la justificación discursiva de todo *statu quo*: si para Hegel, el objeto de la filosofía sólo puede ser lo racional ya realizado, y no lo racional por venir, nunca puede ser lo contingentemente existente. Por eso, la lechuga de la filosofía despliega su vuelo al llegar la noche, cuando las existencias efímeras y contingentes no son visibles y sólo queda en la conciencia lo racional-universal de lo acontecido.

VI. Marx y la razón por realizar

En cambio, si la lechuga mira hacia atrás, el gallo mira hacia adelante. En sus años juveniles, Marx confía a la filosofía la misión de cantar a la razón por venir, a lo racional aún no realizado. Pero, así como Hegel no identifica sin más lo racional realizado con todo lo meramente existente, Marx tampoco identifica la razón por realizarse con cualquier utopía de laboratorio. En 1845 lo expresará en un aforismo famoso: su tesis 11 sobre Feuerbach.

En la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), Marx afirma que la crítica de la religión en Alemania se halla ya realizada, y su terminación marca ahora el tránsito a la crítica del Estado, de la política y del derecho. En efecto, el núcleo de la crítica de la religión es que dios no hace al hombre, sino que el hombre hace a dios. Pero, si es el mundo humano —es decir, el Estado, la sociedad— lo que produce en la conciencia del hombre la fantasmagoría religiosa, imagen “invertida” del hombre mismo, entonces esa

deber ser en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que vérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad, de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado exterior y superficial”.

transfiguración del hombre en dios es evidencia de que el ser humano aún no se ha realizado propiamente. Por tanto, si la lucha contra la religión es la lucha por la realización del ser humano y “la religión es el opio del pueblo”, entonces, la crítica de la religión abre el camino a la crítica de las condiciones sociales que la hacen posible; y la tarea de la filosofía, una vez que ha desenmascarado la forma religiosa de la alienación humana, es desenmascarar ahora sus formas no sagradas: Estado, derecho, política. La filosofía debe estar al servicio de la historia, y la tarea de la historia es “descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad”.

Sin embargo, nota Marx, la situación política de Alemania es anacrónica: es la supervivencia de un orden que otros pueblos (Francia, específicamente) ya han superado. Y precisamente por ser una supervivencia a destiempo histórico, la situación alemana resulta ser una “comedia” del antiguo régimen. Los alemanes han participado políticamente de todas las restauraciones, pero de ninguna revolución. Por lo tanto, el *statu quo* alemán está por debajo de la tarea actual de la crítica, pues ya ha sido históricamente superado y sólo resta demolerlo; y para ello no hace falta ya el “bisturí” de la crítica sino las “armas”: no se trata ya de refutarlo (ya está refutado por los hechos acontecidos del otro lado de Rin), sino de aniquilarlo.

No obstante el anacronismo de su *statu quo*, hay un aspecto en el que los alemanes sí son contemporáneos del presente. Si su realidad socio-política es un anacronismo, una comedia, en cambio su filosofía sí está a la altura de los tiempos. Alemania no es contemporánea “histórica” del presente; sólo lo es “filosóficamente”. La filosofía de Alemania es la prolongación ideal de su historia; *ergo*: hay que emplear el “bisturí de la crítica” en su historia ideal, o sea, en su filosofía: “Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.”³⁶

36 MARX, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit., p. 59.

La filosofía alemana del Estado y el derecho, entonces, es lo único que en Alemania se halla a la altura del moderno presente oficial; y esa filosofía es la de Hegel. A ella debe dirigirse la crítica, no ya a la religión (cuya crítica se encuentra consumada). Esta perfecta filosofía del Estado expresa la imperfecta realidad del Estado moderno: si la filosofía hegeliana del Estado hace abstracción del hombre real, ello sólo es posible porque el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y le provee meramente una satisfacción imaginaria.

Así como su dialéctica idealista llevaba a Hegel a diferenciar-se de dos actitudes teóricas indignas de la filosofía, la dialéctica materialista lleva a Marx a diferenciarse de dos “partidos” opuestos entre sí. Por un lado se encuentra el “partido práctico conservador” (cuya expresión teórica es la escuela histórica del derecho) que tiene razón al exigir la “supresión” de la filosofía. Pero, por otro lado, está el “partido filosofante” de los “liberales reflexivos”, que también tiene razón al pretender “realizar” la filosofía. Sin embargo, ambos se equivocan al no comprender que la filosofía sólo puede ser suprimida si se realiza, y sólo puede realizarse suprimiéndose. Como se ve, Marx, análogamente a Hegel, construye su posición como superadora de dos actitudes opuestas, pero abstractas; sólo que Hegel se desmarcaba del conservadorismo “teórico” irreflexivo y de la innovación “teórica” irresponsable de la pseudo filosofía, mientras que Marx se desmarca del conservadorismo “práctico” anti-filosófico como del reformismo “práctico” meramente filosofante.

Para Marx, el *statu quo* alemán y la filosofía alemana se co-pertenecen uno con el otro. Así, mientras Hegel ve a su filosofía como la conceptualización de la realidad material (que para él no es otra cosa que la “envoltura” dentro de la cual se realiza la Razón), Marx ve a esa misma filosofía (la de Hegel) como la expresión invertida de la realidad material alemana (pues la idea del Estado moderno aún no se ha realizado en Alemania) y como envoltura metafísica en la que se encubre el retraso alemán respecto de otros pueblos, en especial, de Francia): “La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente* de *pensar* el Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania.”³⁷

37 *Ibid.*, pp. 60-61.

Es decir, lo que para Alemania es trascendente (el Estado moderno), “del otro lado del Rin”, o sea, en Francia, es una realidad palpable. En otros términos: mientras en Alemania la lechuza despliega sus alas, en Francia ya ha cantado el gallo. Los franceses buscan lo universal en la acción, los alemanes en el pensamiento. Por eso el pasado revolucionario alemán es sólo teórico (la Reforma), mientras que el pasado revolucionario francés es político.

Luego pasa Marx a considerar la siguiente cuestión práctica: ¿Cómo puede Alemania ponerse a la altura de los tiempos? ¿Cómo puede la crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado no ser meramente teórica y volverse práctica revolucionaria? ¿Cómo hacer que el gallo cante también el despertar de Alemania? Más aún: ¿Puede Alemania llegar mediante una revolución, no sólo al nivel actual de otros pueblos, sino a un nivel más elevado, que a su vez sea el futuro próximo de esos pueblos que hoy la aventajan?

La respuesta de Marx es una radicalización de la Razón ilustrada revolucionaria:

Sin duda, el arma de la crítica no puede remplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material si bien prende en las masas (...) La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual *el hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable.³⁸

Como vemos, para que la crítica filosófica se transforme en “arma” práctica necesita prender en las masas, es decir, requiere de un elemento real en la sociedad que vea en esa crítica filosófica la expresión teórica de sus necesidades reales y de la concreción de sus aspiraciones. “*No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento*”.³⁹

³⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

Es decir: para que la crítica teórica se torne práctica debe constituirse en el “arma” de un sector del que exprese necesidades y aspiraciones concretas. Esto es lo que luego expresará en la famosa fórmula de la tesis 11 sobre Feuerbach: no se trata de que los filósofos expliquen al mundo, sino de que lo transformen; y la filosofía sólo es transformadora cuando logra identificar la fuerza universal de la Razón con un sujeto social real que necesite realizarla.

Pero ya dijimos que aquella Alemania de 1844 sólo es moderna en el pensamiento; en la práctica permanece anclada en al antiguo régimen. Por tanto, concluye Marx, su Revolución debe ser radical, no parcial; debe ser un *salto mortale*, es decir, una Revolución que la ponga no sólo más allá de su *statu quo*, sino más allá del *statu quo* de los otros pueblos modernos más avanzados. Y una Revolución radical “sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales”. Como Alemania ha participado sólo teóricamente de los desarrollos modernos, sin participar de sus desarrollos reales, también comparte sus sufrimientos sin compartir ninguna de sus satisfacciones parciales: es decir, comparte los sufrimientos reales modernos con los sufrimientos reales del antiguo régimen. Y por eso mismo, la Revolución radical no es un sueño utópico para Alemania; sólo la Revolución parcial lo es. No hay en Alemania un elemento social que pueda llevar adelante una Revolución parcial, como fue la de la burguesía francesa de 1789;⁴⁰ pero sí hay, como en los demás pueblos modernos, un elemento social incipiente que puede llevar adelante una Revolución radical: el proletariado, clase que por poseer sufrimientos universales sólo puede reclamar una justicia también universal.⁴¹ Es decir, Marx ve en el proletariado emergente y creciente una clase cuyas necesidades son más universales que las del Tercer estado de la Revolución Francesa; y por tanto, ve en él un elemento cuyas aspiraciones revolucionarias han de ser también más universales que las de la burguesía:

En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre (...) *La emancipación del alemán*

40 *Ibid.*, pp. 67-71.

41 *Ibid.*, p. 71.

es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su corazón. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.⁴²

Y cuando se cumplan esas condiciones —es decir, cuando la crítica se encarne en la práctica, cuando la razón se encarne en el proletariado, cuando el “cerebro” de la filosofía y el “corazón” del oprimido se reúnan— cantará en Alemania el gallo galo. Y nuevamente, como en 1789, se dejará oír en todas partes.

Es sabido que Marx irá dejando de lado su interés por la filosofía, para centrarse cada vez más en los estudios económicos. No obstante, ese cambio intelectual acelerado, que se opera desde su juventud a su madurez teórica, no significó un abandono de la razón crítica, sino su desplazamiento desde la crítica del Estado y del derecho a la crítica de la economía política.

En 1859, dieciséis años después del texto anterior, en su “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el propio Marx traza en retrospectiva un rápido recorrido de su evolución intelectual. Ve en sus años juveniles un tiempo en que “la buena voluntad de seguir adelante” compensaba su falta de conocimientos económicos. Nos informa que de *La crítica a la filosofía del derecho* de Hegel aprendió que las condiciones jurídicas y las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que llaman “desarrollo general del *espíritu* humano”, sino sólo a partir de las condiciones materiales de la “sociedad civil”, la que a su vez sólo puede comprenderse desde la economía política.⁴³ De estos estudios, luego extrajo como resultado que en la producción social de su existencia, los hombres entablan relaciones de producción independientes de su propia voluntad, relaciones que se corresponden a determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales y que constituyen la “base” que

⁴² *Ibid.*, p. 73.

⁴³ MARX, K.: *Introducción general a la crítica de la economía política* /1857, Siglo Veintiuno, México 1996. Esta edición en español incluye el “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, que estoy citando, pp. 66-67.

determina (*bedingen*) la superestructura (*Überbau*) jurídica y política.⁴⁴ En resumen: “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”.⁴⁵ La teoría de la Revolución que Marx parece tener en estos años es un tanto más determinista y mecánica que la que profesaba en sus años juveniles: la revolución social se produce cuando las formas y relaciones de propiedad se vuelven incompatibles con las fuerzas productivas; con la modificación de la “base”, todo el edificio o superestructura (*Überbau*) jurídica y política se trastoca; sin embargo, esta revolución no se produce hasta que la forma vieja haya desarrollado y agotado todas sus fuerzas productivas.⁴⁶ En fin, Marx confiesa que todas estas conclusiones alcanzadas gradualmente le hicieron ver “la necesidad de reiniciarlo todo desde un comienzo”; y esta necesidad de un nuevo inicio lo llevará a la redacción, inconclusa, de su obra más ambiciosa, *El capital*.

En resumen: desde su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* 1843 hasta la *Crítica de la economía política* de 1857, Marx ha transitado de la crítica de la filosofía del derecho a la crítica de la economía política. En realidad, ya en 1845, con *La Ideología Alemana*, Marx había roto con su antigua conciencia filosófica, saldando cuentas también con la filosofía post-hegeliana de izquierda. Sin embargo, ese viraje no significó un abandono de la razón crítica, sino su profundización.

VII. Foucault, la historia, la genealogía

En los párrafos anteriores he intentado mostrar que a partir del siglo XVIII se inicia una dialéctica entre historia y filosofía, entre lo particular histórico y lo universal racional, que no parece susceptible de reducción a uno solo de ambos términos opuestos. Esa dialéctica entre Historia y Razón implicó una historización de la Razón, a la vez que una racionalización de la Historia, dando lugar a dos posiciones políticas opuestas: una conservadora, que mira a la Razón ya reali-

44 *Ibid.*, p. 66.

45 *Ibid.*, pp. 66-67.

46 *Ibid.*, p. 67.

zada, y otra revolucionaria, que mira a la Razón por realizar. Entre ambos extremos podríamos desplegar una serie amplia de posiciones reformistas. Sin embargo, hoy, parte importante del pensamiento contemporáneo ha intentado romper ese juego entre Historia y Razón, entre historiografía y filosofía, entre perspectiva particular y universalidad intersubjetiva.

En un texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Michel Foucault explica las notas principales de su propio proyecto genealógico.

La genealogía pretende localizar la singularidad de cada acontecimiento, fuera de toda finalidad histórica pre-determinada. Es decir, no acepta significaciones ideales meta-históricas, e historiza hasta lo que parece no tener historia.

La genealogía no busca el “origen”, pues esta noción sugiere algo “por fuera de” o “anterior a” la historia, algo todavía no desplegado, pero potencial y puro anterior a lo accidental de su manifestación histórica. Buscar el origen es buscar lo “esencial”, pero el genealogista muestra que no hay secreto esencial, origen puro. Sólo hay el azar del acontecimiento singular y contingente. El genealogista no busca el “origen”; muestra la “emergencia” y la “procedencia”, siempre contingentes, de los acontecimientos.

En realidad, la genealogía devalúa los supuestos “orígenes”, se ríe de ellos, los muestra como algo bajo, irrisorio, casual. Lo que la Historia metafísica, no genealógica, pretendía mostrar como la Verdad de la Historia, el Sentido de la Historia, etc., la genealogía lo muestra como simple y singular acontecimiento, *procedente* de un campo de fuerzas también singulares e históricas. La genealogía muestra que las “verdades” y los “sentidos” también tienen su historia. No están antes, por encima o después de la historia: son también un acontecimiento.

La genealogía necesita de la historia pero no subordinándola a la metafísica; la requiere entendiéndola como el devenir mismo, como “el cuerpo del devenir”, pero sin adjudicarle ningún “alma”, ningún significado en sí misma: no es la historia la que tiene un significado, sino los significados los que tienen su historia.

La genealogía, o sea, la búsqueda de la *procedencia*, descentra, no fundamenta, devalúa, “agita lo que se percibía como inmóvil”, muestra la heterogeneidad de lo que parece estático, permanente, intocable y puro. “Ataño al cuerpo”, “muestra al cuerpo totalmente impregnado de historia y arruinado por la historia”. No consiste en buscar continuidades ni interrupciones, como si el destino trabajara secretamente para abrirse un camino trazado desde siempre, sino que muestra los diversos sistemas de domina-

ción y sometimiento como campos de fuerzas en que los “sentidos” y las “verdades” entran en juego. Nadie es “responsable” de una “emergencia”. Para la genealogía, la historia no es un camino gradual hacia la emancipación y la igualdad (o cualquier otra meta), sino *emergencia* sucesiva de diversas formas de violencia que se cristalizan en distintas reglas; la historia va de dominación en dominación. E “interpretar” no es descubrir un significado “original”, “verdadero”, “a-histórico” de tales reglas y rituales de dominación, sino un “apropiarse” de ellos para “redirigirlos”. La historia es así una sucesión de interpretaciones, y la genealogía las saca a la luz como “acontecimientos”. El acontecimiento es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, una semántica que se re-interpreta. No hay mecánica (inmanencia) ni destino (teleología, trascendencia) en la historia; sólo el azar de la lucha.

Por esto mismo, la propia genealogía se reconoce a sí misma como “perspectivista”. El genealogista, a diferencia del historiador profesional, no pretende esconderse bajo el manto de una supuesta e imposible universalidad; no se anula a sí mismo como intérprete neutral, sino que asume la contingencia de su propia perspectiva.

En fin, resume Foucault, la genealogía se opone punto por punto al gesto platónico, consciente o inconsciente, de los historiadores, es decir, al dominio de la filosofía sobre la historia. Frente a la Historia como memoria, opone una historia-paródica, burlona, bufonesca. Frente a la Historia como tradición y continuidad, opone una historia disociada, destructora de la identidad de un supuesto *origen desenvuelto*; busca la pluralidad y las multiplicidades de donde venimos. Frente a la Historia como conocimiento, opone una historia perspectivista que sacrifica al sujeto neutral de conocimiento y muestra que el saber es un querer. Es decir: la propuesta de una genealogía es en Foucault un intento de emancipar la historia del yugo de la filosofía, de desenterrar la perspectiva particular que se oculta debajo de las pretensiones dominadoras de todo discurso con pretensión de universalidad.⁴⁷

47 FOUCAULT, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia 2004, pp. 62-63. Ya a fines del siglo XIX, Nietzsche remarcaba las premisas de las que debe partir un estudio genealógico: “que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la ‘finalidad’

Foucault atribuye una mayor fuerza corrosiva a la historia que a la filosofía, en la que suele ver una suerte de domesticación recurrente del discurso histórico. Por eso dice en otro lugar que “la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta”.⁴⁸

Naturalmente, la genealogía también tiene sus ancestros genealógicos; y Foucault encuentra uno prácticamente olvidado en el discurso histórico de la nobleza de los siglos XVII y XVIII.

En efecto, en su curso *Il faut défendre la société* (1975-76) en el College de France, Foucault afirma que la famosa frase de Clausewitz (“la guerra es la continuación de la política por otros medios”) es la inversión de una tesis anterior, difusa pero generalizada en los siglos XVII y XVIII, una tesis que afirmaba lo contrario: que la política es la continuación de la guerra por otros medios, y que por debajo de las instituciones, de la riqueza y del orden apacible subyace una guerra primitiva, silenciosa, continua; una guerra primitiva que no ha sido ni puede ser conjurada; que el orden político y el derecho deben ser descifrados a la luz de esa guerra primitiva entre razas o naciones. Este discurso histórico fue originariamente el de la nobleza, y se presentaba, dice Foucault, como un discurso siempre en perspectiva, beligerante, opuesto al discurso pretendidamente imparcial, a-histórico, universalizante de la filosofía: en este discurso histórico no había sujeto imparcial; se estaba de un lado o del otro; se era descendiente de los francos vencedores o se era descendiente de los galo-romanos conquistados.

Según Foucault, ese discurso histórico que sacaba a la luz una guerra de razas o naciones no conjurada, emergió como una contra-historia que apuntaba a lo olvidado por la historia tradicional y lineal del Poder. Se trata un discurso que dislocaba, dualizándola, la unidad política: hay razas (naciones) enfrentadas, una dominante y otra sometida. En resumen: según Foucault, se trata en verdad de una contra-his-

anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados”; NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, “Segundo Tratado”, Alianza, Madrid 2008, pp. 99-100.

48 FOUCAULT, M.: “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’”, incluido en Michel Foucault: *Tecnología del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 137.

toria porque: 1. la memoria no está aquí al servicio de la reproducción de la gloria del Poder, sino del rescate de lo olvidado y de lo oculto: la conquista fundante, y 2. porque el poder no es visto como malo porque sea injusto, sino simplemente porque no nos pertenece, porque es de “otros”. Y apunta Foucault que esta contra-historia funcionó como una genealogía de grupos olvidados (los francos, los normandos, los galos, los sajones, los anglos) que vienen a poblar la historia de victorias y derrotas bélicas. Aclara Foucault que no hay que creer que este tipo de discurso pertenezca exclusivamente a los sojuzgados; más bien, se trata de un “arma”, una “estrategia” muy versátil que podrá emplearse en direcciones políticas bastante disímiles.

Foucault reconoce el origen de este tipo de discurso en Inglaterra, pero se centra especialmente en las peculiaridades que presentó en Francia, cuyo iniciador sería Boulainvilliers. Según Foucault, con Boulainvilliers aparece un nuevo sujeto (sujeto-hablante y sujeto-tema) de la historia: las naciones en lucha; de modo que ese relato es (además de un relato histórico que explica el origen de la nobleza francesa en la invasión franca y que busca en esa invasión los principios del derecho público) un llamado a recuperar la memoria de la nobleza, su propia automemoria y autoconciencia como raza o nación conquistadora. Es decir, este discurso histórico de Boulainvilliers abre dos frentes a la vez: contra el absolutismo monárquico y contra las pretensiones de la plebe; al monarca le recuerda que sólo es uno más entre los descendientes de los conquistadores francos; a la plebe le subraya que son descendientes de los antiguos galo-romanos vencidos; la nobleza tiene sobre la plebe un derecho derivado de la conquista. Por ello, convoca a la nobleza a recuperar su propio saber, la memoria de sí misma. Y este saber histórico está inserto en la misma lucha política: es descripción de las luchas y arma de lucha al mismo tiempo.

Remarquemos que, según Foucault, ese tipo de discurso histórico dualista y beligerante no debe entenderse como “ideología” exclusiva de una clase, sino como “táctica versátil”, “arma” de lucha, a la que podrán recurrir, con sutiles variaciones, todos los adversarios del campo político (el rey, la aristocracia, la burguesía) reacomodando las piezas según sus intereses y metas. Por ejemplo: con un esquema simi-

lar, pero “re-apropiado” por la historiografía burguesa, se presentará posteriormente a las viejas ciudades galo-romanas como bastiones de la libertad que se rebelaron para reconquistar sus antiguos derechos confiscados por la nobleza heredera de los invasores francos.

Sin embargo, continúa Foucault, a partir de la Revolución, ese tipo de discurso histórico que hacía del conflicto entre naciones el fondo de la historia, comenzará a amortiguarse, a apaciguarse, a ser “colonizado” por la filosofía; la burguesía triunfante no podía enfrentar la idea de una guerra indefinida como principio de la política. Se produjo así, según Foucault, en el siglo XIX, una suerte de autodialectización del discurso histórico, donde la guerra y la dominación pasaron a ser releídas como crisis y violencias episódicas y transitorias en el camino hacia un apaciguamiento o reconciliación final. Esta dialectización del discurso histórico correspondería entonces a su aburguesamiento. Y también según Foucault, ese “aburguesamiento”, esa “colonización”, se manifiesta en la reelaboración del concepto de “nación” que hizo la burguesía revolucionaria.⁴⁹ Concretamente, con Sieyès ya no hay lucha horizontal entre naciones, sino “una” Nación que busca articularse verticalmente como forma de existencia efectiva a través del Estado. De este modo —sentencia Foucault— el discurso histórico resultó domesticado por la razón filosófica, y volvió a ser un relato del poder sobre sí mismo, un “canto a Roma”, una narración del avance lineal y triunfante hacia un fin englobador y universal.

VII. ¿Colonización de la historia por la filosofía?

“¿Cuál es el elemento universal en el presente?”: según Foucault, con esta pregunta —que casi sin variantes podemos hallar en Kant, Mendelssohn, Sieyès, Paine, Hegel y Marx— se opera la “dialectización de la historia”, la “colonización” de la historia por la filosofía. Y es importante entender que cuando Foucault afirma que la “historia se

49 Foucault repite más de una vez esta idea: el discurso de la filosofía colonizó el discurso histórico; y esa colonización operó un “aburguesamiento” del discurso histórico, desactivando sus implicancias explosivas, revolucionarias, subversivas. A mí me parece que este esquema que asimila “discurso histórico” con “discurso colonizado” y “discurso filosófico” con “discurso colonizador” es, cuanto menos, vago y confuso, cuando directamente falso. Y es este punto precisamente el que deseo revisar en este ensayo.

dialectiza”, no está afirmando una dialéctica *entre* historia y filosofía, sino una *subordinación* de la historia a la filosofía.

Esquemáticamente: según Foucault las teorías filosofantes y juridizantes de Maquiavelo y de Hobbes eran discursos elaborados desde y para el soberano, “canto a Roma”. Y es contra ese tipo de discurso homogeneizante que surgió el discurso histórico, dualista, perspectivista y beligerante de la nobleza del siglo XVII. Pero este discurso histórico a contramano del poder volvió a ser sometido por la razón filosofante en el curso de la Revolución Francesa: es aquí donde se habría operado la “dialectización” de la historia, o sea, su “colonización” por la filosofía y su puesta nuevamente al servicio del Estado.

Ahora bien, parece clara la familiaridad entre aquel discurso histórico anterior a la Revolución Francesa (discurso perspectivista, dualista, beligerante y aún no “dialectizado” según Foucault) y el discurso histórico-genealógico del propio Foucault: él mismo dice que aquel discurso histórico del siglo XVII, junto con los sofistas de la antigüedad griega, son ancestros de su propio proyecto genealógico perspectivista y sin pretensiones de universalidad. De modo que las investigaciones genealógicas del propio Foucault tendrían como propósito (según ya vimos en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*) volver a “descolonizar” la historia respecto de la filosofía, esto es, liberarla de las pretensiones universalizantes de la Razón. Supuestamente, aquel discurso histórico aún no dialectizado del siglo XVII y XVIII, igual que la genealogía foucaultiana del siglo XX, hallarían su fuerza corrosiva y crítica en su prescindencia de la universalidad de la razón: ambos postulan una visión de la historia libre de la filosofía.

Es fácil ver que Foucault asimila sin mayores precisiones “filosofía”, “universalidad”, “dominación” y “Estado”; eso le permite incluir al discurso del totalitarismo moderno, nazi o stalinista, como variantes de una misma “colonización” de la historia por la filosofía. Pero aún así no se comprende por qué también incluye al anarquismo dentro de esa bolsa, siendo como es un discurso donde, en todo caso, el universal (racional o moral) nunca se halla, ni se puede hallar ni realizar, en ninguna forma de dominación o estatalidad. Foucault podría decir que ese universal que perseguían los anarquistas de los siglos

XIX y XX es una utopía, pues la historia no es más que la sucesión de unas formas y prácticas de dominación a otras. No obstante, esa respuesta (bastante dogmática, por otra parte) dejaría intacta la cuestión principal que estamos tratando: que ese universal libertario bien podría asumirse como horizonte no alcanzable propiamente, pero cuya búsqueda, sin embargo, es la verdadera fuerza corrosiva y crítica que motoriza a la historia.

El punto que debemos considerar, entonces, es aquello que Foucault llama “colonización de la historia por la filosofía”, y con más razón por cuanto resultan evidentes las connotaciones negativas que conlleva aquí el término “colonización”. Obviamente, la figura de la “colonización” remite a una relación de señorío y servidumbre. Esta metáfora, aplicada a la relación entre dos tipos diferentes de “discursos”, claramente parece aludir a una relación de explotación y aprovechamiento del discurso histórico por el discurso filosófico. Sin embargo, con esto todavía no queda claro qué pueda significar esta idea de señorío y dominio de un tipo de discurso sobre el otro.

A lo largo de todo su curso de 1975-76, Foucault subraya que el discurso colonizado —el discurso histórico de la política como dominación y guerra no conjurada entre naciones— era un discurso perspectivista, sin pretensiones de objetividad, neutralidad ni universalidad. En cambio, el discurso colonizador —el de la razón filosófica universalizadora y dialectizante— siempre es un discurso con pretensiones de objetividad, verdad, imparcialidad y atemporalidad. En otras palabras: el discurso de la historia (como el de la genealogía) pretende mostrar que por debajo del orden político subyace una guerra y se esconde una relación de dominación; y por el contrario, el discurso de la filosofía pretende mostrar que, entre todas las perspectivas y facciones en pugna en un determinado contexto histórico, una de ellas es más válida que las otras, y precisamente lo es por ser más universal, imparcial, racional. De este modo, la expresión foucaultiana “*el discurso de la historia fue colonizado por el discurso de la filosofía*” debería significar: un discurso de la dominación fue dominado por un discurso de la no dominación (es más, por un discurso de liberación o emancipación), lo que para Foucault, de ningún modo equivale a decir que la

guerra y la dominación desaparezcan efectivamente, sino que quedan ocultas, olvidadas o relegadas. En efecto, Foucault sugiere muy abiertamente que las pretensiones de universalidad de la razón filosófica juegan siempre a favor del principio estatalista de la soberanía —es un “canto a Roma”—, mientras que el discurso beligerante y binario de la historia constituía un llamado a la rebelión. En última instancia, la “colonización de la historia por la filosofía” sería la absorción y disolución de lo particular en lo universal, el ocultamiento de una perspectiva más tras el disfraz de la objetividad, la verdad y la justicia.

En síntesis y como ya lo habíamos adelantado, hay en el análisis de Foucault una serie de deslizamientos manifiestos —pero nada veraces, según me parece— que identifican “filosofía”, “pretensiones de universalidad”, “dominio” y “Estado”.⁵⁰ Y es precisamente este aspecto de su análisis lo que me propongo poner en tela de juicio.

Primero. Es cierto que el discurso filosófico ha reclamado siempre pretensiones de validez universal, es decir, más allá de la perspectiva condicionada por el emisor y su contexto situacional. ¿Pero es esto una característica exclusiva de un tipo de discurso, o más bien es una condición de posibilidad de toda práctica discursiva misma? El discurso histórico beligerante que Foucault rescata (así como su propio discurso genealógico) y que contrapone al discurso universalizante de la filosofía, ¿está realmente exento de toda pretensión de validez más allá de la perspectiva del combatiente? ¿Acaso no hay pretensiones de verdad cuando Boulainvilliers afirma, por ejemplo, que “los francos vencieron a los galo-romanos” y que “los nobles son descendientes de los francos”? ¿No hay incluso pretensiones de justificación al sugerir que la conquista genera privilegios *legítimos* o que el sometimiento habilita *legítimamente* para la resistencia? No me importa aquí la verdad o falsedad de un hecho histórico ni la corrección o incorrección lógica de pretender derivar un *deber* o un *derecho* de un hecho; sólo me importa las *pretensiones* de verdad y de legitimidad que conllevan esas afirmaciones; y me interesan porque muestran que la práctica discursiva (toda práctica discursiva) apunta siempre más allá del contexto específico en que se la realiza, y que una perspectiva nunca se agota en mera perspec-

50 Foucault llega al punto de afirmar que aquella “colonización” o “dialectización” de la historia por la filosofía es cómplice o de los totalitarismos de izquierda y derecha del siglo XX.

tiva sin pretensiones algunas de universalidad. Si yo afirmo que “la pantalla de la lámpara que está sobre mi escritorio es verde”, es obvio que “para mí la pantalla de la lámpara de mi escritorio es verde”; pero la pretensión del primer enunciado no se refiere meramente a la veracidad de mi percepción sino al color real de la lámpara. Con los juicios de valor pasa lo mismo: si afirmo que “está mal maltratar a los niños”, es claro que no estoy sólo diciendo que “está mal para mí”, sino que estoy diciendo que “me parece mal que vos y ellos maltraten a los niños”, aunque me resigne a aceptar que lo hagan con base en otros juicios de valor que puedo estimar superiores a ese, que a su vez también reclaman validez intersubjetiva, es decir, universalidad (*v.gr.* que “no se debe interferir en otras culturas con pautas morales diferentes a las de mi cultura”). Incluso si yo afirmara que “nosotros los nobles descendemos de los francos vencedores y por ello debemos dominar juntos a la plebe descendiente de los galo-romanos”, al lanzar tal enunciado estoy reclamando al menos la aceptación del mismo por otros interlocutores: los demás nobles, e incluso la plebe misma, para que reconozcan un hecho histórico y la legitimidad que derivó de ese hecho. Lo que quiero decir es que la vocación universalizante del discurso —esto es, su pretensión de validez más allá de la simple perspectiva del hablante y su contexto— no es un rasgo exclusivo del discurso filosófico sino una propiedad inevitable del lenguaje, como se nota ya en la paradoja que conlleva la proposición “todo discurso es perspectivista”: ¿es esto una perspectiva más o es un enunciado que reclama verdad universal? Es más: el discurso genealógico de Foucault ¿puede agotar su pretensión de validez en Foucault mismo? Si así fuera ¿para qué enunciarlo o para qué leerlo? Sin embargo posee sentido, y por ello mismo no es sólo una perspectiva que se agota en sí misma: es una perspectiva que reclama ser aceptada por el lector como válida, es decir, verdadera, veraz, racional, bella o justa; es una perspectiva que pretende ser aceptada, o al menos comprendida, por otras perspectivas, interlocutores y contextos.⁵¹

51 Foucault parece advertir algunos de estos problemas. En 1978, interpretando nuevamente a Nietzsche, sostiene que su perspectivismo no significa que el conocimiento se halla “limitado” por la propia naturaleza humana o por la estructura del conocimiento mismo, sino que *sólo hay conocimiento* dentro de ciertas relaciones de fuerza que son las que lo hacen posible, o sea, *lo definen* como “conocimiento”. Cf. FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona 2005, p. 30. El proyecto genealógico de Foucault apunta a liberarse

Segundo. Comprendo el intento de Foucault por evitar lo que genéricamente denomina “platonismo” anti-histórico; pero admitir que la práctica lingüística constituye de hecho una refutación pragmática del perspectivismo radical, no es recaer en el “platonismo” de la metafísica autoritaria, ni mucho menos “colonizar” la historia por la filosofía. Podemos perfectamente asumir al mismo tiempo que detrás de todo discurso con pretensiones de validez universal se halla siempre una perspectiva particular condicionada, situacional e históricamente, como también que todo discurso, por perspectivista que se declare, no puede evitar pretender “validez” (universalidad) para tener sentido en la práctica lingüística. Y, por lo mismo, que parece imposible trazar una diferencia tan tajante entre perspectiva e intersubjetividad —entre facticidad y validez— tampoco parece posible trazarla entre historia y filosofía, entre particular y universal. Por lo que la expresión “la historia fue colonizada por la filosofía” resulta absurda.

Tercero. La respuesta al peligro de disolver la historia en filosofía no puede ser entonces el intento de disolver la filosofía en historia. La fuerza del discurso se halla en la validez que se le reconozca, es decir, en su elemento universalizante, no en su elemento perspectivista condicionado y particular; es su pretensión de universalidad (junto a otros factores, claro está, para no caer en un idealismo ingenuo) lo que lo vuelve un factor importante de las transformaciones históricas. Si Foucault dice que fue el discurso de la historia y no el de la filosofía el que puso sobre el tapete la lucha subterránea como núcleo de la realidad política, nosotros podemos ahora complementarlo diciendo: si los discursos también son “armas” de lucha (cosa que Foucault aceptaría), la propia historia parece mostrar que la filosofía es la mejor forjadora de ese tipo de armas. Es ese aspecto de vocación “universal” del discurso lo que ha determinado, consciente o inconscientemente,

de la idea de un “sujeto del conocimiento *originario y absoluto*” (*ibid.*, p. 32), pero creo que Habermas tiene razón al decir que el único camino para lograrlo es remplazando el paradigma del sujeto por el de la intersubjetividad lingüística: sólo así puede explicarse el carácter perspectivista del conocimiento a la vez que su “pretensión” de validez universal; y sólo así puede comprenderse el sentido de los interesantes resultados de las investigaciones genealógicas de Foucault mismo. El propio Foucault roza la cuestión cuando escribe que en Nietzsche se encuentra recurrentemente la idea de que “el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante” (*Ibid.*, p. 31).

el éxito de unas “perspectivas” sobre otras, al menos en el terreno de las ideas. Como hemos visto, en los sucesos de la Revolución Francesa fue precisamente ese elemento universalizante de la filosofía lo que marcó la diferencia con cualquier otro tipo de revuelta popular; fue la identificación entre Tercer estado, Nación y Razón lo que brindó a una perspectiva determinada un “arma” discursiva eficaz para actuar, vencer, convencer y convencerse. El elemento universal del discurso revolucionario no neutralizó la lucha sino que la planteó sobre un terreno nuevo y le dio un nuevo sentido: no se trataba simplemente de los derechos de los francos o de los galo-romanos sino de los derechos de todos los franceses... Es más: se trataba de los Derechos del Hombre. En efecto, si por un lado fue la nobleza y su discurso histórico perspectivista la que puso la dualidad y el conflicto en la base de la explicación política, por otro lado, fue el discurso universalista de la razón filosófica lo que hizo de la “perspectiva” burguesa un “arma” decisiva para el triunfo de la Revolución. Y si la burguesía del siglo XIX pudo luego tomar para sí misma, como dice Foucault, el discurso de la dualidad histórica, no hay que olvidar que esta burguesía ya no era la clase revolucionaria de 1789, sino el sector que ahora detentaba los privilegios del orden social postrevolucionario; y sería ahora la perspectiva de otra clase la que debió forjar en la filosofía sus armas discursivas para apropiarse de un discurso universalizante, racional, que le permitiera impugnar la legitimidad de ese nuevo orden burgués: entonces también el socialismo revolucionario del siglo XIX tomó su fuerza histórica de aquel elemento universal, asociando ahora esos mismos derechos de la humanidad entera a la perspectiva del proletariado.

Cuarto. Por eso es engañoso sugerir la asimilación, sin más, entre universalidad filosófica y dominación (el Poder en sus diversas formas: Estado, soberano, disciplina, bio-poder).⁵² Si bien el discurso de la filosofía, de la razón, de la universalidad ha servido a menudo para justificar ideológicamente un *statu quo*, no ha servido menos para *criticarlo*, para modificarlo: vimos cómo Marx mismo invertía la dirección que Hegel daba a la filosofía. La filosofía —la buscadora de lo universal, la

52 Si bien Foucault se preocupa constantemente por diferenciar todas estas variedades de Poder, todas ellas aparecen siempre en sus escritos asociadas a la razón dominadora y universalizante.

forjadora de buenas armas discursivas— no ha servido a los dominadores ni más ni mejor que la historia; pero estoy seguro de que sí ha servido más que ésta a los sometidos de todo tipo. Y es precisamente porque Foucault cree en la libertad humana que sus escritos genealógicos también pueden ser “armas” o “herramientas” políticas;⁵³ y, seguramente a pesar de él, pueden serlo tanto de dominadores como de dominados.

IX. Comentario final

En la entrevista del 25 de octubre de 1982 ya mencionada, Foucault nos explica cuáles son sus reservas respecto al filosofar que pretende mirar al futuro, o para retomar la metáfora marxista, respecto al “gallo galo” que canta al amanecer de la filosofía:

Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una herramienta, es un instrumento de opresión. Rousseau, un enamorado de la libertad, fue utilizado durante la revolución francesa para construir un modelo social de opresión. A Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo. Mi papel —y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual.⁵⁴

En este interesante párrafo se advierte el temor de Foucault a los “programas” filosóficos, porque, incluso aquellos que se presentaron como “críticos” de un cierto *statu quo*, terminaron al servicio de nuevas formas de opresión: la misma razón universalizadora y crítica termina siempre siendo un “instrumento” de dominación cuando se plasma en un modelo social concreto como el Terror jacobino o el

53 Véase el reportaje a Foucault del 25 de octubre de 1982, “Verdad, individuo y poder”, en FOUCAULT: *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 141-150.

54 *Ibid.*, pp. 142-143.

stalinismo. Es por esta *razón* que él prefiere no cantar a ningún amañecer sino mostrar la contingencia histórica de toda forma social y de todo discurso con pretensiones de universalidad. Foucault no quiere *responsabilizarse* de ser el autor de ninguno de esos paradójicos “programas” emancipadores-opresores.

Al margen de las reservas de Foucault, él no puede inmunizarse ante el eventual empleo de sus escritos como “herramientas” de la opresión. Ningún discurso puede hacerlo; ni siquiera el silencio (en verdad, mucho menos el silencio). Parece haber en la teoría del poder de Foucault una suerte de eterno retorno nietzscheano: todo cambio histórico no es más que el tránsito de ciertas prácticas de dominación a otras prácticas de dominación. Pero si no se admite al menos que ciertas formas de dominación son peores que otras, no habría ningún sentido en ensayar la crítica de ciertas formas históricas de dominación, pues serían todas equivalentes.

Sin embargo, si los discursos plasmados históricamente en “verdades”, “racionalidades” o “evidencias” que pueden ser “criticadas” y “destruidas” por ser “contingencias históricas”, lo son porque suponemos necesariamente al criticarlos una idea de “no contingencia”, o sea, de validez universal, al menos como idea regulativa. En otras palabras: el discurso genealógico, por más perspectivista que se reconozca, no puede renunciar a alguna idea mínima de validez intersubjetiva (veritativa, moral, o la que fuere). Se trata al menos de una universalidad negativa, en la que lo universal nunca se plasma en ninguna forma social concreta, un universal que siempre se desplaza hacia adelante y que no puede identificarse con ninguna forma de dominación histórica.

Y la búsqueda recurrente de ese universal (o lo que sería igual: la crítica recurrente a toda forma de dominación), es posible, precisamente, por la dialéctica entre historia y filosofía, entre facticidad y validez, que abrió la Ilustración del siglo XVIII.

X. Apéndice sobre el “descriptivismo” de Richard Rorty

A lo largo de este artículo he intentado mostrar que la dialéctica entre historia y razón abierta con la Ilustración no parece ser fácilmente renunciabile. Como decía Kant en 1798, la irrupción en la historia de la conciencia crítica parece irreversible después de la Revolución Francesa; y como decía Marx en 1857, no es posible volver a comportarse como niño cuando se es adulto sin caer en el ridículo. En todo caso, cuando se ha llegado a la edad de la razón, los males de la razón sólo pueden ser enmendados y criticados desde la razón: la fuerza crítica de la razón no se consume, sino que se desplaza, y resulta paradójico pretender abandonar totalmente la razón dando razones. Los trabajos genealógicos de Foucault, a pesar de su declarado perspectivismo radical y de su obcecado rechazo de todo racionalismo universalista, pueden ubicarse aún dentro de esa tradición crítica. Hay en sus escritos una suerte de racionalidad residual o marginal que les permite salir del autismo perspectivista para ser discutidos, rechazados o compartidos racionalmente; y es esa racionalidad residual la que les brinda su fuerza crítica y corrosiva.

Con Richard Rorty no ocurre lo mismo. En su propuesta de un “liberalismo sin fundamentos” no sólo no podemos hallar fundamentos apologéticos del liberalismo en que se enrola, sino tampoco ningún aspecto crítico respecto de otras formas de orden socio-político. En cambio, sí podemos encontrar un sinnúmero de contradicciones, pragmáticas y no pragmáticas, que a diferencia del caso de Foucault, no admiten corrección alguna.

En *Contingency, irony, solidarity* (Cambridge, 1989), Rorty se propone “redescribir” al liberalismo desde un léxico que asuma su propia contingencia (esto es, que renuncie a toda pretensión de universalidad); para ello, construye la figura del “ironista liberal” como ciudadano modelo de una sociedad liberal postmetafísica. A grandes rasgos, las tesis principales que Rorty desarrolla en ese libro son las siguientes:

El lenguaje no es un conjunto de etiquetas que medie entre el mundo exterior y la conciencia interior —como si mundo y conciencia fueran algo pre-existente al lenguaje—, sino que es un producto del tiempo y del azar —una literalización permanente de metáforas— que hace posible la experiencia del mundo y de la conciencia. Por ello, toda descripción de la realidad y la noción misma de ‘yo’ son contingentes, en el sentido de que no pueden salirse de un léxico que también es una contingencia histórica.

No hay cosa tal como un ‘yo’ nuclear a-histórico: no es posible —una vez que se asume la contingencia del lenguaje y de la conciencia— hablar de ‘naturaleza humana’ ni de ‘razón universal’.

Las distinciones del tipo relativismo/absolutismo, moralidad/prudencia, etc., son residuos de un léxico caduco: el del racionalismo ilustrado. Una sociedad liberal se beneficiaría más con un léxico que las evitase, pues aquellas distinciones son restos de una imagen todavía encantada (metafísica) del mundo, donde se supone un ‘yo’ nítidamente dividido en una parte divina y otra parte animal.

Una sociedad liberal ideal, entonces, estaría poblada por ironistas liberales; es decir, por ciudadanos que perciben la contingencia de su propio léxico, y por ende, de su conciencia y de su propia sociedad y forma de vida: ciudadanos que consideran la crueldad como lo peor que pueda hacerse, y sin embargo no pueden dar ‘razón’ de ello.

Ese ironista liberal distingue claramente lo público de lo privado. Lo público es la esfera de las relaciones que mantiene con los otros hombres, esfera en que su conducta está guiada por evitar ocasionarles dolor. Lo privado, en cambio, es la esfera de su propia realización como individuo autónomo que busca re-describirse a sí mismo en sus propios términos, o sea, con sus propias metáforas. Este ciudadano ironista y liberal ha privatizado su necesidad de realizarse autónomamente, mientras que mantiene con los demás una solidaridad fundada en la empatía, es decir, en su capacidad de imaginarse o representarse el sufrimiento ajeno.⁵⁵

Rorty pretende sólo “re-describir”, pues argumentar equivaldría a fundamentar, y fundamentar también es una noción propia del léxico caduco del racionalismo ilustrado: su tesis básica es que resulta necesario abandonar ese léxico todavía metafísico para alcanzar una plena sociedad liberal post-metafísica. Rorty reemplaza, por ello, la argumentación por la “redescripción”, pues sólo pretende dotar al liberalismo de un nuevo léxico post-metafísico (esto es, post-ilustrado). Así dice textualmente:

55 Notemos acá algo evidente, pero que Rorty parece pasar por alto: esa capacidad del ironista liberal de representarse el dolor ajeno es ya una pretensión de universalidad de sus sentimientos y juicios morales.

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas.⁵⁶

...‘argumento’ no es la palabra correcta. Pues de acuerdo con mi explicación del progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, la refutación de las objeciones dirigidas contra la redescripción que uno hace de algunas cosas consistirá en gran medida en la redescripción de otras cosas, intentándose con ello flanquear las objeciones mediante la ampliación del alcance de las metáforas favoritas de uno. (...) No estoy diciendo, sin embargo, que la explicación davidsoniana y wittgensteiniana del lenguaje, y la explicación nietzscheana y freudiana de la consciencia y del yo por mí esbozadas proporcionen los ‘fundamentos filosóficos de la democracia’. Porque la noción de ‘fundamento filosófico’ tiene vigencia en la misma medida que el léxico del racionalismo ilustrado. Aquellas explicaciones no fundamentan la democracia, pero sí permiten redesccribir sus prácticas y sus metas. (...) Pero ofrecer una redescripción de nuestras instituciones actuales no equivale a ofrecer una defensa de ellas contra sus enemigos; se asemeja más a amueblar nuevamente una casa que a apuntalarla o a colocar barricadas a su alrededor.⁵⁷

Me parece que la principal falacia en la posición de Rorty es la siguiente. Si bien puede ser cierto que toda argumentación implica (o es) un modo específico de redescripción, de aquí no puede derivarse que un redescibir liso y llano, no argumentativo, pueda remplazarla. De “todo S es P” no se deriva que “todo S es igual a P” (ej. De “todo ornitorrinco es animal” no se deriva que “animal” y “ornitorrinco” puedan sustituirse uno al otro como equivalentes, pues no es cierto que “todo animal es ornitorrinco”). Y por ello, del reconocimiento del carácter metafórico redescriptivo de toda argumentación no puede derivarse la inconveniencia de la argumentación en relación con otro relato meramente redescriptivo no argumentativo; para que ello fuera posible, desde la propia posición supuestamente pragmatista de Rorty, habría que probar que la redescripción lisa y llana es más **eficaz** que la tradicional argumentación (también redescriptiva en todo caso, pero

56 RORTY, R.: *Contingencia, ironía, solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, p. 29.

57 *Ibid.*, pp. 63-64.

argumentativa).⁵⁸ Además, también desde la propia tradición pragmática en que dice enrolarse Rorty, argumentación y fundamentación no deberían asimilarse, pues el pragmatismo permite una forma específica de argumentación que evita la “fundamentación” (propia del pensamiento metafísico), pero que no implica la resignación al sordo re-descriptivismo de Rorty.

Retomemos y vayamos por partes. Rorty se propone explícitamente divorciar al liberalismo del viejo léxico racional-ilustrado que le diera origen. Entiende que una sociedad liberal ideal requiere la eliminación misma de la idea de “fundamento”, y con ello, el reconocimiento de la imposibilidad de argumentar a favor del liberalismo ante un no-liberal. De este modo, la estrategia de Rorty consiste simplemente en “redescribir” las prácticas liberales desde un nuevo léxico elaborado en torno a las ideas de “metáfora” y “autorrealización”, evitando puntillosamente cualquier tipo de argumentación. A esa estrategia rortyana, que es una forma radicalizada de contextualismo perspectivista, la denomino “descriptivismo”, y considero que presenta insalvables inconvenientes desde la óptica misma del pragmatismo en que dice enrolarse Rorty.

Primero. Rorty subraya que con su nuevo léxico no pretende sentar las bases del liberalismo político; y agrega que “Nada nos exige introducirnos primero en el lenguaje, después en la creencia y el conocimiento, a continuación en el yo y, por último, en la sociedad”.⁵⁹ Ahora bien, si se puede ser liberal sin abandonar el viejo léxico racionalista, y no es necesario asumir primero la contingencia del lenguaje, luego la de la conciencia y finalmente la de la sociedad, es decir, si se puede ser liberal sin asumir el nuevo léxico de Rorty, entonces ¿por qué y para qué adoptar ese léxico nuevo? ¿Qué utilidad práctica tiene sobre el viejo? ¿Qué conveniencia tiene el puro describir sobre el argumentar?⁶⁰ La única supuesta ventaja que señala Rorty es que su

58 Más claramente: Rorty supone a la descripción como un género con dos especies: 1. la argumentación (asimilada a la “fundamentación”) y 2. la descripción lisa y llana. Y después de asumir que 1. pertenece al mismo género que 2, infiere que 2 puede (y debe) remplazar a 1. Esto es claramente una inconsecuencia lógica.

59 RORTY, R.: *op. cit.*, p. 73.

60 Este tipo de preguntas son particularmente válidas en este caso porque el propio Rorty se pretende un pensador pragmatista.

“descriptivismo” evita los enredos en los que los enemigos de la libertad, los antiliberales, nos atrapan cuando nos desafían a “fundamentarla”. Según Rorty, es conveniente renunciar a la idea de justificar al liberalismo democrático frente a sus adversarios,⁶¹ pues para él, argumentar sólo tiene sentido dentro de un mismo juego de lenguaje. Bien, concedamos esto; pero no es posible saber *a priori* cuán distintos son dos juegos de lenguaje nada más que porque una parte se autorrotule como liberal y la otra se autorrotule como antiliberal. Sería preciso, según las premisas del pragmatismo, tener en cuenta a “ese” liberal concreto y a “ese” antiliberal concreto para ver en “esa” situación particular si algún tipo de argumentación, entre ellos, puede ser eficaz.

Segundo. Rorty toma la analogía wittgensteiniana entre léxicos y herramientas, pero con la expresa salvedad siguiente: “...habitualmente la persona que crea una nueva herramienta puede explicar de antemano para qué servirá —o por qué la desea—, en cambio, la utilidad de la creación de una nueva forma de vida cultural, de un nuevo léxico, se explicará sólo retrospectivamente”.⁶²

Pero si la utilidad se hallará “luego” —es decir, una vez que las metáforas del nuevo léxico se hayan literalizado—, entonces ¿qué interés práctico persigue Rorty “ahora” al aventurar un léxico que, en realidad, no sabe (no puede saber, según sus propias premisas) para qué servirá? En otros términos: si es el mismo léxico el que determinará su propia utilidad una vez que se haya impuesto, ¿cómo puede saber Rorty de antemano que su nuevo léxico contribuirá a una mejor sociedad liberal?

Tercero. Rorty le reprocha a Habermas el compartir con los marxistas la suposición de que el valor de una concepción filosófica está dado por sus implicancias políticas.⁶³ Pero él, Rorty, como pragmatista declarado, ¿no debería aceptar el carácter eminentemente político de toda filosofía? ¿No es el propio pragmatismo una actitud esencialmente política orientada a solucionar de modo práctico controversias teóricas?⁶⁴

61 RORTY, R.: *op. cit.*, p. 72.

62 *Ibid.*, p. 74.

63 *Ibid.*, p. 101.

64 Paradójicamente, el mismo Rorty subraya el color netamente político del pragmatismo en su ensayo “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en RORTY, R.: *En*

Cuarto. Rorty define al “liberal” como aquella persona para quien la crueldad es lo peor que pueda hacerse; y al “ironista” como aquel que ha tomado conciencia del poder de la redescrípción. Y agrega:

...en su mayoría, los seres humanos no desean que se les redescríba. Desean que se les considere en sus propios términos; que se les considere seriamente tal como son y exactamente tal como hablan. El ironista les dice que el lenguaje que hablan es para que lo capten él y los de su especie. Hay algo potencialmente muy cruel en esa afirmación. Porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndoles ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces.⁶⁵

Pero si la redescrípción es un acto de crueldad, ¿cómo puede hacérsela en nombre del liberalismo? Rorty pretende refutar esta objeción recordando que la fundamentación racionalista también es redescríptiva, sólo que se trata de una redescrípción encubierta. No obstante, esta respuesta deja intacto el hecho de que la redescrípción lisa y llana del ironista es más cruel, precisamente por no ser encubierta, que la fundamentación (redescrípción encubierta, y por ende, menos cruel) del racionalista (todavía metafísico, según Rorty). Entonces, nuevamente, ¿cómo ser ironista y liberal a la vez?

Quinto. Rorty rechaza una y otra vez “...esa distinción entre una sección central compartida y obligatoria y una sección periférica, individual y optativa del léxico final de uno”. El ironista liberal — afirma — “...piensa que lo que lo une con el resto de la especie no es un lenguaje común sino sólo el ser susceptible de padecer dolor, y en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación”.⁶⁶ Pero pocas páginas más adelante, dice que “el léxico último del ironista puede, y debe escindirse en una amplia sección privada y una pequeña sección pública, secciones que no mantienen entre sí ninguna relación particular”.⁶⁷ Entonces ¿en

sayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Paidós, Barcelona 1993.

65 RORTY, R.: *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 107.

66 *Ibid.*, p. 110.

67 *Ibid.*, p. 119. Al agregar que esas dos secciones no mantienen ninguna relación particular

qué quedamos? ¿El ironista no escinde su yo, pero al mismo tiempo escinde su yo? Rorty podría explicar que lo que está diciendo es que la parte “pública” del yo ironista liberal no es un núcleo a-histórico que posean todos los hombres (núcleo donde residiría la humanidad de cada uno), sino que es una escisión histórica y contingente que se dio en determinadas sociedades. Está bien, pero en este caso, ¿qué interés puede tener esa aclaración? ¿A quién le está hablando Rorty? Si su interlocutor fuera un liberal que “cree” en ese yo nuclear a-histórico, ¿qué pragmatista tendrá interés en hacerle cambiar los motivos por los cuales actúa de hecho como liberal? Si en cambio, por el contrario, su interlocutor fuera un nazi, ¿para qué darle explicaciones si según Rorty es inútil intentarlo?

Creo que un buen pragmatista podría aceptar estas cinco objeciones, que según mi entender aparecen como problemas graves e insalvables del “re-descriptivismo” antifundamentativo de Rorty, y sin embargo no sentirse obligado a asumir una argumentación clásica y metafísica de tipo “fundamentativo”. Simplemente sostengo que el llamado “giro lingüístico y pragmático” del pensamiento contemporáneo no conlleva, como Rorty cree, una renuncia a la argumentación, sino una reformulación de la noción de racionalidad dominante y del sentido que se le da al proceso argumentativo. Veamos cómo debería entender la argumentación un pragmatista auténtico.

Si como el propio Rorty promueve, la filosofía contemporánea ha de encarar sus problemas, ya no en el terreno de la pura semántica del lenguaje, sino en el de su pragmática (es decir, en el terreno ilocucionario y perlocucionario), entonces, muchas de las ocasionales polémicas entre diversas posturas (perspectivas, digamos) pasan a mostrarse como inútiles. Y si como se deriva de ello, el sentido del pensar y el dialogar es el actuar, entonces, la finalidad implícita en toda discusión —donde se confrontan argumentos de todo tipo— es obtener de la contraparte algún comportamiento o conducta específicos. En esto consiste convencer. Ahora bien, no importa cómo se autorrotule

entre sí, Rorty no hace más que complicar más su propia posición. En efecto, si esas dos secciones no están interrelacionadas, entonces, más que secciones de un mismo léxico serían dos léxicos conviviendo en un mismo individuo, es decir, dos sistemas de creencias, es decir, dos personalidades, es decir, esquizofrenia. Y el esquizofrénico no puede ser nunca un ironista (cf. el propio Rorty, *Ibid.*, p. 205; asimismo véase su nota 20 a pie de página).

cada polemista (cristiano, utilitarista, liberal, tomista, *iusnaturalista*, positivista, científicista, etc.); si ambos coinciden en las conductas a seguir en una situación concreta según sus respectivas doctrinas o perspectivas, ¿para qué discutir? No vale la pena. Un ejemplo: si A y B coinciden en rechazar la pena de muerte, poco importa si uno se denomina *jusnaturalista* y el otro utilitarista. Para el pragmatismo, una discusión entre ellos sobre ese tema no tendría sentido práctico: la idea que B (utilitarista) tiene de la “mayor felicidad para el mayor número” coincide, en este caso, con la idea de A (*jusnaturalista*) acerca del orden natural o de los valores cristianos... o de lo que fuere que entienda por derecho natural. Pero si por el contrario, C y D coincidieran en denominarse ambos “utilitaristas” o ambos “*iusnaturalistas*”, pero disintieran en la derivación práctica de su doctrina, acá la discusión sí vale la pena. Ambos estarían utilizando un mismo rótulo pero con distintas consecuencias. Es evidente que sus posiciones, en este caso, no son iguales, por más que ambos reclamen el uso de una misma etiqueta denominativa. Entonces, una discusión cobra sentido práctico independientemente de las teorías, percepciones, valores, argumentos y “razones” que cada polemista alegue. Lo que importa es qué consecuencias prácticas se esperan o se derivan en cada caso. Si esas consecuencias son distintas, la polémica no será una pérdida de tiempo: procurará convencer, no sólo al otro sino a los terceros que sigan tal polémica, de la “bondad” o “conveniencia” de la propia posición.

Rorty, al atrincherarse en su descriptivismo liso y llano, parece no advertir que, desde sus propias premisas postmetafísicas y postilustradas, no hay por qué renunciar a la argumentación. El hecho de recurrir a la palabra “dios” para convencer a quien cree en Dios, no lo convierte a uno mágicamente en religioso o creyente. De igual manera, el empleo de la palabra “verdad” no lo transforma a uno en platónico o positivista. Simplemente, se trata de intercambiar argumentos que puedan afectar al otro.

Si un demócrata liberal pragmatista (como Rorty) defiende, ante un totalitarista o quien sea, la “justicia”, la “conveniencia” o lo “divertido” de preservar una amplia esfera de libertad individual frente

al orden político, no debería limitar sus recursos retórico-argumentativos. Más bien al contrario, emplearía todo su arsenal discursivo comunicativo. Podría, por ejemplo, remitirse a “fundamentos” tales como “la dignidad del hombre en cuanto ser creado a imagen y semejanza de Dios”; si con esto convence a su interlocutor religioso, aunque él personalmente no crea en dios, la discusión entre ellos sobre ese asunto específico habrá terminado. En caso contrario puede seguir intentando con más argumentos “fundamentativos”, o sustituirlos por argumentos consecuenciales (p.ej., procurando mostrar a su interlocutor que un Estado totalitario puede perjudicarlo gravemente). Claro que todos estos intentos argumentativos, fundamentativos o no, son también “redescripciones” de un léxico por otro; pero pueden resultar más eficaces que la redesccripción lisa y llana que emplea Rorty, pues en realidad, no se puede descartar *a priori* (como hace Rorty) la posibilidad de “argumentar” con un antiliberal; y no se la puede descartar, simplemente, porque “liberal” y “antiliberal” son meras herramientas que pueden servir para diferentes fines en cada caso y según cada persona.

Quien se niega a argumentar aborta de antemano la posibilidad misma de la comunicación; de esta manera, su escepticismo comunicativo (como el que Rorty sostiene ante la posibilidad de argumentar frente a un antiliberal) no es otra cosa que una predicción que se autconfirma. Por otro lado, un escepticismo que argumente en contra de la argumentación cae en una evidente contradicción pragmática y, por ende, brinda su propia autorrefutación. Por último, un escéptico radical y consecuente podría decidir callar, como Pirrón en la Antigüedad. Pero también sería un error creer que del silencio no se puede inferir nada... El callado también comunica y de él y su silencio se puede interpretar cualquier cosa.

EL SEXO, LA EDAD Y LAS LIMITACIONES EN LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA. (Sex, Age and the Limitations in Political Representation)

Anna María Fernández Poncela¹

Resumen: Este texto es una mirada sobre las limitaciones de la representación política según sexo y edad. Se hace en primer lugar una reflexión teórica y crítica sobre el tema. En segundo lugar, y de manera particular, se revisa el tema según una encuesta entre jóvenes universitarios y su opinión al respecto.

Palabras clave: Sexo, Edad, Representación, Política, Estudiantes, Derecho.

Abstract: This text is a reflection about limitations of political representation concerning sex and age. During the first part of the essay, the author makes a theoretical and critical reflection on the subject. On the second part, the topic is reviewed according to a poll lifted among students.

Key-words: Sex, Age, Representation, Policy, Students, Law.

1. Presentación inicial

En últimas fechas se considera que

En todas las esferas de la vida, ya sea en los órganos políticos o las reuniones empresariales, las mujeres tienen muy poca participación en las decisiones que las afectan. Los cupos y otras medidas de carácter especial dan mayor lugar para la participación de las mujeres. La adquisición de nuevas destrezas ayuda a las mujeres a desplegar todo su potencial de liderazgo.²

Algo, no igual pero sí muy similar, podría decirse de las y los jóvenes en todos los sistemas sociales y áreas específicas de poder, económico, cultural, educativo y político. Pero hay algo más importante, si cabe, una nueva mirada a un viejo problema, si así lo quisiéramos catalogar, y es que

71

1 Investigadora y docente en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, fpam1721@correo.xoc.uam.mx, recibido 26 marzo de 2011, aceptado 26 de julio de 2011.

2 ONU-Mujeres “Áreas focales” en www.unwomen.org/es/ 20/03/2011.

No son solamente las mujeres quienes pagan el precio de esta discriminación. Todos sufrimos por no aprovechar al máximo el talento y el potencial de la mitad de la población. Con esto estamos socavando la calidad de las democracias, la fortaleza de las economías, la salud de las sociedades y la sostenibilidad de la paz.³

Volvemos a hacer extensivo lo anterior para la juventud.

Por una parte, tanto en la representación descriptiva —sexo y edad, por ejemplo, de las y los políticos— como en la sustantiva —que toma en cuenta temas específicos de las mujeres y de la juventud, intereses y necesidades y los procesa en políticas públicas, entre otras cuestiones— no parece ser una realidad tangible en nuestros días, más allá de los discursos políticos, muchas veces electorales, casi siempre retóricos. Por otra parte, este déficit paritario o por lo menos más equitativo, redundando en el desaprovechamiento de los talentos, capacidades y potenciales de jóvenes y mujeres, como también en la calidad de la democracia, entre otros asuntos. Cuestiones, estas últimas, que no han sido tomadas en cuenta hasta fecha reciente, centrándose los estudios en la crítica a la invisibilidad histórica, la infrarrepresentación cuantitativa y en la discriminación de género o edad, en su caso, sin ver la otra cara de la moneda que deseamos destacar en estas páginas.

Aquí vamos a pasar revista, en primer lugar, a la reflexión teórica y crítica —posturas y discusión— tanto de la representación política como de la discriminación positiva, desde la óptica de que la discriminación de mujeres y jóvenes perjudica no sólo a estos grupos, sino a toda la sociedad en su conjunto e incluso a la propia democracia. En segundo lugar, revisamos las miradas y voces ciudadanas sobre el asunto, por medio de algunas encuestas de opinión pública en general, centrándonos de manera particular en las percepciones de un grupo de estudiantes universitarios según una encuesta aplicada en la UAM Xochimilco a finales del año 2010. Esto es, se trata de conjugar enfoques teóricos y políticos, con las miradas y voces ciudadanas, las segundas aportaciones no siempre son tenidas en cuenta a la hora

3 Bachelet, Michelle, “Mensaje de la Directora Ejecutiva Michelle Bachelet. Día Internacional de la Mujer 2011: Momento de convertir la igualdad de género en realidad”, 2011 en www.unwomen.org/es/news-events/international-womens-day/...26/04/2011.

de la reflexión académica, sobre estas nos queremos ocupar en la presente investigación.

2. Reflexiones teórico-críticas

2.1. La teoría de la representación

En los sistemas políticos democráticos las y los políticos son, en principio y supuestamente, representantes de la ciudadanía en general. El voto y las elecciones a los cargos de elección popular conllevan la participación ciudadana para dicho propósito. Así, lo que se ha dado en llamar teoría de la representación⁴ preconiza que las personas electas para puestos políticos actúan en nombre de la población representada o, lo que es lo mismo, el electorado es representado por quienes surgieron de procesos electorales a través del ejercicio del sufragio universal. Un segundo aspecto de la representación es que ésta debería ser o acercarse a las características sociodemográficas de las y los representados/as. Un tercero es la responsabilidad de la clase política en su carácter de representación de llevar a la discusión y práctica política las necesidades e intereses de sus representados y representadas, a través de legislaciones o políticas públicas.

Para los objetivos de este artículo nos interesa destacar dos tipos de representación política:

- La representación descriptiva: se supone que la composición numérica de los grupos de representantes son reflejo descriptivo cuantitativo de la población a la cual representan.
- La representación sustantiva: los grupos de representantes trabajan en los temas significativos para sus representados, sus intereses y necesidades específicas.

Sobre esta cuestión, a simple vista puede observarse, por ejemplo, en la composición de las cámaras legislativas de los dife-

⁴ Pitkin, Hanna Fenichel, *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

rentes países; para el caso de México, la representación descriptiva y sustantiva no tiene lugar, debido a varios motivos y cuestiones, algunas de las cuales desarrollaremos en estas páginas. En concreto nos centramos en la representación de jóvenes y mujeres en el espacio político particularmente.

2.2. Problemas de la participación política

Los obstáculos y limitaciones de la participación política femenina cuenta con varios estudios y reflexiones, así como acciones políticas concretas para su solución. Peor suerte ha contado lo referente a la juvenil. Vamos a revisar algunas cuestiones que se han esbozado en torno a las barreras existentes para las mujeres y, en la medida de lo posible, aquellas que aquejan también a la población joven.

En principio se han considerado los obstáculos socioeconómicos y materiales, las limitaciones ideológico-culturales y sociales, así como las dificultades psicológico-afectivas.⁵ Así, varias enumeraciones de dichas barreras pasan por los problemas políticos, socioeconómicos, ideológicos y psicológicos.⁶ Además de aquellas cuestiones directamente relacionadas con las reglas y estructuras de los partidos políticos: el ser seleccionadas como candidatas o a un puesto,⁷ el interés de éstas por el mismo, y una vez nominadas se enfrentan al problema de ser o no electas por las y los votantes.⁸ Todo esto vale también para las y los jóvenes, muy especialmente las últimas barreras señaladas (el escollo en los partidos), también añadiríamos la acusación de inexperiencia, cosa que igualmente ha sido utilizada para las mujeres.

5 Fernández Poncela, Anna María, “Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión”, en Fernández Poncela, Anna M. (Comp.) *Participación política: las mujeres en el final del milenio*, México, COLMEX, 1995.

6 Shvedova, Nadezhda, “Obstáculos para la participación de la mujer en el Parlamento”, en *Mujeres en el parlamento: más allá de los números*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2002, www.idea.int/publications 10/11/09.

7 Buvinic, Mayra; Vivien Roza, “La mujer, la política y el futuro democrático de América Latina”, en *Informe del Banco Interamericano de Desarrollo*, Departamento de Desarrollo Sostenible, Serie de informes técnicos, Washington DC, 2004.

8 Matland, Richard E., “Estrategias para ampliar la participación femenina en el Parlamento. El proceso de selección de candidatos legislativos y los sistemas electorales”, en *Mujeres en el parlamento: más allá de los números*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance 2002 en www.idea.int/publications, 10/11/09.

Grosso modo hay problemas sociales generales, en lo individual para postularse y de parte de las estructuras partidarias para ser postuladas, además de la aceptación de la población, aspecto este último que ahondaremos más adelante.

2.3. Estrategias de discriminación positiva

Para la participación de las mujeres se potencian las estrategias retóricas o discursivas, las de acción positiva que se concretan en capacitación y educación y las de discriminación positiva o comúnmente denominadas cuotas. Sobre estas últimas nos centraremos aquí. Se considera que:

...son una forma de acción positiva cuyo objetivo es garantizar la efectiva integración de mujeres en cargos electivos de decisión de los partidos políticos y del Estado...una medida de carácter compulsivo, que obliga a incorporar mujeres en listas de candidaturas o en listas de resultados electorales, y transitorio, puesto que supone una vigencia sujeta a la superación de los obstáculos que impiden una adecuada representación de mujeres en los espacios de poder y representación política.⁹

Se supone que a través de este mecanismo convulsivo y transitorio se garantizará que las mujeres serán seleccionadas para cargos de gobierno y dejen de ser marginadas y, por lo menos, alcancen lo que se denomina una minoría decisiva o influyente que suele rondar entre el 30 y 40% de un órgano de gobierno.¹⁰

Todo lo cual podría ser aplicado a minorías sociales y en este caso se utiliza para una minoría sociológica, es decir, mayoría aunque no se ha tomado como tal en la práctica política y, por supuesto, en el caso de la juventud podría hacerse si se llegase a tal acuerdo.

Eso es posible si existe un importante debate, ya que las cuotas que pretenden romper con la discriminación son, a su vez, discrimina-

9 Barreiro, Line y Clyde Soto, "Cuota de género" 2000 en <http://iidh.ed.cr> 10/11/09, p.1.

10 Dahlerup, Drude, "El uso de cuotas para incrementar la representación política femenina", en *Mujeres en el parlamento: más allá de los números*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance www.idea.int/publications, 2002, p.160.

torias, es decir, corrige una discriminación y posibilita otra.¹¹ Se basan en el principio de discriminación positiva con objeto de favorecer a un sector social en contextos en los cuales dicho grupo no tiene acceso o es reducido el mismo. Dicha medida se aplica a través de reformas a los códigos electorales u otros aspectos jurídicos. En cuanto a su eficacia, algo discutida, parece desembocar en el aumento del número de mujeres en los cargos a elección popular y en los gobiernos, como se ha visto para Europa y recientemente en el caso de América Latina, o en nuestro propio país. Lo cual también ha redundado, aunque no tan directa o claramente, en la inclusión de problemáticas femeninas en la discusión política y la elaboración de legislaciones de género y de políticas públicas concretas para las mujeres.¹²

2.4. El estado de la discusión

La discusión actual a nivel teórico de las cuotas está dividida en dos tendencias argumentales cuyas líneas generales vamos a esbozar aquí. Teniendo en cuenta que las mismas han sido llevadas a la práctica en diversos países para el caso de las mujeres, no así para las y los jóvenes; subrayando que se trata de un debate polarizado que no lleva a lado alguno.

Las perspectivas, instituciones y personas que las defienden consideran una serie de cuestiones que priorizan en su reflexión argumentativa:

- Se evita la discriminación y fomenta la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

11 García Añón, José, “Representación política de las mujeres y las cuotas” en *Derechos y libertades: Revista de Instituto Bartolomé de las Casas*, n° 11, Universidad Carlos III, Madrid, 2002.

12 Peschard Mariscal, Jacqueline, “Medio siglo de participación política de la mujer en México”, en *Revista Mexicana de Estudios Electorales*, n° 2, SOMEE, 2003, México; Buvinic y Roza *op. cit.*; Guzmán, Virginia y Claudia Moreno, “Hacia un horizonte paritario en América Latina: representación política de las mujeres”, *Documento CEPAL para la Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*, 6-9 agosto 2007; Fernández Poncela, Anna María, “Las cuotas de género y la representación política femenina en México y América Latina” (en prensa), *Argumentos*, UAM X, México, 2011.

- Se trata de un derecho político de las mujeres la representación formal tendente a la equidad.
- Es también una necesidad que la experiencia de las mujeres esté en la vida política.
- Se visibiliza la discriminación de género y mantiene el tema en la agenda política.
- Como parte de la ampliación y profundización, la calidad de la democracia misma.

Quienes presentan un posicionamiento contrario a las cuotas lo mantienen también con sus explicaciones sobre el tema:

- Es cuestionable la idoneidad de los sujetos discriminados, puede haber otros sectores con problemas similares no representados, y significaría discriminación hacia ellos.
- Está en contra del principio de la igualdad de oportunidades, es discriminatorio y antidemocrático.
- Se minusvaloran méritos, preparación y capacidades de las personas.
- No hay libre competencia entre contendientes y elección de los partidos y de la ciudadanía.
- Se trata de una imagen o pose política, algo así como “lo políticamente correcto”.¹³

3. Miradas y voces ciudadanas

3.1 Información y datos según algunas encuestas de opinión pública

Hay todavía quien mantiene que “Es posible que al interés de las mujeres por formar parte de la vida política del país, no corresponda el interés de la población por ser representados por mujeres.”¹⁴

Nada más lejos de la verdad, según prueban diferentes sondeos de opinión pública en el mundo, en América Latina y en México. Sostener

13 Fernández Poncela, Anna María (2011), *op.cit.*

14 INMUJERES, “Participación política”, 2011, *Sistema de Indicadores de género*, p. 3, en www.inmujeres.org.mx 25/03/2011

esto es seguir con el viejo prejuicio o mito sobre el tema que algunos hombres de los partidos perpetuaron en cierto momento seguramente para prevenir la competencia política por puestos.¹⁵

Pero más allá de estos argumentos, más que nada ideológicos y pocos fincados en la realidad o, por lo menos, en las tendencias de opinión de la ciudadanía en nuestros días, vamos a mostrar otros datos que en general apuntan a ver con buenos ojos a mujeres en cargos políticos, como también la aplicación de cuotas para ello.

Traemos el ejemplo de una encuesta latinoamericana que apunta a la aceptación de la población del continente hacia la presencia y partición de mujeres en el ámbito político formal, desde hace por lo menos una década. La encuesta de Gallup (2000) afirma que 85%, o sea la mayoría, de la población está de acuerdo en que las mujeres son buenas para tomar decisiones; además, 66% señala que son más honestas que los hombres. Por otra parte, un porcentaje similar dice que se vuelven tan competitivas y agresivas como éstos a la hora de ocupar un cargo. También se señala que 57% de la ciudadanía considera que la mayor participación femenina en puestos políticos desembocaría en un mejor gobierno. Hay un 90% que sufragaría por una mujer para presidenta de su país, y dos tercios de la población, 65%, están a favor de las cuotas y las consideran una herramienta positiva para potenciar la participación de las mujeres en puestos políticos.¹⁶

Queda claro, a pesar de los cantos de sirena que se posicionan en contra, ya sea por ignorancia o por conveniencia, que la población está a favor de las mujeres políticas cada vez más, incluso, según hemos visto, las consideran mejor capacitadas que los hombres, lo mismo se observa para sondeos en Estados Unidos. Por lo que está demostrado que el electorado no es un obstáculo, más bien, el principal problema se encuentra en los partidos políticos, sus actores y estructuras”.¹⁷ Esto se observa en

15 Fernández Poncela, Anna María, *Mujeres en la élite política. Testimonio y cifras*, México, UAM, 1999.

16 Gallup “Latin American Women Leadership Studies 2000”, estudio encargado por el Banco Interamericano de Desarrollo, en colaboración con el Diálogo Interamericano, Nueva Jersey, Princeton, 2001.

17 Htun, Mala y Mark Jones, “Engendering the Right to Participate in Decision-Making: Electoral Quotas and Women’s Leadership in Latin America”, in Crake, Nikki and Maxine Molineux (Eds.) *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin American*, Basingstoke, Palgrave, 2002; Fernández Poncela, Anna María, *Hombres, mujeres y política. Una mirada desde la opinión pública y sus protagonistas*, México, UAM, 1997; Fernández Poncela, Anna María, 1999 *op. cit.*; Fernández Poncela, Anna María, *La sociedad, la política y las*

investigaciones recientes específicas para Chile, Uruguay y México, por ejemplo. Mientras ya se demostró desde hace más tiempo para los países europeos.¹⁸

En cuanto a la juventud, como ya se advirtió, no se cuenta con información al respecto, en nuestro estudio sí ha sido tomada en cuenta y está presente como veremos en el siguiente apartado.

3.2. La visión de jóvenes universitarios sobre el tema

En el año 2010 se aplicó una encuesta al estudiantado de la UAM Xochimilco sobre participación y cultura política en general, algunas preguntas que giraban en torno a las percepciones universitarias sobre la presencia de jóvenes y mujeres en la arena política formal, justo el tema que nos interesa y ocupa en estas páginas. La parte de las interrogantes que tienen que ver en concreto con la participación femenina se hicieron también en otra encuesta similar en 1995. Lo que analizaremos y sobre lo que reflexionaremos a continuación es sobre los resultados de la encuesta del 2010, cuando sea posible se comparará con los datos arrojados con la realizada en 1995.¹⁹

Para empezar, en cuanto a la mirada en concreto hacia la juventud sobre la ocupación de los cargos políticos, al parecer, según la pobla-

mujeres, México, INMUJERES/UAM, 2003.

18 Fernández Poncela, Anna María, *Hombres, mujeres y política. Una mirada desde la opinión pública y sus protagonistas*, México, UAM, 1997; 1999 *op. cit.*; 2003, *La sociedad, la política y las mujeres*, México: INMUJERES/UAM; www.parlamento.gub.uy 2008; IDEA, 2008, “Encuesta de opinión pública: Opinión, percepción y evaluación pública de las mujeres políticas en Uruguay”, en www.idea.int 2008; Garcés, Adolfo, “Mujer y política. La visión de los dirigentes políticos” *Presentación* en Power Point, Universidad de la República, Montevideo, 2008; Fernández Ramil, María de los Ángeles 2009, “Equidad política de género en el Chile actual: entre promesas y resistencias”, en *Anuario de Derechos Humanos*, Universidad de Chile, Santiago de Chile; Urrutia Sierra, Claudia Andrea, “Mujeres y política en Chile: la relación entre la democracia interna de los partidos y la participación de las mujeres en política” *Ponencia* IV Congreso ALACIP, agosto, San José, 2008.

19 En cuanto a la muestra de 1995, el tamaño fue de 491 personas, misma que se dividió porcentualmente por división y carrera, en total 45.6% de los encuestados fueron hombres, 54.4% mujeres; tenían entre 17 y 29 y más años, si bien la moda era de unos 22 años. El intervalo de confianza fue 95% y el margen de error de +5. Respecto a la población muestral del año 2010, se obtuvo un tamaño de 503 estudiantes, con sus respectivos porcentajes por carrera y división, en total 46.3% de población es masculina y 53.7% femenina, de 18 a 29 años en general con una moda de 22. En este caso el intervalo de confianza fue de 95% y el margen de error de +4.

ción universitaria consultada (véase encuesta 1), la mitad (51.1%) dice confiar en ambos, jóvenes y mayores, como candidatos y la otra mitad se distribuye entre los que prefieren a un joven (22.7%) —algo más de mujeres— o a una persona adulta o mayor (25.6%) —algo más de hombres así opinan. Por otro lado (véase encuesta 2), la mayoría (59.8%) considera insuficiente el número de jóvenes que ocupan puestos políticos —más mujeres que hombres—, 16.3% lo cree suficiente —algo más de hombres—, y 23.9% no sabe o no contesta. Casi la mitad de la juventud estudiantil (48.5%) cree que los jóvenes en cargos no están en lugares con el mismo poder que las y los políticos de mayor edad, mientras 28.6% cree que sí y 22.9% no sabe (véase encuesta 4. Finalmente (véase encuesta 4), más de la mitad de la muestra, 55.7%, dice que ambos grupos etarios, jóvenes y adultos o mayores, gobernarían igualmente como presidentes, aunque 24.9% prefieren uno mayor —más hombres— y 19.4% considera que lo haría mejor un joven —más mujeres.²⁰ En un segundo análisis comparativo entre hombres y mujeres, resulta del todo claro que son las jóvenes estudiantes las que parecen más sensibles al tema y en prácticamente todas las respuestas hay mayor porcentaje de ellas que de jóvenes universitarios hombres que están conscientes de la discriminación o simplemente prefieren a las y los jóvenes como candidatos y presidentes, consideran que su número y posición de poder es del todo insuficiente en la realidad de nuestros días. Esto es algo importante a señalar, pues, en general, la tradicional brecha de género, no sólo se estrecha para las jóvenes generaciones, sino que, en algunos casos, parece invertirse. Ellas son más progresistas y equitativas, por así calificarlas, que ellos.

Como contraste, una de las preguntas de la Encuesta Nacional de Cultura Política de la Secretaría de Gobernación para el año 2005 interrogaba sobre quiénes deberían participar en política y quiénes no. Cuando se mencionó en una de las sub-opciones de la misma a los jóvenes: 83% dijo que sí y 11% que no.²¹

20 En otra encuesta universitaria de este mismo centro educativo, realizada en el año 2006, y que no traemos a estas páginas, cuyo tamaño de muestra era la mitad de la que aquí analizamos, presenta las mismas tendencias tanto para esta batería de preguntas como para la que presentamos a continuación.

21 SEGOB (Secretaría de Gobernación), “Conociendo a los ciudadanos mexicanos. Principales resultados. Tercera Encuesta sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas de la

En cuanto a los interrogantes de percepciones y opiniones de la juventud universitaria sobre la participación política de las mujeres, aquí contamos con preguntas similares para dos encuestas del todo comparables por el tamaño de la muestra y los porcentajes de las cuotas seleccionadas para la misma —división, carrera y sexo— y con una diferencia de tiempo de 15 años.²² Destacamos en primer lugar la confianza en el candidato, y curiosamente en 1995 (véase encuesta 5), 71.3% confiaba en ambos, y en 2010 (véase encuesta 6) el porcentaje ha disminuido a 49.1%. Por otra parte, se invirtió el segundo lugar, mientras que en la primer encuesta la población universitaria prefirió 22.8% a un hombre, dicha elección se redujo a 10.1% en la consulta de quince años más tarde. La preferencia hacia la mujer se estimó en un 4.8% para el primer ejercicio y aumentó notablemente a 26.2% para el segundo. Por lo que podemos decir que con el paso del tiempo cada vez se prefiere más a la mujer y menos a los hombres, aunque en el primer lugar está la indiferenciación en cuanto a la elección de un candidato por su sexo, sin embargo, dicha preferencia también se ha reducido en número y porcentaje. En la revisión sobre los datos de género, es claro que en las dos encuestas las mujeres prefieren cada vez más al género femenino, mientras que más hombres tienen mayor confianza en persona de su mismo sexo; sin embargo, la inclinación por “ambos”, que antes era más elegido por las mujeres, ahora aparece con mayor popularidad entre la población masculina.

Una segunda pregunta giró en torno a la consideración de “suficiente” o “insuficiente” la presencia numérica de mujeres en la política. El “insuficiente” fue la opción de la mayoría de la juventud universitaria para ambas encuestas, 65.4 y 67.4% respectivamente, del mismo modo, en ambas, son las mujeres quienes tienden a presentar dicha postura. En 1995 (véase encuesta 7), 13.6% considera que el número de presencia femenina es suficiente mientras que en el 2010

SEGOB, 2005” en *Este País*, n°185, agosto 2006, México y en www.gobernacion.gob.mx 10/10/2010.

22 Destacar la importancia de la comparación temporal para ver semejanzas y diferencias, cambios e invarianzas a lo largo del paso del tiempo. Pero también aclarar que por el carácter procesual de la juventud se trata de contrastar a un grupo etario de una generación diferente. Fernández Poncela, Anna María, *Cultura política y jóvenes en el umbral del nuevo milenio*, México, IFE/IMJ, 2003.

(véase encuesta 8), lo hace el 14.7%, en este caso son más los hombres quienes así piensan.

Una tercera cuestión fue si las mujeres en puestos políticos ostentan posiciones de poder similares a sus homólogos masculinos. En este tema, parece que ha habido cierto cambio de tendencia de opinión, pues en la primer consulta (véase encuesta 9) 59.9% consideraba que sí había similar poder entre hombres y mujeres, pero en 2010 (véase encuesta 10), la mayoría considera (45%) que no. El segundo lugar en 1995 era el “no” (28.3) y para la posterior encuesta es el “sí” (41%) el que ocupa el segundo puesto en los porcentajes. Aquí no se perciben importantes diferencias por sexos, quizás lo que sobresale son las semejanzas de opinión entre los mismos.

Las mujeres parecen tener un mayor nivel de conciencia en cuanto a su propia discriminación genérica, sobre posiciones de poder político y muy especialmente en lo que respecta al número de presencia como en la confianza hacia un candidato. Los hombres, por su parte, tienen opiniones más conservadoras y tradicionales al respecto. En todo caso, es posible subrayar que con el paso de los años éstas parecen estar cambiando y la transformación se ve en el sentido de apreciar mejor la discriminación de la que es objeto la mujer en la política, confían más en ella y son más favorables a su presencia en la misma.

La última pregunta no se realizó en la encuesta de 1995, por lo que sólo contamos con la información de 2010 (véase encuesta 11). Respecto a la cual podemos afirmar que “ambos” es la opción mayoritaria con relación a quién gobernaría mejor como presidente del país, con 62.9% de la muestra consultada, casi igual porcentaje los hombres que mujeres comparten dicha opción —esto es, se equipara la opinión intergenérica. En segunda posición queda una mujer, con un cuarto de la población 25.2%, aquí más chicas que chicos así se expresan. En tercer puesto está el hombre con 11.9%, más del doble de jóvenes hombres que mujeres jóvenes mantienen dicha opinión. Así que la brecha de género se mantiene como decíamos: más hombres prefieren hombres y más mujeres eligen mujeres, excepto en el “ambos”, en el que hay más de los primeros que las segundas que así se posicionaron; sin embargo, no hay que olvidar que las otras preguntas y respues-

tas que tenían la dos encuestas para comparar en el tiempo mostraron el estrechamiento de la misma. Importa señalar dos cosas: en primer lugar se rompe el viejo mito o prejuicio que las mujeres prefieren hombres y, en segundo, que la población en general también comparte dicha preferencia. Todo en resonancia con otros sondeos existentes o la encuesta que vimos con anterioridad en estas páginas.

También en la mencionada ENCUP 2005, por ejemplo, se cuestionó si las mujeres deberían participar en política y 83% de la población consultada respondió afirmativamente, mientras 12% contestaron que no.²³

4. Reflexión final

Remarcar para concluir cómo según las encuestas de jóvenes estudiantes universitarios, se confía en jóvenes y mujeres como candidatos; que consideran insuficiente el número de jóvenes y mujeres en la política; que los jóvenes no están en igualdad en cuanto a posiciones de poder, lo mismo que las mujeres políticas; finalmente, que jóvenes y mujeres gobernarían igualmente como presidentes así como las personas adultas o mayores u hombres (es decir, la edad y el sexo son condiciones indistintas para gobernar). Éstos son los principales resultados del análisis estadístico realizado, al cual conviene añadir que hay mayor conciencia femenina tanto hacia la inequidad en cuanto a su propio género como hacia la población juvenil. También es oportuno remarcar que con el paso de los años decrece la brecha genérica, un mayor número de hombres parecen sensibles al tema —sin olvidar que estamos hablando de población joven.

El partir de las miradas, o mejor dicho, voces y opiniones ciudadanas, en este caso estudiantes universitarios, es un punto de vista importante a destacar sobre lo aquí trabajado, para no seguir de la tradicional reflexión teórica en la cual se estancan algunos estudios que no recogen el sentir de la población en su justa medida. Otro punto a subrayar es la problemática no sólo desde la tradicional discriminación de edad y género, que por supuesto existe, sino desde el enfoque

23 SEGOB, *op. cit.*

que resalta el desaprovechar a sectores importantes de la sociedad —numérica y cualitativamente hablando— y su potencial social, como nos recordara Michelle Bachelet —ex presidenta de Chile—, Directora Ejecutiva de ONU, Mujeres en su discurso del 100 aniversario del Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 2011.

Se ha procurado investigar desde lo empírico y dar voz a las y los protagonistas, la ciudadanía desde sus percepciones, actitudes y opiniones, desde una mirada crítica. Misma que también se dio a la parte teórica y reflexiva sobre el tema en el inicio del artículo. También se intentan ver los problemas con una óptica más abierta, abarcando a la sociedad en su conjunto, no sólo un sector determinado, así en cómo la discriminación de éste repercute en toda la población y en la democracia. Otro aspecto es la oportunidad de mirar los cambios en las opiniones y la tendencia hacia una concepción más positiva de la equidad entre los géneros como entre los grupos de edad. Es este, quizá, el futuro que nos espera, más allá de las retóricas apocalípticas en torno a la política, hay otra mirada que sin negar los problemas actuales de desafección política, también observa las concepciones más democráticas y equitativas hacia la misma.

Encuesta 1

¿Quién le inspira más confianza como candidato? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Joven	20.9	24.3	22.7
Mayor	28.7	22.8	25.6
Ambos	50.4	52.8	51.7
Total	100	100	100

Encuesta 2

¿Considera suficiente o insuficiente el número de jóvenes en puestos políticos? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Suficiente	20.4	12.7	16.3
Insuficiente	55.7	63.4	59.8
Ns/Nc	23.9	23.9	23.9
Total	100	100	100

Encuesta 3

¿Considera que los jóvenes en puestos políticos están en posiciones de poder iguales a los de mayor edad? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Sí	27.4	29.6	28.6
No	49.6	47.6	48.5
Ns/Nc	23.0	22.8	22.9
Total	100	100	100

Encuesta 4

¿Quién gobernaría mejor como presidente? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Joven	17.9	20.8	19.4
Mayor	27.9	22.3	24.9
Ambos	54.1	57.0	55.7
Total	100	100	100

Encuesta 5

¿Quién le inspira más confianza como candidato? 1995			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Hombre	30.8	16.1	22.8
Mujer	2.2	7.1	4.9
Ambos	66.1	75.7	71.3
Ns/Nc	0.9	1.1	1
Total	100	100	100

Encuesta 6

¿Quién le inspira más confianza como candidato? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Hombre	12.1	8.3	10.1
Mujer	20.3	31.3	26.2
Ambos	51.7	46.8	49.1
Ns/Nc	15.9	13.2	14.5
Total	100	100	100

Encuesta 7

¿Considera suficiente o insuficiente el número de mujeres en cargos políticos? 1995			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Suficiente	23.2	5.6	13.6
Insuficiente	50.4	77.9	65.4
Ns/Nc	26.3	16.5	21.7
Total	100	100	100

Encuesta 8

¿Considera suficiente o insuficiente el número de mujeres en cargos políticos? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Suficiente	20.5	9.7	14.7
Insuficiente	59.4	74.3	67.4
Ns/Nc	20.1	16.0	17.9
Total	100	100	100

Encuesta 9

¿Considera que las mujeres en puestos políticos están en posiciones de poder iguales a las de los hombres? 1995			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Si	59.4	60.3	59.9
No	27.7	28.8	28.3
Ns/Nc	12.9	10.9	11.8
Total	100	100	100

¿Considera que las mujeres en puestos políticos están en posiciones de poder iguales a las de los hombres? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Si	41.6	40.4	41.0
No	40.3	49.1	45.0
Ns/Nc	18.2	10.5	14.1
Total	100	100	100

Encuesta 10

¿Quién gobernaría mejor como presidente? 2010			
	Hombres	Mujeres	Total
	%	%	%
Hombre	17.8	6.8	11.9
Mujer	19.1	30.5	25.2
Ambos	63.3	62.8	62.9
Total	100	100	100

VIRAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS DEL INDÍGENA DESPLAZADO Y SU APLICACIÓN EN EL MARCO JURÍDICO Y CONSTITUCIONAL MEXICANO. (The Turn of Human Rights of the Displaced Indigenous and the Application of the Mexican Legal and Constitutional Framework)

Katherine Isabel Herazo González¹

Resumen: En este escrito se presenta un análisis crítico de los derechos humanos de los desplazados, fundado en una concepción sociohistórica desde la *praxis*. Por un lado, se estudiará la utilización de los derechos humanos para legitimar el desplazamiento de pueblos indígenas en Chiapas; mientras que, por el otro, mediante el recurso a precisiones conceptuales y epistemológicas, se propondrá la utilización de los derechos humanos establecidos o aceptados en marco jurídico y constitucional mexicano, dentro del marco del Derecho Internacional Humanitario, para defender los derechos de los desplazados.

Palabras clave: Derechos humanos, Desplazados indígenas, Pueblos Indígenas Chiapas, Sociología Jurídica, Derecho Internacional Humanitario.

Abstract: This paper presents a critical analysis of the human rights of the displaced, based on a socio-historical conception from praxis. On the one hand, the utilization of a concept of human rights to legitimate the displacement of indigenous people in Chiapas will be studied; on the other hand, resorting to conceptual and epistemological precisions, a different manner of using human rights established or accepted within the Mexican legal and constitutional frame will be proposed, parting from the regulations of the International Humanitarian Law, in order to defend the rights of the displaced.

Key-words: Human Rights, Displaced Indigenous People, Indigenous People Chiapas, Sociology of Law, International Humanitarian Law.

Introducción

Durante la década del noventa en México la guerra de baja intensidad y la violencia generalizada han desencadenado desplazamientos internos de población, en especial, de los pueblos indígenas en Chiapas. La existencia de indígenas desplazados² representa una clara violación a los derechos humanos; empero, para su estudio, es necesario aclarar

¹ UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, kathyherazo@yahoo.es, recibido 12 de enero 2011, aceptado 29 de julio 2011.

² El Instituto Interamericano de Derechos Humanos define al desplazado de la siguiente forma: Es “desplazado” toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia y sus actividades económicas habituales, porque su vida, integridad física o libertad han sido vulneradas o se encuentran amenazadas, debido a la existencia de cualquiera de las siguientes situaciones causadas por el hombre: conflicto armado, disturbios o tensiones interiores, violencia generalizada, violación masiva a los Derechos Humanos u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, “Programa de refugiados, repatriados, desplazados y Derechos Humanos. Reunión técnica de consulta permanente sobre desplazamiento en las Américas”, *Memorias*, San José, 1993.

la postura a asumir. Pues, en nombre de los derechos humanos se han librado múltiples guerras y, paradójicamente, se ha enaltecido con ellos banderas de paz; se ha defendido a pueblos enteros y, en otras ocasiones, se los ha condenado; se han buscado crear Principios para la defensa del desplazado y, a su vez, se han tomado los derechos humanos como fin para promover el desplazamiento.

Saber a cuáles derechos humanos estamos refiriéndonos requiere una precisión conceptual y epistemológica que podemos rescatar desde la fundamentación filosófica utilizando tanto los aportes del *iusnaturalismo* como el *iuspositivismo*,³ en tanto, consideramos que los derechos humanos de los indígenas desplazados pueden ser resarcidos rescatando la dignidad humana que tienen por el hecho de ser personas; así también, es necesaria la utilización de las normas jurídicas contenidas en el derecho positivo, en los marcos del derecho internacional humanitario y en las leyes generales del desplazamiento, necesarias para la defensa de sus derechos. Esta postura se enriquece al aprehender los derechos humanos no sólo desde su fundamentación filosófica, sino al ahondar, en mayor grado, en una perspectiva sociohistórica, ya que el indígena desplazado, en razón del devenir histórico de la sociedad en nuestra América, se ve revestido de derechos de continuo variables y sometidos al flujo de los procesos históricos. Estos derechos son el resultado de las luchas por el poder en la sociedad misma. Así, en el contexto mexicano, podríamos ver la lucha entre derechos individuales y derechos sociales, examinando los intereses políticos y económicos que revisten la proclamación de los Principios Rectores de los Desplazados Internos, así como las normativas jurídicas que llevan a acatar o denegar la normativa internacional de los derechos humanos de los indígenas desplazados en el país.

De esta manera, haremos un análisis crítico de la formulación de los derechos humanos de los indígenas desplazados con una perspectiva sociohistórica desde la *praxis*, desde un mismo conjunto de convicciones respecto a la acción, basados en acuerdos que defienden principios de acción versados en el Derecho Internacional Humanita-

3 Véase Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI editores, sexta edición, México, 2008.

rio en materia de desplazados y Pueblos originarios, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los derechos sociales, políticos y culturales y, las normativas y leyes nacionales e internacionales sobre el desplazado interno.

En efecto, esta perspectiva de los derechos humanos del indígena desplazado permite reconocer con mayor precisión las vejaciones humanas que se han cometido sobre él en Chiapas durante la década del noventa, como son: el destierro, las desapariciones forzadas, la tortura, el desalojo, el genocidio, procesos de aculturación con pérdida de identidad, entre otras.

Estos hechos demandan analizar críticamente la realidad chiapaneca, la cual consideramos representa un viraje de los derechos humanos del indígena desplazado en este territorio.

Este viraje de los derechos humanos se aborda desde tres aspectos: el primero refiere al viraje que se da a partir de la fundamentación jurídica del derecho humano del indígena desplazado instituido por quien detenta el poder y su aplicación en la realidad mexicana. Otro aspecto derivado del primero es que, en tanto los derechos humanos son determinados por las relaciones de poder, pueden ser interpretados como un continuo variable en el proceso sociohistórico de nuestra América en la correlación entre oprimido y opresor. Por último, como derivado del ejercicio del poder, se da el viraje, pasando de reconocer los derechos del sujeto de necesidades que es el ser humano, a un sujeto abstracto que es la propiedad, este hecho implica un cambio epistémico en la concepción del derecho humano y su práctica.

En efecto, se trata de cuestionar a quién se reconoce como sujeto de derechos. Asimismo, de discutir la relación existente entre el ejercicio y las relaciones de poder y la validez del reconocimiento de la normatividad jurídica y constitucional de los derechos del indígena desplazado en la práctica misma. Para desarrollar estas inquietudes se requiere contextualizar cómo se da el desplazamiento interno de los indígenas en Chiapas durante la década del noventa y, con ello, responder la pregunta: ¿cómo ha sido aplicado el derecho humano del indígena desplazado en el marco jurídico y constitucional mexicano?

Responder esta pregunta implica poner en cuestionamiento aspectos como: ¿se reconocen realmente los derechos de los indígenas desplazados en México?, ¿se trata de equiparar o deslegitimar los Principios Rectores del desplazado interno en el país?

Desplazamiento interno de indígenas en Chiapas

En la década del noventa, en México, el desplazamiento interno lo vive en su mayoría, una población indígena ubicada en el sureste del país. Durante las presidencias de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000) se viven en Chiapas varias movilizaciones con la incursión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde su levantamiento en enero de 1994. Desde ese momento histórico comienza a incrementarse la oleada de desplazamientos, mayoritariamente de indígenas en esta región.

El desplazamiento en Chiapas se constituye en una manifestación más de un régimen represivo que oprime a un grupo vulnerable: los indígenas. Pero el desplazamiento no sólo subyace en la expansión de este orden social, sino que también coexiste con las formas de resistencia a dicha expansión.

El inicio del conflicto fue el punto de partida de un nuevo proceso de desplazamiento de población en Chiapas. Los combates de los primeros días, la presión del EZLN para sumar nuevos adeptos a su organización, y los bombardeos del Ejército producen movimientos de desplazados hacia Comitán y otras cabeceras municipales de la zona. (...) en 1994 estimamos cerca de 20,000 desplazados.⁴

Al respecto, Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro analizan la complejidad del desplazamiento indígena en medio del conflicto sociopolítico que vive Chiapas en la década del noventa, proponiendo un corte histórico en cuatro etapas.⁵

4 Julián Rebón, *Conflicto armado y desplazamiento de población en Chiapas*, México, Miguel Ángel PORRÚA, México, 2001, pp. 43, 86. (Esta cantidad de población desplazada corresponden únicamente al año respectivo).

5 Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro, *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones

La primera etapa comienza en enero de 1994, durante los primeros enfrentamientos entre el EZLN y el ejército, la población desplazada, en su mayoría está conformada por los que apoyan el régimen. La segunda etapa, el punto de partida es el 9 de febrero de 1995, momento en que se da la orden de captura al subcomandante Marcos del EZLN; los desplazados en este caso son militantes zapatistas. “Esta ofensiva militar tenía, entre otras finalidades, provocar el desplazamiento masivo de oposición para así generar la desestructuración de las bases sociales del EZLN y debilitar la economía de resistencia”.⁶

La tercera etapa se inicia en 1997, Onécimo señala que quienes desplazan son paramilitares adiestrados por el Ejército y se inician operaciones en las zonas Norte, Selva y Centro. Aquí tenemos como caso sobresaliente el de Acteal.⁷ Acteal es la comunidad donde fueron masacrados 45 indígenas pertenecientes a la Sociedad Civil las Abejas, el 22 de diciembre de 1997, a manos de paramilitares y con la complicidad y omisión del gobierno federal y estatal.

La cuarta etapa ubicada en 1998, se caracteriza por la orden que da el gobierno para dismantelar el municipio autónomo “Ricardo Flores Magón”, con el objeto de restablecer el Estado de Derecho. El desplazamiento se trata en esta etapa de una estrategia gubernamental para extinguir a los que se han levantado contra el orden establecido y defienden el poder y la autonomía de los pueblos indígenas.

En efecto, el desplazamiento indígena en Chiapas en la década del noventa cambia acorde a la dinámica del conflicto. Es decir, los actores que desplazan y los desplazados cambian en la medida que las fuerzas sociales dan un giro. Sin embargo, no podemos perder de vista que la trama del desplazamiento se incorpora como estrategia político militar en la guerra para mantener el *statu quo* favoreciendo el capitalismo y las políticas neoliberales.

Económicas y políticas de Acción comunitaria, México, 1999.

6 *Op. cit.*, p. 25.

7 Véase Hermann Bellinghausen, *Acteal crimen de Estado*. Los Nuestros, La Jornada Ediciones, México, 2008.

Viraje de los Derechos Humanos del indígena desplazado

Para 2009, se retoma en México la matanza de los indígenas desplazados en Acteal, Chiapas, después de ser liberados los culpables del hecho. Esto nos ubica en el viraje de los derechos humanos del desplazado y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano. Los paramilitares masacraron 45 indígenas de la Sociedad Civil las Abejas y los que lograron huir son nuevamente desplazados.

En Acteal hubo genocidio,⁸ pero no “culpables”; desplazados, pero no víctimas. El verdugo se vuelve víctima e inocente y el sistema de justicia recae en la impunidad; la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) al dejar libres en el año 2010 a los culpables de la matanza de Acteal no asume errores en su decisión.⁹ Los derechos humanos de los desplazados y familiares de los muertos en Acteal son vulnerados y se transforman en agresiones humanitarias y violencia institucional.

Por todo ello, podemos afirmar que, actualmente en México, la supuesta defensa de los derechos humanos en el sistema de justicia representa un viraje y antítesis de sus fundamentos, en la medida que la defensa de los derechos humanos sirve a quienes los violan. Se

8 “Se considera al genocidio como un crimen de derecho internacional, y en mérito del artículo 6 se establece que las personas acusadas de genocidio serán llevadas ante los tribunales competentes de los Estados, sobre el territorio de que el acto ha sido consumado, o ante la Corte Criminal Internacional que será competente a juicio de aquella de las partes contratantes que hayan reconocido la jurisdicción. (...) Es un delito común; es un delito de tendencia: debe realizarse con actos materiales y con intención de destruir todo o parte; es continuado; aparece configurado como delito individual; el tiempo no varía si se comete en tiempos de paz o de guerra; es difícilmente concebible en este tipo de delito la legítima defensa; frente al delito de genocidio son inaplicables el estado de necesidad, el mandato legal y la obediencia jerárquica. La Asamblea General de las Naciones Unidas (...) lo define: cualquiera de los actos enumerados en seguida, cometidos con la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso: a. muerte de miembros del grupo; b. atentado grave a la integridad física o mental de miembros del grupo; c. sumisión internacional del grupo a condiciones de existencia que entrañen su destrucción física total o parcial; d. medidas orientadas a entorpecer los nacimientos en el seno del grupo, y transferencia forzada de niños del grupo a otro”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Cuadernos Constitucionales México-Centro América No 23*, “la cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM, Corte de Constitucionalidad República de Guatemala, 1996, p. 18, 19.

9 Para el caso de genocidio, Ordóñez expone que acorde a la Asamblea General de las Naciones Unidas: “el artículo 4º de la Convención, serán castigados tanto los gobernantes responsables constitucionalmente como los funcionarios públicos y los particulares. El genocidio es considerado también un crimen de lesa humanidad”. *Op. cit.* p. 20. En la Propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indios y la Autonomía, en lo que versan “los artículos 6 al 10 abundan sobre los derechos colectivos e individuales y la protección de los pueblos indios frente al genocidio y el etnocidio”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.* p.70.

justifica lo injustificable, se hace del sistema de justicia, un sistema defensor de la injusticia. La consigna pareciera ser violar los derechos humanos, cometer genocidio y desplazamiento de población indígena es legítimo bajo el poder que sostiene el neoliberalismo y el capital como bandera.

En efecto, es una clara inversión de los derechos humanos, pero solamente puede invertirlos quien detenta el poder. Poder que legitima la violencia en defensa de intereses del sistema imperante. Así, tanto el respeto, la promoción, la viabilidad de lo que se debe considerar como derechos humanos se identifican con los intereses de quienes ejercen el poder.

Esto constituye el viraje de los derechos humanos, especialmente el de los indígenas desplazados en la zona chiapaneca. Ello amenaza el devenir histórico de nuestra América. El devenir de los derechos humanos de los indígenas desplazados es a la vez la historia del viraje hacia la injusticia en nuestros pueblos convirtiendo, de tal modo, la violación de los derechos humanos del indígena desplazado a través de la historia, en justificación de las decisiones tomadas por quien ejerce el poder.

El desplazamiento del indígena en nuestra América surge en el entramado de la Guerra de Conquista.¹⁰ Presente bajo la forma de dominio en la lucha por el poder y la expansión territorial sustentada en el accionar bélico y represivo del español y del portugués sobre el indígena. Los conquistadores españoles¹¹ y portugueses se apropiaron de las tierras y de las riquezas de los indígenas convertidos en desplazados, al ser expulsados de sus tierras y ser condenados al destierro—esta forma de desplazamiento forzado se ejerció por distintos actores acia los pueblos indígenas a través de los siglos hasta la actualidad, empleándose conjuntamente con otras formas migratorias.¹²

10 Véase Katherine I. Herazo González, “El desplazado en la guerra: representación y exclusión en nuestra América, Montería (2005-2007)”, *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne], número 16, Janvier 2010. URL: <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1471>.

11 . . . “existía el problema jurídico de la ‘legitimidad de la conquista’ —la que derivaban los reyes católicos de las bulas papales de Alejandro VI y los Tratados de Tordecillas de 1494—, ya que por muchos años siguieron las discusiones de los ‘títulos’ que supuestamente daban derecho a la Corona española sobre las tierras y las poblaciones de América”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, Posgrado de la Facultad de Derecho, UNAM, México, 2007, p. 3.

12 Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 97-118. El autor identi-

La Guerra de Conquista y Colonización obedecía a la “justa causa” argumentada por Juan Ginés de Sepúlveda, “inspirado en apreciaciones aristotélicas, declaró que los indios eran bárbaros por lo que los españoles debían gobernar y los otros, faltos de capacidad propia, sujetarse, ya que si los indios resistían podían ser dominados por la guerra”.¹³ Así, los invasores instauraron un sistema de dominación sobre los indígenas, los negros y los mestizos.

Este discurso justificaba la violación de los derechos humanos del indígena; al mismo tiempo se suscitó la polémica sobre “la humanidad del indio y la defensa del indio frente a los ‘abusos’ de los invasores”.¹⁴ De tal forma, se hizo necesario dar un viraje a los derechos humanos, pues los conquistadores no podían renunciar a las riquezas del “Nuevo Mundo”. Había que justificar lo injustificable. Caso parecido (en relación con la inversión de valores y de los derechos humanos) sucede con la expropiación de los pueblos indígenas de América del Norte, expuesto por Franz J. Hinkelammert,¹⁵ al realizar un análisis crítico de los derechos humanos del *Ensayo del gobierno civil*, de Locke, publicado en Inglaterra en el año de 1690, cuando este país buscaba el monopolio comercial de esclavos.

Hinkelammert dice: “Locke invierte el concepto mismo de derechos humanos tal y como había estado presente en la primera revolución inglesa”.¹⁶ Pues, parte de la premisa “Todos los hombres son iguales por naturaleza”; se deduce que la esclavitud y la expro-

fica en “mestizoamérica” múltiples formas migratorias en la población indígena, entre ellas destaca 1. El traslado forzoso a las plantaciones que se da en un proceso dominical donde la comunidad indígena actúa como reservorio de mano de obra siempre disponible; 2. Los movimientos mesiánicos; 3. Movimientos migratorios centro periferia, donde algunos indígenas se trasladan del centro a la periferia, adoptando la cultura ladina. Aguirre señala que “las fuerzas externas que determinan el movimiento migratorio en las regiones de refugio son de dos clases: las que coercitivamente conllevan al traslado y las que lo inducen a base de presiones morales de variada índole”.

13 José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.*, p. 4, 5.

14 *Op. cit.*, p. 3.

15 Franz J. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, Sep.-oct. 1999, Edt. Departamento Ecuménico Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, de Investigaciones, San José de Costa Rica. pp. 20-35.

16 *op. cit.*, p.23.

piación forzada de las tierras de los pueblos indígenas de América del Norte son legítimos.¹⁷

Así, podríamos decir que la igualdad está al servicio de la dominación. La igualdad y la libertad son distorsionadas en su esencia, entendidas más bien como defensa de los derechos a la propiedad y a la dominación. El argumento se basa en lo siguiente: Locke considera que el estado natural¹⁸ es transformador de la vida social y el estado civil como una perfección del estado natural. América lo ve como un estado natural sin ningún estado civil o político.¹⁹ De ahí la justificación para ser sometidos, dominados y expropiados de sus tierras a los indígenas americanos.

Además, “Locke suple el sujeto de los derechos humanos; sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el propietario (...) Con eso, el derecho humano como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad”.²⁰

En consecuencia, según “los derechos humanos” liberales de la ilustración, solamente puede castigar quien tenga propiedad, a quien infrinja el derecho contra la propiedad. En efecto, el atentado contra el género humano debe entenderse como el atentado contra la propiedad, la paz y en contra de quien se rebele contra sus propietarios o dueños. Por ello, “ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad”. Esto evidentemente legitima la expropiación de tierras de los indígenas y su desplazamiento. Es decir, vuelven las formas de dominación legales y, por ende, legítimas; así, es legítimo que quien ejerce el poder y tiene la propiedad, utilice la violencia hacia las poblaciones indígenas que se resistan al orden imperante exigiendo tierra y libertad. Pues, se-

17 Hinkelammert argumenta que Locke lo justifica de la siguiente manera: “...la tierra pertenece en común al género humano (...) el hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes que se echen a perder. (...) Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras, sino sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomárselas, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedirselos”. *op. cit.*, p.26

18 *Op. cit.*, p. 23. De acuerdo con Locke el estado natural es estado de igualdad y de libertad. ‘Pero, aunque ese estado natural sea un estanco de libertad, no lo es de licencia’. Existe una ética del estado natural...

19 *Op. cit.*, p.24. Locke ve el estado natural como una bandera de lucha. Donde hay estado natural, hay que civilizarlo para transformarlo en estado civil o político. Donde hay un estado civil hay que someterlo a la ley de la naturaleza del estado natural.

20 *Op. cit.*, p. 28.

gún la visión de Locke, estarían atentando contra el “género humano”, o sea, sería atentar en contra de la propiedad. Por ende, el dueño de la propiedad tiene el derecho de castigar a quien viole el derecho natural que, para tal efecto, serían los indígenas. Indudablemente esto legitima la violencia hacia pueblos indígenas, generando con ello la expropiación de tierras, el despojo y el desplazamiento forzado.

Se deduce de tal forma que el derecho y derechos humanos están al servicio de la dominación. Es la legalidad de la injusticia. Esto representa un viraje de los derechos humanos. Para subvertirlos, es necesario un imperativo libertario para poner todas las formas de poder y dominación a prueba en cuanto a su legitimación.

En México tenemos que en el devenir histórico de los derechos humanos, Las Casas,²¹ Vitoria y Vasco de Quiroga, lucharon al lado de la resistencia indígena, en contra de las formas de poder y dominación sobre el indígena y la vulneración de sus derechos humanos por los españoles.

En la actualidad se han logrado revertir algunas de las concepciones de los poderes hegemónicos sobre los derechos humanos gracias a la construcción de paradigmas contrahegemónicos alternativos, encontrados en los movimientos sociales y populares contrahegemónicos. Sin embargo, algunas visiones de los derechos humanos hegemónico subsisten de la mano de regímenes represivos que utilizan la violencia estructural.²²

Para desentrañar las formas en que los derechos humanos son supeditados a la violencia estructural ejercida a través de legislaciones que amparan a los que ejercen el poder en detrimento de los indígenas; así como también poder advertir las formas que tratan de subvertir

21 “Fray Bartolomé afirmaría que los indios, como criaturas de Dios, participaban de los atributos humanos por lo que tienen uso de razón y son capaces de ser religiosos, de vivir como libres en sociedad civil y de tener propiedades, leyes y gobierno legítimos, todo lo cual han demostrado prácticamente tener y usar antes de la llegada de los españoles”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.* p. 7, cita a Josefina Vázquez, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía Letras, Número 16, México, Universidad de Veracruz, 1962.

22 Ignacio Martín Baró, Amalio Blanco, Luis De la Corte, *Poder, ideología y violencia*, editorial Trota, Madrid, 2003, p. 121. “La violencia estructural no se reduce a una inadecuada distribución de los recursos disponibles que impide la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías, la violencia estructural supone además un ordenamiento de esa desigualdad opresiva mediante una legislación que ampara los mecanismos de distribución social de la riqueza y establece una fuerza coactiva para hacerlos respetar”.

este orden, es necesario conocer el marco jurídico y constitucional en materia de los derechos humanos del indígena desplazado en México y su aplicación.

El indígena desplazado y sus derechos humanos aplicados en el marco jurídico y constitucional mexicano

En México, la mayoría de desplazados internos son indígenas. En Chiapas, estos desplazados por lo general son de origen *tzeltal*, *chol* y *tojolabal*. Actualmente en el país no se ha logrado avanzar en una legislación específica para los desplazados, como tampoco se ha logrado una hechura de políticas públicas que lo beneficien. Aunque a nivel jurídico y constitucional se reconocen los pactos internacionales que velan por la protección del sujeto social que sufre el desplazamiento interno.²³

Es importante reconocer las causas de estas circunstancias, para ello es necesario analizar cómo en México han sido desconocidos y rezagados los derechos de la población indígena a lo largo de la historia;²⁴ los que si bien se han querido reivindicar, no ha sido posible, pues los intereses de los poderes hegemónicos han mantenido un sistema de opresión, dominación²⁵ e invisibilización de los pueblos

23 La Proclamación Universal de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y el Derecho de los Refugiados contemplan, de forma general, mas no específica, lo concerniente al desplazamiento interno. Al respecto, el DIH en el Artículo 11, del Protocolo II del 8 de junio de 1997, adicional a las convenciones de Ginebra del 12 de agosto de 1949, relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados no internacionales contiene una lectura que prohíbe explícitamente el desplazamiento forzado en condiciones de conflicto interno. La Declaración Universal de los DH proclama derechos que están íntimamente vinculados y son reconocidos como acervo en el andamiaje de la protección y garantía de los derechos de los desplazados internos, especialmente en sus art. 1, 2, 7 y 14, cubre la protección y aplicación del derecho a la igualdad; en el art. 13 establece el derecho a la circulación y elección de residencia; el art. 3 propende por el derecho a la vida, protección contra genocidio, homicidio, ejecuciones sumarias o arbitrarias y desapariciones forzadas; art. 5 el ámbito de protección es la dignidad, integridad física, mental y moral; art. 19 derecho a la libertad; art. 26,1 derecho a la educación. La convención sobre el Estatuto de los Refugiados. Principio de no devolución o expulsión y, la Declaración sobre el Asilo Territorial contemplan el ámbito de protección del asilo, refugio y retorno voluntario. El convenio 169 de la OIT, en los art. 4, 6, 7, 14, 15 y 17 considera la protección y prohibición de desplazamiento y protección a los derechos de los pueblos étnicos.

24 Véase las reflexiones y análisis de los derechos indígenas desde la configuración Mesoamericana en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Derecho indígena en Mesoamérica, Características epistemológicas y axiológicas*, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho indígena, México, 2007.

25 En Barbados I y II se manifestó que los indios de América estaban sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural (...) la dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo se inicia desde el momento mismo de la invasión

indígenas, desconociéndoles sus garantías individuales, colectivas y constitucionales.

Se ha pretendido equiparar la existencia de leyes y normas jurídicas y artículos constitucionales con los Principios Rectores del Desplazamiento Interno, los cuales pueden tener algún nexo, pero no pueden ser tratados con sinonimia. El trasfondo del asunto está en la negligencia de quienes ejercen el poder en reconocer la existencia del fenómeno de desplazamiento de la población indígena; pues, ello evidenciaría las carencias, la pobreza de la población indígena y la violación por parte del Estado de los derechos fundamentales; asimismo, se pondría en evidencia la complejidad de la problemática sociopolítica al sureste del país.

¿Se reconocen los derechos de los indígenas desplazados en México?

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de minorías raciales y étnicas ha constituido un reto de las comunidades y movimientos en las luchas sociales emprendida por la sociedad mexicana;²⁶ empero, a su pesar, aún existe la desigualdad reflejada en la realidad de los pueblos indígenas. A los pueblos indígenas se les niegan y desatienden sus problemáticas, no se da el debido reconoci-

europea y continúa hasta hoy. La dominación física es considerada como una dominación económica. Se explota cuando se trabaja para el “no indio”. Se explota también en el comercio porque se les compra barato lo que producen (las cosechas, las artesanías) y se les vende caro lo que consumen. Estimaron que la dominación no es solamente local o nacional sino internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india. La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia. En cuanto a la dominación cultural, se apuntó que ésta se realiza por medio de la política indigenista, en la que se incluyen los procesos de integración y aculturación”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.*, p. 50.

26 Véase Gustavo Ogarrillo Badillo, “Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas”, en Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón, J. Jesús María Serna (coord.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, Colección Mirada del Centauro, México, 2008.

miento a sus identidades, a su autonomía,²⁷ a su autodeterminación²⁸ y, en hechos reales, el Estado mexicano no ha buscado los mecanismos suficientes para la aceptación de una nación étnica y culturalmente diversa.

El desarrollo histórico y social en México lo confirma. Posterior a la revolución mexicana, la cual reivindicó lo indio y lo campesino, el presidente Lázaro Cárdenas, a partir de la dotación de tierras, permite la reconstrucción de las comunidades indígenas y con ello la de su etnicidad; y, más tarde, la creación del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) permite un mayor reconocimiento de lo indígena. Al respecto dice J. Jesús María Serna, “Lo indio se recupera en su forma exterior. El Estado se apropia de esa forma de manifestación de lo indígena...”;²⁹ es decir, lo indígena visto desde los no indígenas.

La forma en que el Estado recupera lo indígena desde lo exterior no se configura en un acierto hacia la viabilidad de políticas públicas que promuevan los derechos de los pueblos indígenas. Por el contrario, el Estado mexicano ha negado las garantías y derechos constitucionales de los pueblos indígenas y grupos étnicos minoritarios; asimismo ha hecho caso omiso de los acuerdos de San Andrés³⁰ y del

27 La autonomía es un régimen sociopolítico que será efectivo en tanto se desarrolle como un medio político democrático. La autonomía, para Díaz Polanco, es la expresión de la democracia en lo que se refiere a grupos socioculturales particulares; en consecuencia, no es en sí misma una solución, ni puede desarrollarse en el marco de una sociedad nacional en la que no tiene efecto la vida democrática”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.*, p. 58.

28 “El artículo tres de la Propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indios y la Autonomía, establece: ‘Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.’ Por su parte, el artículo 3 Bis (antes artículo 31) menciona: ‘Los pueblos indígenas, al ejercer su desarrollo de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con asuntos internos y locales, así como los medios para financiar sus funciones autónomas’”. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, *Op. cit.*, p. 70.

29 J. Jesús María Serna Moreno, *México un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, Plaza y Valdés editores, México, 2001, pp. 122-123.

30 Los acuerdos de San Andrés fueron firmados en febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal con el interés de terminar con la discriminación, la explotación, la desigualdad, y la exclusión política de los pueblos indios. En ellos se consignaron, “por consenso, un marco que contemplara el reconocimiento en la Constitución de los derechos de los pueblos indios. Sus derechos individuales de persona, y sus derechos colectivos, de pueblos. Las reformas constitucionales e institucionales derivadas de estos acuerdos significarían, llanamente, una modificación sustancial del pacto social que el Estado debería reflejar con nitidez, modificando leyes y códigos de todo tipo para hacer coherente los ordenamientos de todo nivel con estas primeras reformas” (Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, p. 9).

proyecto de decreto por el que se proponía adicionar un párrafo noveno al artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de desplazamiento interno.³¹

El Estado no ha sido garante, ni mucho menos ha promovido una forma de participación democrática, pues no ha permitido la inserción de un ordenamiento jurídico específico sobre el desplazamiento en México. Empero, desde su aparato jurídico no puede hacer caso omiso o negar la existencia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, del 13 de septiembre de 2007; art. 10:

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción de regresar.

Asimismo, el Derecho de los pueblos indígenas contenido en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), firmado y ratificado por México, se manifiesta por la protección en contra del desplazamiento de pueblos indígenas; medidas alternativas de reasentamiento y compensación (indemnización); derecho a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural; protección y seguridad especial en periodo de conflicto armado para evitar el abandono de sus tierras.

Acotar el pronunciamiento de demandas internacionales sobre el desplazamiento indígena requiere para México una transformación del marco constitucional, lo cual estaría acorde con la emergencia de un nuevo constitucionalismo latinoamericano y la legislación sobre desplazamiento interno; con los aportes de un marco para las garantías de los grupos étnicos minoritarios como el de la Constitución de Colom-

31 El proyecto de decreto adiciona lo concerniente a los desplazados internos en el párrafo noveno del artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, presentado el día 23 de abril de 1988, ante la Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. En él se rescata la definición de desplazados internos que aparece en el párrafo 2 de los Principios Rectores de los Desplazados Internos. Este proyecto fue dictaminado y desechado el 11 de abril de 2000.

bia de 1991, así como el de la Ley 387 de 1997 sobre desplazamiento;³² los aportes de la Constitución de Nicaragua en 1986 y el Estatuto de Autonomía de las regiones de la Costa Atlántica; los avances del Paraguay (1992) en materia de legislación indígena; la ley peruana sobre desplazamiento interno que recoge los Principios Rectores del Desplazamiento Interno; la propuesta del constitucionalismo Boliviano que incluye la construcción de un Estado incluyente del indígena y los aportes del constitucionalismo ecuatoriano sobre el tema de los derechos indígenas y derechos de la tierra.

Si bien estos avances a nivel constitucional y legislativo no son suficientes para resolver la problemática de los indígenas desplazados, pues aun en estos países, no se respetan en la práctica, sí son necesarios y representan un avance en el campo jurídico constitucional.

En este sentido, el haberse negado México a aceptar, por parte del Legislativo, un apartado sobre el desplazamiento interno en el artículo 4 constitucional, representa por el contrario un grave retroceso en relación al nuevo constitucionalismo hoy vigente en algunos países de América Latina.

Por ello, México necesita integrar a la Constitución los avances del sistema internacional centrado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, considerándolos sujetos de derechos sociales y reconociendo también los derechos humanos del indígena desplazado.

Ahora, la problemática de reconocer los derechos humanos en especial, en lo que respecta a los derechos sociales en el constitucionalismo mexicano reside en que:

Las primeras Constituciones revolucionarias recogen un generoso elenco de derechos sociales y sobre todo, de derechos laborales. Su alcance efectivo, sin embargo, resulta limitado, deformado o simplemente cancelado por la realidad política. La burocratización y el autoritarismo anquilosan el ensayo constitucional alumbrado en Querétaro, en 1917.³³

32 Véase Ley 387 de 1997, 18 de julio, Poder Público- Rama Legislativa Nacional, República de Colombia, Gobierno Nacional.

33 Gerardo Pisarello, "El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia", en V. Abramovich, M.J. Añón, Ch. Courtis (comp.), *Derechos sociales instrucciones de uso*, Distribuciones Fontamara, México, 2003. pp. 23-53. p. 26.

La necesidad de reconocer los derechos sociales en la Constitución nace en contraposición de intereses y en la efervescencia de disímiles procesos sociales. El Constitucionalismo moderno emerge como contención del poder y en pos de propender por los derechos civiles, posición que de antemano fue antecedida por posturas que reivindicaban las relaciones capitalistas de producción *versus* la lucha por el reconocimiento de los derechos sociales. La tensión surge en el reconocimiento de los derechos civiles o el de los derechos sociales, traducida en una pugna sociopolítica que se da desde el siglo XVIII.³⁴

A partir de este momento, en México y otros países del mundo, la emergencia de los derechos humanos y su reconocimiento constitucional se consagra en los derechos de la burguesía.³⁵ De tal manera, destaca la protección de derechos civiles, la libertad contractual y el derecho de propiedad privada, que bien les sirve a quienes expulsan, expropián y desplazan a poblaciones indígenas. Por otro lado se encuentran, los derechos sociales como reivindicación y reconocimiento de las desigualdades que emanan de las relaciones capitalistas. Estos derechos se constituyen en una lucha constante por su reconocimiento y respeto en el devenir histórico de nuestros pueblos.

Pisarello nos lo recrea así:

Hacia la segunda mitad del siglo XIX. Es entonces cuando, como producto de la agudización de los conflictos sociales entre las clases poseedoras y los sectores empobrecidos y excluidos por el capitalismo liberal, comienza a plantearse una progresiva constitucionalización de los derechos sociales, bien a través de su incorporación explícita en textos constitucionales de la época, bien mediante una cierta desconstitucionalización del carácter

34 “Alentados por las revoluciones liberales del siglo XVIII, el constitucionalismo clásico irrumpe con la intención de limitar el absolutismo político, clerical o policial y de dotar de cierta seguridad jurídica a las relaciones capitalistas de producción, para lo que se garantiza la tutela de ciertos derechos civiles entre los que se incluye, con protección reforzada, las libertades contractuales y el derecho de propiedad privada. Los derechos sociales, en cambio, irrumpen como una reacción a las desigualdades y a la exclusión que el propio capitalismo genera y se sitúan, por tanto, en abierta tensión con la lógica que alienta el carácter absoluto de los derechos patrimoniales”, Gerardo Pisarello, *op. cit.*, p. 24.

35 Véase Franz J. Hinkelammert, “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis de poder de las burocracias privadas:”, en *El asalto del Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, Colección Economía-Teología, Editorial Departamento Ecuaménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 2003. pp. 17-31.

indisponible e ilimitable de la propiedad privada y de la libertad de contratación.³⁶

Las luchas que emergen de la constitucionalización de los derechos sociales son una clara referencia de la necesidad de subvertir el orden social para que los pueblos indígenas y demás grupos étnicos oprimidos se les reconozcan sus derechos. Ello implica que los pueblos indígenas luchen por su liberación.

Por lo anteriormente analizado, para que los indígenas desplazados y en general para que los pueblos indígenas logren la autonomía, salgan de la pobreza, se reconozcan sus derechos de forma activa, es necesario entre otras medidas reconstruir el Estado social como Estado constitucional con la participación activa de los “sin derechos”, reconocerlos desde sus bases mismas y ampliar la perspectiva democrática no sólo en términos políticos sino también en lo económico y social.

¿Equiparar o deslegitimar los Principios Rectores de los Desplazados Internos en México?

La consolidación de los derechos de los desplazados reconocidos mundialmente en los Principios Rectores son el resultado de un proceso y esfuerzo colectivo, que toman como referencia la Declaración Universal de Derechos Humanos, los Convenios de Ginebra de 1949 y sus Protocolos facultativos de 1977, la Declaración de Cartagena sobre Refugiados de 1984, La Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1994 y el Derecho Internacional Humanitario.

Los derechos y disposiciones consignados en los Principios Rectores de los Desplazados Internos representan un avance consolidado en materia legislativa y constituyen el reconocimiento de garantías individuales y colectivas de los desplazados como grupos vulnerables. El objetivo de los Principios es “tratar las necesi-

36 Gerardo Pisarello, “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, *op. cit.*, p. 25.

dades específicas de los desplazados internos de todo el mundo, determinando los derechos y garantías necesarios para su protección”.³⁷ Los Principios contemplan la protección contra y durante los desplazamientos, la asistencia humanitaria, el regreso, el reasentamiento y la reintegración de los desplazados.

Los Principios Rectores del Desplazado Interno se pueden utilizar como “ley suprema, sin contravenir las disposiciones del derecho vigente, según los propios términos del artículo 133 de la Constitución Política Federal”.³⁸

Empero, la derogación de la propuesta en la que se intentó adicionar un párrafo noveno al artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, sobre el tema de desplazamiento interno implica que una acción legítima (acorde al artículo 133 de la Constitución Política Federal) se declara insustancial e improcedente. En efecto, se justifica haber desechado la propuesta por encontrar soporte jurídico y constitucional preexistente en el marco legal nacional, que avalan la protección de los derechos de los desplazados.

Así, los intereses de la clase en el poder sustenta su accionar al presentar una grave confusión en el uso de sinonimias en materia de reconocimiento de los derechos y garantías fundamentales del indígena desplazado. De tal forma, equiparan los derechos existentes y reconocidos legal y constitucionalmente en México, con la propuesta de los Principios Rectores y otros estamentos del Derecho Internacional Humanitario y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Reduciendo, de tal forma, a un asociacionismo las garantías de los pueblos indígenas desplazados.

Según los estamentos estatales, los Derechos fundamentales relacionados con el tema de desplazados son reconocidos en la Constitución, en la legislación nacional y en los instrumentos internacionales suscritos por México, y por analogía se equiparan con:

1. Derecho a la igualdad: artículo 1o. de la Constitución; Ley para la protección de los derechos de niñas, niños y adolescentes (arts. 16 a 18), Ley federal del trabajo (arts. 3 y 164) de la Legislación Nacional;

37 *Principios Rectores de los Desplazados Internos*. E/ CN.4/1998/53/ Add.2, de 11 de febrero de 1998.

38 Samuel Ruiz García, *Desplazados Internos en Chiapas*, Emilio Zebadúa González (coord.), *Desplazados Internos en México*, Centro de Producción Editorial, México, 2004, pp. 55-59.

instrumentos internacionales suscritos por México: Convención Internacional sobre todas las formas de Discriminación racial (arts. 2 y 6), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (arts. 2, 3, 8 y 26), Convención Americana sobre Derechos Humanos (arts. 1, 6 y 7), Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en materia de Derechos, Económicos, Sociales y Culturales (art. 3), Convención sobre los Derechos del Niño (arts. 2 y 30), Pacto internacional de Derechos Económicos y Culturales (arts. 3 y 7).

2. Derecho a la libertad personal: Art. 1o. de la Constitución; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art.8), instrumentos internacionales como la Convención Americana sobre Derechos Humanos (art. 6 y 7), Convención relativa a la Esclavitud (art. 2).

3. Libertad de tránsito y residencia: art. 11; Ley General de Población (art. 7 y 10); instrumentos internacionales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art.12), Convención Americana sobre Derechos Humanos (art. 22).

4. Derecho de los pueblos indios: art. 2, art.11 sobre Municipio Libre, art. 3 sobre educación, de la Constitución.

Equiparar estos derechos con los Principios Rectores del Desplazamiento Interno implica deslegitimar acciones internacionales para la protección de figuras como el desplazado, pero es, ante todo, un acto instrumental para invisibilizar una problemática nacional: el desplazamiento. Esto no se reduce a cualquier desplazamiento, el caso es que, la población desplazada es perteneciente a pueblos indígenas.

Pueblos indígenas que han sido oprimidos durante siglos; expropiados sus raíces de su pasado; de sus medios de subsistencia, y de la tierra que les pertenece; pueblos que se quedan “sin derechos” al ser desplazados.

Superar estos equívocos y lograr legitimar los Principios Rectores coadyuvando a la protección y el respeto de los derechos humanos del indígena desplazado, requiere del desarrollo de propuestas como las de Pisarello, quien considera que:

...un amplio deliberativo y dialógico proceso impulsado desde abajo, por los propios colectivos involucrados, puede propiciar un esquema de dere-

chos sociales no sólo para los “sin derecho” sino con los “sin derecho”. Es decir, no meras concesiones tecnocráticas, paternalistas y por lo tanto revocables, que conciban a los destinatarios de los derechos antes como objetivos que como sujetos de las políticas sociales, sino apropiaciones plurales y autoconscientes de la defensa e interpretación de los derechos constitucionales por parte de los potenciales afectados.³⁹

Esta propuesta es viable si se desea la construcción de un Estado social como Estado constitucional con la participación activa de los “sin derecho”. Mientras esto no sea posible, se seguirá acudiendo por parte de los pueblos indígenas a situaciones de hecho, como ha ocurrido con otros caminos o propuestas que permiten la autonomía de los pueblos indígenas y promueven un verdadero reconocimiento de los derechos humanos del indígena desplazado, rescatando el sistema de justicia originario, basado en decisiones colectivas. Así, por ejemplo, tenemos las experiencias de las Juntas de Buen Gobierno⁴⁰ en Chiapas.

El proyecto de autonomía y con él las Juntas de Buen Gobierno,⁴¹ han logrado generar cambios *de facto* que modifican el concepto de nación y exigen el establecimiento de leyes indígenas o reformas constitucionales viables para México.

La práctica jurídica con otra forma de gobernar y hacer justicia, como son las Juntas de Buen Gobierno, los Caracoles y los Municipios Autónomos Revolucionarios Zapatistas (MAREZ) constituyen un acto factible y eficaz en la aplicación de la justicia por medio de la aplicación de acuerdos colectivos, respetando los principios de los pueblos indígenas. Ello implica un acto legítimo y aunque “el gobierno legítimo” quiera deslegitimarlo; puede ser éste una alternativa que sirva de instrumento en la promoción, respeto y ejecución de los Principios

39 Gerardo Pisarello, “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, *op. cit.*, p. 46.

40 Es de anotar que las Juntas de Buen Gobierno tienen dentro de sus atribuciones, atender las denuncias contra los Consejos autónomos por violación a los derechos humanos, protesta e inconformidades y derivado de ellos.

41 J. Jesús María Serna Moreno, “Autonomías zapatistas en Chiapas”, en Silvia Soriano Hernández (Coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, Eón, CIALC, UNAM, 2009. p. 85 “...las JBG mantienen los principios éticos del llamado neozapatismo, sintetizados emblemáticamente en uno, al que las propias Juntas hacen frecuente referencia: el ‘mandar obedeciendo’. Este principio representa la expresión más clara del poder popular...”

Rectores de los Desplazados Internos. De tal forma, los Principios pasarían a ser un acto legítimo, mas no Principios equiparables, pues, en esta lógica responderían verazmente a su presupuesto básico: tratar las necesidades específicas de los desplazados internos, determinando los derechos y garantías necesarios para su protección en la realidad mexicana.

Conclusión

La Crítica que ofrece Franz J. Hinkelammerter a la visión de los derechos humanos nos permite considerar que en México la inversión de los derechos humanos es palpable, ya que tanto la realidad y la construcción conceptual y con base en ella, el planteamiento del aparato jurídico y constitucional ofrecen una lectura de los derechos humanos de los indígenas desplazados que se remontan al pensamiento de Locke. Es decir, tanto el concepto del derecho humano basado en la igualdad entre los hombres, en defensa de la expropiación y de los intereses de los que detentan el poder, hoy está vigente en el país. Asimismo, también está presente la defensa del derecho a la propiedad y a la dominación sobre el reconocimiento del sujeto de necesidades que es el desplazado. Pero este viraje no sólo se presenta en el concepto, sino, en la práctica, de tal manera que ha incidido en la de rogativa de acoger los Principios Rectores en la Constitución del país.

También, la perspectiva de Gerardo Pisarello permite repensar los derechos humanos de los desplazados contenida en los Principios Rectores y nos aporta como solución para llegar a legitimarlos, una propuesta basada en generar desde abajo espacios de diálogo con los indígenas desplazados y que sean ellos los proponentes de nuevos esquemas de derechos sociales.

Para lograrlo, los indígenas desplazados requieren de un pronunciamiento que sea recogido por el Estado mexicano, que movilice un cambio jurídico y constitucional en la aplicación de los derechos humanos y a su vez, avance en términos de la promoción, el respeto y el cumplimiento de los Principios Rectores del Desplazamiento Interno. Pues, la protección de los derechos humanos

consignados en los Principios Rectores resultan ser una felonía en la realidad mexicana, ya que la población es avasallada por gobiernos que responden a un concepto de los derechos humanos que ha sido puesto en boga por los Estados Unidos en una de sus más recientes políticas neoimperialistas,⁴² con la implantación del neoliberalismo y de esto ha venido ocurriendo un capitalismo salvaje que ha puesto en crisis a la economía mundial; ello trae consigo el aumento de gobiernos represores que promueven las desapariciones, el desplazamiento interno, la privación de libertades y de las garantías individuales y colectivas de los pueblos indígenas.

El hecho escueto es que en México el capital ha favorecido a la recuperación económica de puertas abiertas a los capitales transnacionales con el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas, a la incursión de proyectos de “desarrollo” como la construcción de presas hidroeléctricas, explotación de recursos naturales, procesos de urbanización y flujos del comercio con los megaproyectos como el Plan Puebla Panamá y proyectos de ecoturismo en Chiapas que derivan en desplazamiento. Todo ello, son evidencias del viraje real de los derechos humanos del indígena desplazado en México.

Además, el Estado se adhiere al seguimiento de las políticas de desarrollo de las grandes potencias en detrimento de la población mexicana, aumentando la pobreza, el desempleo, el deterioro del salario real, la flexibilización laboral, la participación democrática como lucha electoral irregular, el apoyo a regímenes en la lucha “terrorista” y contrarreformas agrarias que van en detrimento de los grupos más desfavorecidos, entre ellos los indígenas chiapanecos.

Para poder visualizar al interior del Estado mexicano una práctica certera de los derechos humanos de los indígenas desplazados y poder subvertir el viraje que estos derechos han sufrido a favor de quien detentan el poder, se requiere generar cambios estructurales que permitan la igualdad, superen las formas de explotación y desen-

42 “Estados Unidos exhorta al mundo a defender los derechos humanos y finge indagación y reprobación moral cuando son infringidos; pero está totalmente interesado en apuntalar los regímenes dictatoriales de América Latina, porque éstos representan el mejor instrumento para reprimir los movimientos patrióticos y antiimperialistas, y en general a quienes luchan por liberar a sus países de las garras estranguladoras de las transnacionales”. Elisabeth Reimann, Rivas Sánchez, *Derechos humanos: ficción y realidad*, Madrid, Akal editorial, 1979, *op. cit.*, p. 143.

trañen el sistema de ganancias del capital en las relaciones sociales de producción.

Empero, para lograrlo, la lucha es necesaria generarla desde abajo, con los “sin derechos: los indígenas desplazados”, rescatando sus voces y sus propuestas como las Juntas de Buen Gobierno.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Baró, Ignacio Martín, Blanco, Amalio, De la Corte, Luis, *Poder ideología y violencia*, Editorial Trota, Madrid, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI Editores, sexta edición, México, 2008.
- Bellinghausen, Hermann, *Acteal crimen de Estado*. Los Nuestros, La Jornada Ediciones, México, 2008.
- Consejo Económico y Social, Grupos e individuos Específicos Éxodos en Masa y Personas Desplazadas, Informe *del Representante del Secretario General sobre los desplazados internos, Sr. Francis M. Deng*, presentado de conformidad con la resolución 2002/56 de la Comisión de Derechos Humanos.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- Declaraciones, Convenciones y Pactos Internacionales sobre los Derechos Humanos, <http://un-org/es/documents/udhr> (consultado el 20 de agosto de 2008).
- Herazo González, Katherine I., “El desplazado en la guerra: representación y exclusión en nuestra América, Montería (2005-2007)”, *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne], número 16, Janvier 2010. URL: <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1471>.
- Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (Comp.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.
- Hidalgo, Onécimo y Castro, Gustavo, *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, México, 1999.

- Hinkelammert, Franz J., “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Pasos* 85, Sep-Oct 1999, edt. Departamento Ecuménico Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- , “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis de poder de las burocracias privadas”, en *El asalto del Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, Colección Economía-Teología, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 2003.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos, “*Programa de refugiados, repatriados, desplazados y Derechos Humanos. Reunión técnica de consulta permanente sobre desplazamiento en las Américas*”, Memorias, San José, 1993.
- Ley 387 de 1997, 18 de julio, poder Público- Rama Legislativa Nacional, República de Colombia, Gobierno Nacional.
- Ogarrilo Badillo, Gustavo, “Narrar el olvido. Representaciones y resistencias indígenas”, en Cerutti Guldberg, Horacio, Mondragón, Carlos, Serna, J. Jesús María (coord.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, Colección Mirada del Centauro, México, 2008.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *Cuadernos Constitucionales México- Centro América No 23*, “La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Corte de Constitucionalidad República de Guatemala, 1996.
- , *Derecho indígena en Mesoamérica, Características epistemológicas y axiológicas*, Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho indígena, México, 2007.
- , *Reflexiones Lascasianas*, “Antecedentes doctrinarios en materia de los derechos de los pueblos originarios”, posgrado de la Facultad de Derecho, México, 2007.
- Pisarello, Gerardo “El Estado Social como Estado constitucional: mejores garantías, más democracia”, en V. Abramovich, M.J. Añón, Ch. Courtis (comp.), *Derechos Sociales instrucciones de uso*, Distribuciones Fontamara, México, 2003, pp. 23-53.

- Principios Rectores de los Desplazados Internos*. E/CN.4/1998/53/Add.2, de 11 de febrero de 1998.
- Serna Moreno, J. Jesús María, *México un pueblo testimonio - Los indios y la nación en nuestra América*, Plaza y Valdés editores, México, 2001.
- _____, Autonomías zapatistas en Chiapas, en Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, CIALC/UNAM, Eón, México, 2009, pp. 69-92.
- Rebón, Julián, *Conflicto armado y desplazamiento de población en Chiapas* México, Miguel Ángel PORRÚA, México, 2001.
- Reimaann, Elisabeth, Rivas Sánchez, Fernando, *Derechos humanos: ficción y realidad*, Madrid, Akal editorial, 1979.
- Ruiz García, Samuel, *Desplazados Internos en Chiapas*, Emilio Zebadúa González (coord.), *Desplazados internos en México*, Centro de producción editorial, México, 2004, pp.55-59.

GEOMETRÍA Y DERECHO: LA PIRÁMIDE KELSENIANA Y EL CÍRCULO EN EL DERECHO DE LOS PUEBLOS DE ABYA YALA. (Geometry and Law: the Kelsenian Pyramid and the Circle in the Law of the People of Abya Yala)

José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes¹

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo, por un lado, abordar críticamente la postura de la teoría jurídica positivista y formalista, sobre todo la de teoría pura del Derecho de Hans Kelsen, con la cosmovisión y la forma circular de la juridicidad de los pueblos indígenas, especialmente aquellos de Abya Yala.

Palabras clave: Positivismo jurídico, Derecho Indígena, Pluralismo jurídico, Hans Kelsen, Derecho comparado.

Abstract: This paper has as its objective, on the one side, to give a critical account of the positivist and formalist legal theory, the kelsenian pure theory of law, in particular. On the other hand, to analyze the cosmovision and the circular form of legality held by the indigenous people, especially those of the Abya Yala.

Key-words: Legal positivism, Indigenous Law, Legal pluralism, Hans Kelsen, Comparative Law.

Introducción

La ponencia se inscribe en el marco de un ejercicio en el derecho comparado moderno. La connotación es que no lo abordo desde la perspectiva de los sistemas jurídicos aceptados en el marco geopolítico tradicional excluyente sino para el caso de América y/o Abya Yala.² Desde la perspectiva de los primeros pueblos de origen asiático venidos a nuestro continente. Quienes se autoadscriben como “pueblos originarios”, “Primeras Naciones”, “Naturales”.

Por otro lado, pretendo presentar líneas generales en el marco del pluralismo jurídico. Estimo que el derecho indígena constituye un sistema jurídico y las denominaciones de “derecho consuetudinario” y “usos y costumbres” son denominaciones peyorativas de prácticas

117

¹ Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, jeroc@servidor.unam.mx, recibido 21 de octubre de 2010, aceptado 20 de septiembre de 2011.

² Nombre que en idioma kuna (Panamá) los pueblos originarios adoptaron para el Continente Americano.

coloniales externas e internas descalificadoras, tal como lo sustento en mis investigaciones realizadas en la materia.³

Nos encontramos frente a dos ejercicios geométricos jurídicos teórico/prácticos de ver y hacer el derecho: la visión formalista, piramidal normativista kelseniana y la otra, que se funda en una idea circular, en donde el sentido comunitario es mucho más poderoso que el individual. La denominada también visión “*nostrica* del derecho”.⁴

El derecho como la danza, el canto, el arte, la poesía, etcétera, es parte de ese todo, de un ejercicio colectivo. Los hombres, las mujeres, los niños(as), los ancianos(as) en aras no de restablecer el orden y el progreso sino la armonía, el equilibrio, la estima, en un mandar obedeciendo, buscan el arrepentimiento activo y el perdón como práctica social de convivencia más que como mandato jurídico *per se*.

Para el caso en atención, trabajaremos, en primer lugar, a unos de los teóricos europeos más sobresaliente de la teoría jurídica positivista⁵ europea-americana.

Veremos el aporte de la filosofía del derecho visto desde la Escuela Austriaca, tierra del maestro Kelsen, con cuyas lecturas iniciamos nuestra carrera de derecho en la complicada materia de “Introducción al estudio del Derecho”, la cual fundó en la Universidad Autónoma de México, nada menos y nada más que Eduardo García Máynez; cátedra que luego y ahora, es materia de inicio en la carrera de derecho en América Latina. Basada en su libro se fundó la cátedra en la Universidad de San Carlos de Guatemala.

1. La propuesta kelseniana

Como sabemos: jurista, filósofo y político austriaco de origen judío (Praga, 1881-Berkeley, California, Estados Unidos 1973). Defendió una

3 Ordóñez Cifuentes José Emilio Rolando, *Una comunidad indígena guatemalteca frente a la ignorancia del Derecho*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1970; *Derecho indígena en Mesoamérica*, México, Editorial Tinta Negra, 2007 y *Restitución de la armonía cósmica. Propuesta jurídica de los pueblos originarios de Abya Yala, Cuaderno de trabajo No 97. Sociología del Derecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2007.

4 Lekensdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, Siglo XXI y UNAM, 1996.

5 Véase: Scarpelli, Uberto, *¿Qué es el positivismo jurídico?*, Editorial Cajica, Puebla/México, 1997.

visión juspositivista del derecho como un fenómeno autónomo de consideraciones ideológicas o morales, del cual excluyó cualquier idea de derecho natural. Analizando las condiciones de posibilidad de los sistemas jurídicos, Kelsen concluyó que toda norma emana de otra norma, remitiendo su origen último a una norma hipotética fundamental, que es para Kelsen una hipótesis o presuposición trascendental, necesaria para postular la validez del derecho. Y en el supuesto que no hay un solo orden jurídico estatal válido, sino una pluralidad de tales órdenes coordinados entre sí y delimitados jurídicamente en su respectivo ámbito de validez; admitió Kelsen, que es el Derecho Internacional el que realiza esta coordinación y esta delimitación, y no hay más remedio que considerar que el derecho internacional es un orden jurídico superior a todos los órdenes estatales, a los cuales integra en una comunidad jurídica universal. De este modo queda garantizada la unidad de todo derecho en un sistema de zonas jurídicas jerárquicamente escalonadas.

Congruente con la propuesta jerarquizadora de las normas, una de las ideas más notables que legó fue su sistema de *revisión constitucional*. Así: “La Constitución Austriaca de 1920 iba a consagrar un nuevo sistema de control de constitucionalidad que es deudor de la concepción de Kelsen”,⁶ que crea tribunales constitucionales especializados a los que confía esta revisión. De esa suerte se apunta:

Que el Tribunal Constitucional es una institución inventada por el constitucionalismo estadounidense y reelaborado en la segunda década del Siglo XX por unos de los geniales juristas europeos, Hans Kelsen. El punto de partida es que la Constitución es una norma jurídica, y no cualquiera, sino la *lex superior*, la primera entre todas que sienta los valores supremos de un ordenamiento jurídico.⁷

6 Fernández Segado, *La Justicia Constitucional ante el Siglo XXI: La progresiva convergencia de los sistemas americano y europeo kelseniano*, México, IIJ/UNAM, 2004. pp. 17 y sigs.

7 Armienta Hernández e Ismael Camargo González (coordinadores), *Los Derechos Humanos en América Latina y Europa*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 9.

La influencia de Kelsen marcó a la llamada “Escuela de Viena”, la Escuela de Turín (véase a Norberto Bobbio), la Escuela de Brno (en la República Checa) y en Inglaterra, las teorías positivistas de Herbert Hart y de Joseph Raz. Hart se inspira en la tesis kelseniana para sostener que el ordenamiento jurídico está caracterizado por normas primarias y secundarias.⁸

Nuestro profesor del curso de “introducción al derecho” iniciaba la materia, sobre la problemática de la clasificación de las normas jurídicas desde el punto de vista de su jerarquía. En la primera hipótesis hay entre ellas una relación de coordinación; en la segunda un nexo de supra o subordinación. La existencia de relaciones de este último tipo permite la ordenación escalonada de aquellos preceptos y revela, al propio tiempo, el fundamento de su validez.

Señala Máynez, que este asunto fue planteado por primera vez en la Edad Media, siendo poco más tarde relegado al olvido y que en los tiempos modernos Bierling resucitó la vieja cuestión. El desenvolvimiento de las ideas de Bierling y la creación de la teoría jerárquica de las normas débese al profesor vienés Adolph Merkl. Hans Kelsen ha incorporado a su sistema la teoría de su colega y el profesor Vedross, otro de los representantes de la misma escuela, llevaron a cabo interesantes trabajos sobre el mismo tema.

Para Kelsen, la conciencia jurídica positiva establece la función de la norma fundamental, descubre también una particularidad específica del derecho:

El derecho regula su propia creación. Pero urge advertir que el orden jurídico no es un sistema de normas de derecho coordinadas, situadas una al lado de otras, por así decirlo, sino una serie escalonada de diversas zonas normativas, que podemos presentar en esquema del modo siguiente: el grado supremo de un orden jurídico estatal está formado por la Constitución en el sentido material de la palabra, cuya función esencial consiste en determinar los órganos y el procedimiento de la creación de normas jurídicas generales, es decir, de la legislación, el grado inmediato lo constituyen las normas generales creadas por el procedimiento legislativo, cuya fun-

⁸ Hans Kelsen, *Wikipedia. La Enciclopedia Libre*, Consultar: Kelsen, Hans, *La Teoría Pura del Derecho*, traducción de Eduardo García Máynez, México, UNAM, 1969; *Teoría General de Derecho*, México, UNAM, 1949, *Teoría General de las normas*, México, Trillas, 1994.

ción consiste no sólo en determinar los órganos y el procedimiento, sino, en esencia también el contenido de las normas individuales, creadas de ordinario por los tribunales y las autoridades administrativas[...].⁹

Kelsen, refiere:

La teoría de la estructura escalonada del orden jurídico es de fecundas consecuencias para el problema de la interpretación. Éste es un procedimiento espiritual que acompaña todo el proceso de la creación jurídica en su desenvolvimiento de la grada superior hasta las gradas inferiores —determinadas por las superiores.¹⁰

1.1 Kelsen y La enseñanza y la sociología del derecho

Sigue siendo cierto que:

Lo singular y llamativo de todo lo que precede, para quien no tiene su juicio atado a prejuicios muy firmemente asentados en los medios jurídicos, es que la enseñanza del derecho versa principal, cuando no exclusivamente, sobre el derecho codificado tradicional y concede escasa dedicación a legislación moderna en sentido social.¹¹

Mi parecer sobre la enseñanza normativista contemporánea (cuyo responsable no es Kelsen) es que se deben establecer los aspectos económicos, sociales que se reflejan a través de las normas jurídicas,

9 Kelsen, Hans, *La Teoría Pura del Derecho*, México, Editorial Colofón, S.F. p. 54 y sigs.

10 El distinguido jurista español Luis Legaz, conocido traductor de la obra, señaló: “Pese a todos los ataques y campañas más personales que científicas muchas veces, dirigidas contra Kelsen, mantiene éste la ‘pureza’ de su teoría jurídica con una constancia que es por sí sola una prueba de la probidad científica”. Pienso que es difícil estar de acuerdo con la totalidad de sus concepciones científicas.

11 Novoa Monreal, *El Derecho como Obstáculo al cambio social*, México, Siglo XXI, 1981. p. 31.

por lo que lo jurídico sólo puede ser entendido si conocemos primero nuestra estructura social, que acepte en lo superestructural su autonomía relativa y la determinación en última instancia de lo económico. Aquí también la posibilidad de la elaboración de prácticas educativas alternativas y contrahegemónicas. Creo que no se conoce por conocer, sino al servicio de un fin o fines. A su vez se conoce en la actividad y se actúa conociendo, siendo el objeto de la actividad práctica (*praxis*) la naturaleza, la sociedad o los hombres reales. En consecuencia, y en tanto que las relaciones sociales son relaciones de clase, ningún conocimiento (por ende ningún proceso educativo y/o investigativo) escapa al dominio de clase.

Por ello “si se quiere conocer, se tiene que participar en la práctica transformadora de la realidad”;¹² de lo que se trata “es de transformar el mundo” se dirá en la *Undécima tesis sobre Feurbach*.¹³ En el proceso educativo debe darse la integración de la teoría con la práctica, por cuanto el conocimiento teórico y la investigación práctica son dos aspectos de un mismo proceso.

En el campo de la sociología del Derecho: quizá una primera observación es la división que plantea Treves, la sociología jurídica de los juristas y la sociología del derecho de los sociólogos. Para el primer apartado incluye las concepciones de los juristas que han protagonizando la “llamada revuelta contra el formalismo” tanto legal (el caso de Geny) como conceptual (Ihering, Kantorowicz o Ehrlich) o jurisprudencial (Holmes, Roscoe Pound y el realismo americano) partidarios de una sociología en el derecho realizada para fines prácticos y de la legislación y la jurisprudencia. Mientras que el segundo apartado recoge las aportaciones de sociólogos partidarios de considerar a la sociología del derecho como sociología particular (se trata de una sociología del derecho) y encaminada hacia fines teóricos y cognoscitivos: aquí habría que incluir también las concepciones de juristas como Kelsen o Hart, en la medida en que tienden a configurar a la sociología

12 Mao Tse Tung, “Sobre la práctica”, en *Cinco tesis filosóficas*, Ed. Lenguas extranjeras, Pekín, 1974.

13 Marx, K, “Tesis sobre Feuerbach”, *Obras escogidas*, Tomo 1, Ed. Progreso, Moscú, 1973, p. 10.

del derecho como una ciencia autónoma y separada de la ciencia jurídica tradicional. Precisamente en relación con esta cuestión, Treves defiende la necesidad de un trabajo interdisciplinario entre sociólogos y juristas.¹⁴

Cabe recordar que la sociología del derecho es una ciencia tardía, que comienza a formarse en el tránsito del siglo XIX al XX, en ocasión de lo que Renato Treves ha llamado “la revuelta contra el formalismo jurídico”. En efecto, el siglo XIX europeo es un siglo dominado por el positivismo legalista, es decir, como dice Soriano, por la reducción del derecho a la ley positiva contenida en los códigos. Recuerda que el positivismo legalista decimonónico dio lugar a importantes textos jurídicos dentro de un extenso movimiento codificador: los códigos de Austria, Prusia y Francia.¹⁵ El más famoso de todos ellos fue el Código de Napoleón, de 1840, considerado el código perfecto, modelo seguido en Europa y diríamos también en América.

Explicación histórica política de esas construcciones jurídico legalista, la encontramos bien explicada en el *Derecho y el Ascenso del Capitalismo*, de Tigar y Levy, como conquistas de la burguesía en la Francia y la victoria del Tercer Estado y en Inglaterra en la técnica del Common Law. Estos elementos de la relación de los burgueses con el derecho no corresponden a periodos históricos nítidamente definidos: aparece en cada país de Europa Occidental desde el siglo XI hasta la conquista del poder por la burguesía entre el siglo XVIII y el XIX. La caída del régimen feudal fue un proceso gradual jalonado por movimientos súbitos y violentos.¹⁶ Justo cuando florece el positivismo jurídico.¹⁷

14 Atienza, Manuel, “Nota preliminar”, en Treves, Renato, *Introducción a la sociología del derecho*, Madrid, 1977, p.11.

15 Ramón Soriano, *Sociología del Derecho*, España, Ariel, 1997, p. 117. Recuerda cómo el positivismo legalista y el movimiento codificador tuvo la importante escuela de la Exégesis.

16 Tigar, Michael y Madeline Levy, *El Derecho y el ascenso del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978, p. 19.

17 El positivismo jurídico floreció en la época del positivismo científico de Augusto Comte en Francia y la teoría de Agustín en Inglaterra. “Los juristas positivistas posteriores fueron menos rígidos, Kelsen tomó en cuenta los caminos por los cuales una ideología jurídica puede dejar de constituir ‘el derecho’, sea por desuso o por indiferencia pública a la autoridad del soberano, y describió de qué modo los principios morales generales de una sociedad determinada pueden influir sobre la forma en que se concretan las normas generales. Pero el positivismo jurídico se centra en un soberano identificable que puede recibir nombres diversos y en la creación de ese soberano hace una ideología jurídica que justifica y explica su ejercicio del poder público” (Tigar; 267).

El telón de fondo es que la idea de **orden y progreso** “jamás fue abandonada por la sociología al igual que las sociedades en el mundo moderno. Por ende aparece tanto en Comte, Spencder, Durkheim, como en Parsons, Bourdieu y Touraine”.¹⁸

Para Treves, que reconoce en Kelsen uno de los más autorizados representantes del formalismo, éste concibe la “sociología del derecho como una ciencia empírica y le da una precisa colocación en relación con la ciencia del derecho. La ciencia del derecho dice, “es ciencia limitada al conocimiento de normas”; la sociología del derecho es, por el contrario

Una ciencia que se propone indagar las causas y los efectos de los sucesos naturales cualificados por las normas jurídicas, se presentan como actos jurídicos. En otros términos Kelsen distingue la ciencia que se propone indagar las causas y los efectos de los sucesos naturales, que, cualificados por las normas jurídicas, se presentan como actos jurídicos.¹⁹

De esa suerte, se señala que:

Kelsen y a todos los demás científicos del derecho su metodología ciertamente ha señalado que deberá ser el jurista quien estudie y ordene las normas positivas que constituyen el verdadero armazón del derecho, pero también ha advertido a renglón seguido que el suyo será siempre un trabajo de Sísifo sino recurre al auxilio que pueda prestarle este ‘concepto puro’ del derecho que no se puede hallar en el jurista, sino en el filósofo. El jurista puede elaborar un sistema, pero no un verdadero sistema. Por decirlo de algún modo, sólo es científico en tanto que su ciencia no es una verdadera ciencia.

De esa suerte se estima la influencia en Kelsen de Kant.²⁰

18 Ianni, Octavio, *La sociología y el mundo moderno*, México, Siglo XXI, 2005, p. 19.

19 Treves, Renato, *Lineamenti di doctrina pura del diritto*, Torino, 1970. La tendencia a atribuir un carácter teórico y cognoscitivo a la sociología del derecho, prescindiendo de considerar la posible utilización práctica de sus resultados, ya clara en la teoría de Kelsen, ha encontrado un ulterior sostén en las teorías de juristas más o menos estrechamente ligadas a la filosofía analítica. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961. pp. 55-56, 86-87, 99-100. Recordemos la distinción propuesta por Hart entre punto de vista interno, que es el propio jurista, y punto de vista externo, que es el propio sociólogo.

20 Cerroni, Umberto, *Introducción a la ciencia de la sociedad*, México, Grijalbo, 1978, p. 94. El autor citado refiere en su obra a la influencia de Kant en Kelsen: “(1) Al distinguir el de-

1.2. La estructura jerárquica

Una buena síntesis de la propuesta la formula Novoa Monreal:

El orden jurídico tiene una estructura jerárquica, lo que significa que existen normas de diversos niveles, en las que las inferiores están subordinadas a las superiores. Así la ley se subordina a la constitución [...] No existe otro derecho del que emana de la autoridad estatal. Uno de los principales fines de Kelsen es eliminar del derecho todos los elementos que le son extraños en especial la política. Para ello toma como objeto de la ciencia jurídica al derecho positivo, tal cual es sin criticarlo ni justificarlo, se limita a preguntarse cómo se forma el derecho, sin interesarse en cómo debería ser o cómo debería formarse. Niega que corresponda al derecho dar la solución “justa” a los conflictos, pues la justicia es una idea moral que está más allá de toda experiencia y su contenido varía al infinito. En cambio el derecho es autónomo de la moral. Conceptúa al derecho como un orden coactivo constituido a base de las normas que reglamentan el empleo de la fuerza en las relaciones sociales y se reserva el monopolio de ésta [...] El Estado no es distinto ni anterior al derecho, ni crea a éste, pues hay una unidad entre Estado y Derecho [...] Rechaza al derecho natural porque identifica las leyes naturales con las reglas jurídicas (Novoa; 237-238).

recho como objeto individualizado y al margen de la moral y la sociología, Kant lo reconoce como derecho positivo y, por tanto, legitima un conocimiento del mismo como norma positiva válida en las formas y modos que la ciencia jurídica ha ido poniendo sucesivamente a punto que quizás Kelsen haya llevado a la cima de su claridad sistemática, (2) al hacer esto Kant ha roto (o ha intentado romper) radicalmente con la tradición exquisitamente ‘metafísica’ que mezclaba el derecho con la moral, hasta el punto de llegar a convertirse en el tutor teórico de la moderna ‘doctrina pura del derecho’; (3) pero al mismo tiempo mientras fundamentaba un ángulo teórico el conocimiento científico del derecho positivo, Kant proclamaba su esterilidad axiológica al afirmar que el reconocimiento de los datos jurídicos empíricos sólo podía figurar como adenda a una doctrina auténticamente del derecho y que una doctrina puramente empírica carece de sesos. Por decirlo de algún modo, Kelsen y el positivismo jurídico en general encuentran en Kant su mentor y su más radical crítico teórico”. Kelsen, máximo teórico de la doctrina pura del derecho, es decir de una doctrina jurídica consciente de la particularidad de su carácter al serlo de la autonomía de su objeto. Véase: *Teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968. Immanuel Kant nació en la Ciudad de Königsber, el 22 de abril de 1724. Entre sus grandes obras cabe mencionar la *Crítica de la razón pura* (1781); *Los prolegómenos a toda metafísica futura* (1783); *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Véase Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*. México, Grijalbo, 1976, pp.11 y sigs. Córdova para otros datos sobre la vida y la obra de Kant, recomienda su texto: I. Kant, *prolegómenos a toda metafísica futura y fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, UNAM, Colección nuestros clásicos.

Cerroni comenta que:

Kelsen, quien después de haber desarrollado una “nomostática” fundada en el supuesto de la derivación gradual de unas normas a partir de otras, pone freno a su “nomodinámica” en el supuesto de la derivación gradual de unas normas a partir de otras, pone freno a su “nomodinámica” ante una *grundnorm* de la que no puede ofrecernos una explicación normativa (*op. cit.*).

Sociológicamente Treves puntualiza a la propuesta kelseniana,²¹ del Estado como única fuente del derecho:

a) Kelsen o Hart, configuran a la sociología del derecho como una ciencia autónoma y separada de la ciencia jurídica tradicional.

b) Recuerda que Hans Kelsen, en su teoría pura desarrolla una concepción del derecho que presenta numerosos puntos de contacto no sólo con los de Austin, sino también, obviamente, con las de Weber. Las afinidades y coincidencias que pueden observarse entre las concepciones del derecho desarrolladas en la sociología de Weber y las concepciones de los juristas que, como Austin y Weber son contrarias a las teorías sociológicas del derecho, pero no por ello contrarias a la sociología del derecho.²²

c) Kelsen distingue la ciencia del derecho entendida como ciencia “normativa” que estudia las reglas del debe ser, de la sociología del derecho como ciencia natural que describe los hechos del ser, es decir, “los comportamientos efectivos” de los hombres en el ámbito del ordenamiento jurídico.

d) Que Kelsen, que con tanto rigor ha procurado eliminar de la ciencia del derecho todo elemento ideológico y sociológico, califi-

21 Recordemos que para Kelsen “una norma es válida si ha sido creada conforme un procedimiento preestablecido, a condición de que sea efectiva en cierto grado y pertenezca a un sistema jurídico eficaz”, Correas, Óscar, *Introducción a la sociología jurídica*, México, Universidad Benito Juárez de Oaxaca y Ediciones Coyoacán, 1994, pp. 78 y sigs.

22 García Máynez, *Introducción al estudio del Derecho*, México, Editorial Porrúa, 1982, p. 83. Cita como referencias: A. Merkl, *Die Lehre von der Rechtskraft*. Kelsen; *Teoría General del Estado*; A. Verdross, *Die Einheit des rechtlichen Weltbildes y Gesellschaft und Rech*; *Estudios sobre la teoría pura del derecho*, obra dedicada a Hans Kelsen (Viena, 1931. p. 54).

cado por él como metajurídico, escribe un libro (*Society and Nature Sociología y naturaleza*) en el cual intenta poner de manifiesto la coincidencia de la idea de justicia con el principio de retribución en el pensamiento de los pueblos primitivos e intenta demostrar su tesis con argumentos extraídos de relatos de misioneros y de exploradores, de los resultados de las investigaciones realizadas por sociólogos y antropólogos en torno a la vida y a las costumbres de aquellos pueblos y especialmente de los indios del Norte y Centroamérica y de las tribus negras de Guinea y del Congo (Treves; 133).

Para el caso de México, Máynez formuló varias veces en su citada *Introducción al estudio del Derecho*, “el problema de la ordenación jerárquica de los preceptos que pertenece a un mismo sistema se complica extraordinariamente cuando el sistema corresponde a un Estado de tipo Federal” (p. 86) y hace una serie de observaciones al respecto. Resulta importante consultar sus observaciones en tanto pioneras y ver el estado actual.

2. La toma de decisiones circulares del sistema jurídico Indígena

Pero veamos cómo los pueblos indígenas perciben su propio derecho, frente a las políticas que aspiran a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental, o sea, lo que Robert Jaulin, llama la práctica de una civilización-cementerio:

De una civilización de la soledad o de la no comunicación humana, cual sucede con los muertos, quienes no sostienen ni relaciones de residencia, ni relaciones de consumo, ni relaciones de producción, ni relaciones amorosas; cuyas relaciones orden y constituyen los problemas “universales” a los cuales toda la vida, en su dimensión naturalmente colectiva responden para poder ser.²³

23 *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*, México, Editorial Nueva Imagen, 1974, p. 14.

Advertir cómo los propios pueblos indígenas ven su desarrollo cultural actual, es importante para una construcción dialéctica que por cierto nunca acaba pero permite contestar la pregunta que se va afirmando en ese momento de la historia de Guatemala, como lo propuso en los setenta Jean Loup Herbert: ¿Quién es el ladino? ¿Quién es el “indígena”?, que no son, según su interpretación, etiquetas culturales, sino seres profundamente sociales e históricos.

Volviendo con Herbert:

Sin embargo, hasta la fecha se ha excluido de lo histórico, propiamente dicho, lo prehispánico, al considerarlo como un elemento pasivo, dejando lo dinámico al componente español. A estas razones se agrega otra más inmediata y urgente: la necesidad de criticar los prejuicios impuestos por la conciencia colonizadora.²⁴

Dentro de las investigaciones realizadas por los propios intelectuales indígenas en Guatemala, tenemos el libro colectivo sobre *Derecho indígena*, que fue fruto del Seminario Internacional sobre el Sistema Jurídico de los Pueblos Originarios de América, que se orientó a promover el reconocimiento gradual para su cumplimiento en los sistemas estatales. Asimismo, también a conocer e intercambiar los estudios recientes sobre la evolución de los sistemas jurídicos en las sociedades originarias de América antes del arribo de los europeos y después del choque cultural. Lo anterior con el fin de proveer el espacio propicio para hacer un balance del desarrollo en el campo del sistema jurídico.²⁵

Para la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, Saqbíchil-Copmagua, el sistema de derecho indígena se apoya en:

24 Herbert, Jean Loup, “Sociedad precolonial. La sociedad autóctona guatemalteca antes de la colonia”, en *Guatemala: Una interpretación histórico social*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 5 y 164.

25 Centro de Estudios de la Cultura Maya, *Derecho indígena, sistema jurídico de los pueblos originarios*, Ixmulew, Guatemala, Serviprensa, mayo de 1994.

a) Una filosofía y base cultural propia, que se refleja en conceptos y categorías que se arraigan en la cosmovisión de los mayas.

b) Normas generales, que establecen los elementos centrales que rigen el actuar humano y las relaciones entre la persona y la familia, la persona y la comunidad, y la persona y su hábitat o territorio, y las relaciones entre comunidades.

c) Prácticas cuidadosamente apegadas a los conceptos y filosofía, que se constituyen en modelos de actuación de los distintos actores y circunstancias en los que se aplican, articuladas y fundamentadas en las normas generales.

d) Regulaciones y procedimientos que se derivan de la filosofía y de las normas, y que son aplicadas por el sistema propio de autoridades comunitarias, elegidas con la participación de todos los vecinos.

e) Una instancia de reflexión y reformulación de las normas, constituida por la asamblea comunal y encabezada por las autoridades, que sistemáticamente actualiza las normas y verifica su aplicación con apego a la equidad.

f) Un sistema de autoridades encargadas de aplicar las normas, que se forman en procesos de servicio a la comunidad de carácter jerárquico, en los que la persona gana experiencia y prestigio a la vez que aprende el contenido y significado de las normas.

En resumen: el derecho indígena está constituido por normas y regulaciones de distintos niveles que delimitan el comportamiento personal y comunitario, pero en realidad lo más importante son los principios rectores del mismo, y el proceso de reflexión que desata, así como el involucramiento personal de quien lo aplica.²⁶

Como se advierte, implica el acercamiento a su caracterización y funcionamiento específico.

En la experiencia de la Defensoría Maya de Guatemala, que utiliza la expresión *derecho maya*, éste es el conjunto de principios, normas, procedimientos y leyes que regulan la vida social, económica,

26 *Más allá de la costumbre: Cosmos, orden y equilibrio. Resultado de las investigaciones en las regiones Achí, Cluj, Kiche', Mam, Multiétnica Ixcáán, Multiétnica Petén, Q'eqch' y Tz'utujil*. La investigación fue posible gracias al apoyo financiero de los Gobiernos de Suecia y Dinamarca, a través de la Misión de Naciones Unidas para Guatemala (MINUGUA), Guatemala, 1999, p. 218.

política, cultural, educativa, jurídica, de salud y otros aspectos de las familias, comunidades y pueblos, identificados como parte del pueblo maya. El derecho maya se concibe como la forma de participar en todos los procesos de desarrollo de vida de la comunidad, la facultad de establecer las formas de comportamiento para solventar problemas o conflictos, criterios de relación interpersonal, interfamiliar e intercomunitaria y que su funcionamiento como sistema jurídico es dinámico y creativo, en el sentido de que las autoridades, al solucionar los problemas, utilizan la sabiduría y la experiencia. Lo que da como resultado soluciones sabias que satisfacen a las partes en conflicto y que la administración de justicia maya resuelve diversos problemas y en diferentes ramas, no solamente los problemas menores, como califican los abogados o juristas del derecho oficial. Para la Defensoría Maya, el derecho indígena posee elementos suficientes que lo caracterizan como un sistema desarrollado, el cual nace y se fortalece en la cosmovisión indígena para normar y dirigir la convivencia comunitaria de los distintos pueblos indígenas.²⁷

Para la Defensoría Maya, los elementos del sistema de justicia maya son:

a) Flexibilidad, que se encuentra en la metodología o en los pasos para el arreglo de los problemas.

b) Dinamismo, este término hace referencia a la intervención de varias autoridades y familiares en la solución de un problema aunque también se escucha a los directamente involucrados, y

c) Circulación, el derecho maya se aplica a todos los periodos de la vida del ser humano, haya o no conflicto o desajuste en la relación. Se puede considerar como un derecho preventivo.²⁸

Estos elementos se manifiestan en la expresión y comportamiento del pueblo maya, el cual reconoce que la vida se guía en base a principios y que esos principios son:

27 Véase SUK'B'ANIK. *Administración de justicia maya. Experiencia de la defensoría maya y RI QETMBÁL CHE RI SUK'B'ANIK. Experiencia de aplicación y administración de justicia indígena*, Guatemala, Serviprensa, 1999. La Defensoría Maya fue creada el 8 Noj (19 de octubre de 1993).

28 La Defensoría Maya ha venido estudiando los procesos de justicia que tradicionalmente se han manifestado en las comunidades indígenas. Estos principios fueron trabajados en las experiencias de sensibilización de la defensoría. Véase *Ela Tatine'*. *Construyendo el pluralismo jurídico*. Alb'I Isuchl, Guatemala, 2001.

a) Dualidad: “los contrarios se complementan vida/muerte, el día/noche”; b) Procesualidad: “la vida es un camino que hay que recorrer para aprender”; c) Complementariedad: este principio va unido al principio de dualidad y su principal expresión es la unión del hombre y la mujer; d) Respeto: “dañar al otro es dañarse a uno mismo”; e) Consenso; f) Participación; g) Aporte o contribución: “por ejemplo, dar un pésame cuando alguien ha muerto no se manifiesta con palabras sino con el acompañamiento a los dolientes, con solidaridad colectiva” y h) Escucha: “este principio se fundamenta en el sentido de que no todo está terminado, por el contrario la escucha permite llegar a conclusiones consensuadas y reflexionadas en grupo, es decir, se actúa entonces desde un verdadero criterio reconstruido, porque la escucha permite obtener más información sobre lo que se va a discutir; permite hacer consultas internas al grupo, en la casa o en la comunidad”.²⁹

A propósito de esa filosofía que se plantea, acudiendo al *Popol Vuh*, y del personaje denominado Siete Vergüenzas, quien para algunos conforma un conjunto de antivalores, de acciones socialmente rechazadas, transgresoras de las normas establecidas que rompe con el equilibrio y la armonía (soberbia, ambición, codicia, orgullo, ira, crimen e ignorancia), sugiriendo una posible incursión del Padre Ximénez, que traería a colación los Siete Pecados Capitales, como indica Adrián Inés Chávez,³⁰ en su versión del libro sagrado. Estas vergüenzas también se combinan con la grandeza, jactancia, usurpación, vanidad y engaño.

Para quienes rescatan la idea expuesta (forma de pensar y razonar, de hablar o expresarse y de conducirse o comportarse de Siete Vergüenzas) lo que envuelve al personaje, son acciones que derivan de una actitud individual, la cual no es aceptable, es reprochable, son acciones no lícitas de realizarse, pero al afectar a una colectividad también ofenden al Creador y a sus manifestaciones, en la medida, sostienen, que al desafiar al Creador,

²⁹ *Nociones del derecho maya*, Guatemala, Defensoría Maya Guatemala, Material educativo maya, apoyado por ACDI-Peace Building Co-Development-Canadá.

³⁰ Iniciador y fundador de la Academia de la Lengua Maya Kiché. *Las XI Jornadas Lascasianas Internacionales* que trataron el “Derecho a la lengua de los Pueblos Indígenas” celebradas en la Ciudad de Totonicapán, Guatemala, del 10 al 12 de octubre, signaron la Declaración de Totonicapán, sobre el Derecho de los Pueblos a la Lengua, que lleva su nombre.

mediante su comportamiento se torna intolerable ante sus ojos y se torna necesario restablecer el equilibrio y la armonía inicial, el cual le es encargado al cerbatanero Shbalaké (manifestación del Creador) que derrota a Siete Vergüenzas.³¹

En el informe *Alcaldes comunales de Totonicapán*, se consideró que pese a los efectos de la transculturización. Totonicapán ha mantenido sus valores culturales, su forma de vida y su organización social, con énfasis en la forma de nombrar o elegir a sus autoridades y en la delegación de poder, de generación en generación. También se han apropiado de instituciones jurídicas estatales para beneficio común y que la autoridad indígena se sigue caracterizando en su elección, por el consenso comunal y anteriormente con apego a los dones espirituales (día de nacimiento en el calendario maya y preparación para ser funcionario) que se ha transformado en el transcurrir del tiempo. Convirtiéndose en una sana competencia en la que el valor del servicio comunal legitima la autoridad y últimamente en una instancia en la cual tienen acceso quienes mejor sirven, quienes tienen liderazgo y quienes hacen la carrera voluntaria o nombrada (iniciando desde el papel más bajo hasta el más alto).

Las autoridades indígenas mantienen un sistema estructurado de normas, denominadas consignas, que se transmiten de generación en generación oralmente.

Las consignas sirven de base para quienes cumplen funciones anualmente, estructuradas así:

- a) Sobre bienestar y servicios comunales.
- b) Educación.
- c) Organización.
- d) Representación.
- e) Política y fiscalización.
- f) Administración comunal y de justicia.

31 Coy Teni, Juan Francisco, Pop Ac, Amilcar, Baquix, Modesto, García, Maria Salomé y Pacay Fredmann, *Razonamientos y conceptualizaciones jusfilosóficas y socioantropológicas que constituyen el derecho indígena*, Guatemala, Tesina de Especialización sobre Derecho Indígena, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM y Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, USAC, abril del 2000, pp. 6 y ss.

- g) Coordinación; y
- h) Comunicación

Las consignas, “se basan en valores o sean ideas fundamentales o principios que orientan o dirigen la vida del pueblo. Son el fundamento de las concepciones del mundo, hombre y vida del pueblo indígena”.³²

Resultando de esa manera que para atender correctamente la práctica del derecho indígena descrito y su vinculación con el derecho institucional reglado, resulta importante:

El estudio de relaciones interétnicas y de clase en sociedades en donde se tejen y entretejen ropajes identitarios diferenciados y en relación asimétrica permite observar no sólo los diferentes encuentros y desencuentros sociales entre étnicas y clases sociales, sino también procesos históricos de larga duración como el proyecto de Estado/Nación.³³

El Pueblo Kaqchikel de Sololá, en su trabajo sobre *Autoridad y gobierno*,³⁴ afirma que el derecho maya se sigue practicando en el Municipio de Sololá, tratando de darle forma nuevamente (dado el impacto de la violencia sufrida en los años de la contrainsurgencia) y se mantiene la estructura de autoridad indígena, con otra modalidad que no corresponde exactamente a la estructura original de autoridad maya, pero su esencia se mantiene: consulta de decisiones colectivas, selección de autoridades con base en cualidades y otros elementos que fortalecen las acciones y participación directa de las comunidades. La existencia del derecho maya y la estructura de la autoridad indígena

32 Tzaquitza, Efraín, Pedro Ixchiu, Romeo Tiu con la colaboración de Alcaldes Auxiliares de Totonicapán, *Alcaldes comunales de Chwimiq'ina'*, Guatemala, Serviprensa, 2000. El informe fue posible gracias a la colaboración de la Unión Europea y la Secretaría de Coordinación Ejecutiva de la Presidencia de la República.

33 Ordóñez Mazariégoz, Carlos Salvador, *Relaciones interétnicas y de clase en San Miguel Totonicapán/Chuimekena. Un pueblo de los altos de Guatemala a finales de milenio*, Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, 2003, p. 192.

34 Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1998. Con apoyo de la Agencia Financiera Diakonia de Suecia.

contribuye a generar iniciativas y esperanza de volver a la armonía y respeto profundo por los valores del pensamiento y cosmovisión de su pueblo. Además, advierten que la consolidación del sistema jurídico maya y su aplicación sistemática, permitirá la pluralidad de la justicia jurídica de Guatemala.

Frente a la problemática de la lucha postarmada en Guatemala, resultan importantes los modelos de la nueva organización social indígena, en lo que se ha denominado cosmovisión ciudadana, que es una rica experiencia de un pueblo atormentado en Guatemala: *Santiago Atitlán* (Departamento de Sololá) como lo indican sus editores “para entender mejor las experiencias de descentralización, poder local y conflictos municipales, luego de que en 1996 se firmaran los Acuerdos de Paz en Guatemala”.³⁵

Dentro de la problemática de la guerra, es menester recordar también las experiencias de las Comunidades de Población en Resistencia que fueron asentamientos constituidos por población civil, en su mayoría campesinos indígenas y también ladinos pobres, y que surgieron como consecuencia de la ofensiva generalizada del ejército de Guatemala a finales de 1981 y principios de 1982. Ofensiva que se caracterizó por la saña y el nivel de brutalidad con que los soldados y oficiales actuaban según el testimonio de las propias víctimas.

Lo valioso de la experiencia es su sistema de organización que les permitió sobrevivir cohesionadamente como grupo social perseguido en donde las formas de organización comunitaria y el trabajo colectivo fueron parte fundamental para lograr su supervivencia.³⁶

En la parte conclusiva del trabajo, refieren:

Crearon y practicaron el uso de “normativas” en la resolución de conflictos, acerca de los cuales podemos hacer las siguientes observaciones:

35 Macleod, Morna, *Santiago Atitlán. Ombligo del universo Tz'uutujil. Cosmovisión y ciudadanía*, Guatemala, Cholsamaj, 2000. Proyecto apoyado por Oxfam Gran Bretaña y Oxfam, Australia.

36 La descripción de la experiencia fue posible gracias a Herrera Villatoro, *et. al.*, *Las comunidades de población en resistencia CPR del Ixcán Guatemalteco: una forma inédita de organización para la vida*, tesina presentada en el Diplomado Etnicidad, Etnodesarrollo y Derechos Humanos, San Cristóbal de las Casas, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Centro de Investigaciones sobre Mesoamérica y el Estado de Chiapas, agosto de 1997.

1. Son una fuerza que regula la conducta del grupo donde prevalece la seguridad y el bienestar colectivo.
2. Responden a las necesidades concretas de la población y al practicarse mantienen su vigencia.
3. La obligatoriedad se la impone la decisión de la mayoría.
4. Refleja el sentido de dicha mayoría aun en la diversidad de concepciones.
5. Su fuerza nace del interior de las comunidades y no de sectores en instancias ajenas a las CPRs.
6. En caso de conflictos no previstos, quienes los resuelven son las autoridades que a diferentes niveles reconocen como Comités Locales, CPI, etcétera.

En la investigación realizada por Herrera Villatoro y compañeros, se narran circunstancias patéticas como éstas, sólo para citar dos ejemplos:

Ocurrieron cambios también en la naturaleza de los animales y cultivos. Así el maíz que no producía, más que en una época del año, logró adaptarse a ser sembrado en diferentes meses. Otro testimonio explica: Hasta los animales y el maíz han desarrollado esa capacidad. Hay gallinas que ya no cantan porque se acostumbraron a la guerra y saben que si cantan, mueren. Antes a los gallos les pasaban un alambre por el pescuezo para que no cantaran, horita hay gallos que no saben cantar. Hasta la naturaleza se ha acostumbrado a la guerra, sabe sobrevivir a la guerra.

Si una pareja quería casarse por las leyes de la CPRs, debía tener primero seis meses de noviazgo, después se redujo a tres por acuerdo de la Asamblea. Se realizaban las bodas frente a toda la comunidad y era el CPI quienes declaraban a los novios: compañero y compañera. Se bebía arroz con leche y, si se podía, se comía pan para celebrar el acontecimiento. Pero era organizado tomando como base la seguridad de la población, así es que la fiesta empezaba a las 20 hrs y puntualmente terminada a las 24 hrs.³⁷

³⁷ Lo valioso de la tesina es que la información fue recogida *in-situ* y se apoyó en información dada por las propias víctimas, además del material hemerográfico y documental, pp. 234 y 29.

La Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop, plantea que el derecho maya surge y se sustenta en cuatro fuentes fundamentales:

1. La naturaleza.
2. El cosmos.
3. La divinidad, y
4. La humanidad.

De estas fuentes se cimientan también los principios y valores filosóficos, étnicos-morales y espirituales que los mayas practican en la vida y que les permiten preservar la armonía en la comunidad y con el entorno en general. Las cuatro fuentes de Pixab (derecho maya), arriba citadas, son entidades en la filosofía maya k'iche, como cuatro diferentes niveles o escalas de vida. Cuatro realidades existenciales. De allí que la cuatriedad, sumada a la dualidad, el treceísmo y la veintena, sean los principios básicos que sustenta la cultura maya, en la cual la ciencia no está desligada de la religión y la cultura en general.

En la portada del libro, representa a la naturaleza, por la selva y el río. Representa el cosmos, por las constelaciones, estrellas y el espacio infinito.

Ve la divinidad reflejada a través de los veinte anuales en su representación figurada (los veinte animalitos), cada cual relacionado de manera directa, con los veinte días del calendario maya, siendo éstas: Bätz', E, Aj, I'x, Tzinkin, Ajmaq, No'j, Tijax, Kawoq, Appu, Ixmox, Iq', Aqáb'l, K+at, Kan, Keme, Kej, Q+anil, Toj, Tzí+. El mono significa Bätz': el maguey se refiere al E; el cañaveral es el aj; el tigre o jaguar el I'x, el ave es el Tzikin; el tecolote, el ajmag, el cerebro, el no'j; las piedras, el tixax; las rocas, el kawoq; la flor, el ajp+u; el cocodrilo y el agua, el imox; el aire, el iq', la pirámide, el aq'abal; la iguana o lagartija. El kát, la serpiente, el kan; el esqueleto, el keme; el venado, kej, el conejo, qánil; el fuego, el toj; y el lobo el anual tx'í'.

Encuentra en la humanidad, representada por la pareja de personas. Es el entorno completo. Es la fuente integral de vida, y la manifestación y reflejo integral de la misma vida.³⁸

38 *Uxe'al Pixab'Re Kiche' Fuentes y fundamentos del derecho de la nación maya k'iche*, Guatemala, Serviprensa, 2001, publicación financiada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

El pixab' o derecho maya es un código de comportamiento, un conjunto de principios, normas enseñanzas, consejos y valores espirituales, morales y éticos con función educativa, transmitida de generación en generación en las comunidades de lo que denominan la nación maya k'iche'. Mediante la tradición oral se inicia en el hogar, en la familia, en la relación entre padres e hijos, entre abuelos y nietos, entre maestros y alumnos. El ejemplo y testimonio de vida es la base fundamental del pixab, pues son la experiencia y la práctica lo que otorgan credibilidad y solvencia moral a quienes transmiten las enseñanzas. El pixab' tiene como finalidad orientar al individuo respecto a todo lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo, lo constructivo y lo destructivo en las formas de vida individual y colectiva.

Para el caso de los indígenas refugiados en México, resulta un documento interesante el Reglamento Interno de las Autoridades del Campamento el Porvenir, en el estado de Chiapas, México, de septiembre de 1996, con la participación de ACNUR/México. En éste se le dio una amplia participación en su elaboración a las mujeres del campamento, organizadas en una Casa de la Mujer, pues se considera entre los principales problemas detectados en el campamento: evitar el machismo.

La Fundación Menchú, en ponencia celebrada en las *IV Jornadas Lascasianas* celebradas en México, como resultado de sus investigaciones de campo, en torno a la cosmovisión y prácticas jurídicas indígenas, estableció que para el mundo indígena:

1. El derecho se refiere a algo que le pertenece, que sale de su cultura, de sus costumbres. De esa manera cuando alguien está cumpliendo con las normas del derecho indígena, se dice que está atendiendo y poniendo en práctica el derecho.
2. Que en una cultura comunitaria, cuya raíz es la vida colectiva, el derecho individual es una excepción.
3. La definición misma de derecho lleva implícita la idea de consenso, del acuerdo y del respeto por las normas establecidas por las comunidades. Desde este punto de vista, es evidente

que, mientras la cosmovisión de los mestizos, marcada por la preeminencia del individuo sobre el grupo, requiere de una normatividad que orienta la búsqueda del bien común, en el caso de los pueblos indígenas esta visión está en la raíz de su concepción del derecho, lo que resulta extraño a la mentalidad ladina.

4. La base fundamental de esta idea del derecho se establece con el concepto de *equilibrio*. Porque la comunidad es un todo social que se autorregula: allí están las faltas, pero también está la madurez y la sabiduría para restablecer el equilibrio.
5. La aceptación de la diversidad como una característica fundamental de la naturaleza y de la sociedad, ha permitido que las culturas indígenas puedan compaginar esta concepción del derecho con la mestiza. Sin embargo, han sido duras las condiciones aplicadas a la sociedad indígena durante su historia como cultura subalterna —desde el genocidio hasta la violación reiterada de todos sus derechos— lo que ha permitido que, combinando su criterio de diversidad de la naturaleza con el proceso de resistencia que le ha permitido sobrevivir, resulte una posición en la que las comunidades indígenas han combinado ambas concepciones, sin que se genere confusión, con respecto a ellas, y sin que se pueda decir, propiamente que se han generado prácticas marcadas con el sincretismo cultural.
6. Así frente a esta definición pragmática, los pueblos indígenas se han visto en la necesidad de entender los dos códigos culturales, las dos visiones del derecho, y aplicarlas de acuerdo al caso, entendiendo que su eficacia es lo que cuenta. Entendiendo, en la práctica del derecho ladino, un espacio que permite sobrevivir y lograr sus objetivos.
7. Este entrelazamiento, para la Fundación Menchú, de las prácticas indígenas y ladinas del derecho ha sido el resultado de un largo aprendizaje, acumulado por siglos de tradición oral, en los que de una generación a la siguiente se ha consumado la apropiación de los mecanismos de funcionamiento del sistema jurídico propio y el externo a la comunidad.³⁹

39 Fundación Vicente Menchú, “Cosmovisión y prácticas jurídicas indígenas”, en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.), *IV Jornadas Lascasianas. Cosmovisión y prácticas*

En las propuestas de Reformas Constitucionales, que lamentablemente no prosperaron, desde la perspectiva indígena se planteó:

El Estado reconoce el derecho consuetudinario indígena, entendido como las normas, principios, valores, procedimientos, tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas para la regulación de su convivencia interna; así como la validez de sus decisiones, siempre que la sujeción al mismo sea voluntaria y que no se violen derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, los tratados y convenios internacionales, en materia de derechos humanos, aceptados y ratificados por Guatemala, ni se afecten intereses de terceros.⁴⁰

Estas consideraciones que devienen de lo que podríamos denominar la “visión interior” de los pueblos indígenas, sobre su propio derecho y no el derecho impuesto del Estado nacional, implican que su existencia es fundamental para el mantenimiento de su autonomía como pueblos. En el diplomado para dirigentes comunitarios indígenas que impartí en la Universidad de San Carlos de Guatemala, se apuntó: “uno de los aportes más importantes obtenidos de las entrevistas es el que se refiere a comparar el Derecho Maya con un ave, a la cual no se le pueden cortar las alas, mucho menos su libertad”.⁴¹

Sobre la problemática de la administración de justicia penal, recientemente con el apoyo del Consejo de Investigaciones para el Desarrollo de Centroamérica, presenté un trabajo.⁴²

jurídicas de los pueblos indígenas, México, UNAM, 1994, pp. 67-72.

40 En torno al debate sobre la constitucionalidad del derecho indígena, se argumentó a favor: “Mienten al argumentar que legalizar los derechos indígenas nos llevará a una guerra étnica [...] Faltan a la verdad quienes sostienen que las reformas constitucionales provocarán la desmembración del estado [...] Es falso que reconocer derechos específicos a los indígenas contraviene el principio de igualdad ante la ley [...] Reconocer la diversidad del país en la constitución es legitimarla no conculcarla”. Ferrigno, Víctor, “El petate del muerto”, *Cabildo Abierto*, *Prensa libre*, Guatemala, 1 de mayo de 1999.

41 Xiloj Herrea Anavella, Chojolán, Ángel Francisco, Calí Cuxil, Alberta, Acabal Gómez, Hidelbrando y Guorón, Macabeo, *Análisis del Proyecto de Estatutos Jurídicos de los Pueblos Indígenas de Guatemala. Reflexiones y aportes para el debate*, Diplomado de Comunitarios Indígenas en Derecho de los Pueblos Indígenas en torno a sus Derechos, Guatemala, IJ/UNAM y Facultad de Derecho/USAC, julio del 2000, p. 13.

42 Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *Justicia y pueblos indígenas. Crítica desde la antropología jurídica*, Guatemala, Magna Terra Editores, 1997.

EL ESTADO LAICO COMO PROCESO DE LIBERTAD. (The Lay State as a Process of Liberty)

*Sergio Martín Tapia Argüello*¹

*Todo está dicho, pero como nadie hace caso,
hay que volver siempre a comenzar de nuevo.*

André Gide

Resumen: El presente trabajo busca cambiar la manera en que se estudia la relación iglesia-estado al establecer que no se trata simplemente de una relación discursiva entre dos formas de ver el mundo, sino de una pugna constante entre diversos grupos de poder que se legitiman a través de discursos diferentes. Se intenta a la vez establecer que si bien la Iglesia busca la hegemonía, ésta no se basa tanto en criterios ideológicos como pragmáticos, al igual que otros grupos de poder existentes en el proceso. Al mismo tiempo, se busca demostrar que el estado laico solo adquiere un carácter liberador bajo ciertas características, por lo que puede transformarse también en un referente vacío, tal y como es utilizado en la actualidad desde diversas posturas.

Palabras clave: Estado laico, Hegemonía, Crítica Jurídica, Reconfiguración Jurídica, Relaciones Iglesia-Estado.

Abstract: This paper tries to change the way in which the relationship State-Church is analyzed, by establishing that it is not only a discursive relation between two different conceptions of the world, but rather that it is a struggle between diverse power groups that legitimate themselves deploying different discourses. I will try to establish that, if the Church tries to construct hegemony, it does this rather by pragmatic criterions and not so much by ideological ones, this manner of constructing hegemony is also observed in the other existing power groups. At the same time, I will try to demonstrate that the secular state has liberating characteristics only under specific circumstances, and so it can be transformed into a void referent, and like one be used by different postures.

Key-words: Secular State, Hegemony, Critical Legal Theory, Legal Reconfiguration, State-Church relationship.

1

Dujante agosto y septiembre de 2010, el enfrentamiento verbal entre el Jefe de gobierno capitalino, Marcelo Ebrad Casaubón y diversos personajes de la Iglesia Católica se agudizaron (Moraga 2010; Simonnet 2010; Gómez Mena 2010). 141

1 Licenciado en Derecho por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego. Maestrante en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, parin75@gmail. com, recibido 27 de agosto de 2011, aprobado 23 de octubre 2011.

El motivo inmediato de dicha tensión entre la jerarquía católica y las autoridades se encuentra en las reformas legislativas en materia civil que han permitido el matrimonio sin distinción de identidad sexo-genérica y la posibilidad de conformación de familias homo-parentales en el Distrito Federal, especialmente después de la resolución de la Acción de Inconstitucionalidad 2/2010 por parte de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Un primer análisis de este fenómeno nos indicaría que se trata de un conflicto producto de diferencias ético morales entre dos percepciones distintas del mundo; esta ha sido la forma más socorrida de explicar lo sucedido desde ambas posturas (por ejemplo, Del Paso 2010). No es la primera vez que una diferencia que se presenta como ideológica toma carácter central entre las relaciones iglesia-estado en nuestro país. Durante el sexenio de Miguel de la Madrid, la jerarquía católica de México llenó la prensa nacional e internacional con declaraciones respecto a la necesidad y obligación del gobierno mexicano de reconocer los derechos políticos de los clérigos (Soberanes 1994).

Como en el caso actual, la reconfiguración del estado laico que se produjo en ese entonces se mostró como algo eminentemente discursivo y sin relación con las transformaciones materiales y concretas ajenas a las relaciones iglesia-estado. Esto no fue así. Es importante destacar que estas pugnas no son solamente luchas *en* el discurso sino luchas *por* el discurso (Foucault 1992), es decir, una búsqueda de transformación de las bases del orden existente y en un segundo nivel, un intento de cambiar el discurso que le legitima.

La demanda inmediata por parte de la Iglesia se encontraba perfectamente delimitada: una búsqueda del derecho al voto, a la asociación política y a la posibilidad de presentarse como candidato a puestos de elección popular para las y los integrantes de la jerarquía católica, así como la posibilidad de crear legalmente instituciones de educación básica. Como puede verse, dichas demandas eran tan congruentes con el discurso liberal que incluso se presentaron y fortalecieron a través del naciente discurso de los derechos humanos (Soberanes 1994; 1075), mostrándose como una búsqueda de reformas legales, en especial de los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 constitucionales. En este sentido, parecería que las demandas de la

iglesia no representaban un peligro, sino al contrario, una suerte de rendición y fortalecimiento a la forma jurídica (Miaille 1985).

No obstante, la manera específica en que se exteriorizaron esas demandas tenía poco de rendición. Por principio, se presentaban como una exigencia a reconocer una serie de derechos que habían sido injustamente arrebatados a ciertos sectores de la población, pero que existían de forma negada en cada uno de ellos, aun cuando el estado no los reconociera. Al hacer a un lado las circunstancias, la iglesia se presentaba como víctima de un sistema que no tenía ningún sustento moral, jurídico o histórico social.

Por sí misma, esta postura no rompe con el orden establecido de las cosas, pues este supuesto martirio puede ser asimilado por la dimensión mítica existente dentro del orden jurídico (Fitzpatrick 1998), pero esto cambia cuando se observa que a la par de la negación del estado a reconocer dichos derechos (existentes a pesar de ello), se encuentra un reconocimiento asumido como correctamente otorgado por la iglesia, así como la búsqueda de un cambio en la fuente que lo otorga y, por tanto, un cambio interpretativo del derecho en general, para el que la iglesia se encuentra mejor preparada.

Al presentarse como la institución más capacitada para la interpretación de la voluntad, ya sea popular o divina, la iglesia intenta colocarse en una posición privilegiada que le permitiría estar por encima de los intereses y capacidades del estado, es decir, utilizando las herramientas de un terreno de lucha que se le ha impuesto desde fuera, y a través del cual queda patente que ha perdido la “autonomía de movimiento así como la iniciativa” (Gramsci 1999; 184) la iglesia busca una reconfiguración que le permita convertirse nuevamente en una potencia ideológica, es decir, intenta una reconfiguración en el “marco común material y significativo” de la dominación (Roseberry 2002) que le permita escapar de su condición de subalternidad.

Es precisamente aquí en donde podemos encontrar el intento de transformación que dicha exigencia encierra. No se trata de conseguir una serie de derechos, sino de hacerse de la facultad de creación y/o reconocimiento de los mismos. No adquirir derechos, sino apropiarse del derecho mismo. No es la búsqueda de un regreso a una “forma teoló-

gica” (Miaille 1986), sino un intento de reconfiguración y apropiación de lo que ahora existe. Si bien algunos sectores podrían mantener la esperanza de volver a una forma de organización social basada en la religión, esto se antoja muy complicado; el derecho ha adquirido en la actualidad el carácter de cohesor social que antiguamente estaba colocado en la actuación de la iglesia (Lasch 1977); más importante aún, la forma organizativa actual se reviste de un aura jurídica que ha permitido una transformación del mundo, de lo que es normal en él y a través de ello ha permitido moldear la realidad misma (Fitzpatrick 1998; 171).

La respuesta gubernamental, especialmente a través de la candidatura de Carlos Salinas de Gortari, presentó también una búsqueda de reconfiguración que se mostraba de una manera mucho menos sutil. Con un discurso de modernización para el país (Soberanes 1994), quien fuera poco tiempo después presidente de la República, instaba a un cambio radical en la comprensión de la sociedad mexicana, una transformación ideológica y material directa que se presentaba en forma de ruptura.

Como parte de este proceso, se buscaba la “modernización” de las relaciones con la iglesia, lo que puede considerarse como una forma de otorgar algunos de los derechos exigidos al mismo tiempo que se transformaba la forma específica de dominación en un sentido distinto al buscado por la iglesia. De esta manera no sólo se conseguía fortalecer el discurso de la modernización como adecuado para el país, sino que, al mismo tiempo, se desarticulaban las demandas realizadas al otorgar aquello que en el discurso exigían.

Sería un error imaginar que la elección de una postura sobre la otra fue total. Por el contrario, lo que resultó no fue con exactitud lo que alguna de las dos partes deseaba, sino el resultado de un proceso de lucha y negociación en la que muchas otras visiones fueron incorporadas y que al final creó algo diferente a todas, aunque como en cada una de las ocasiones ciertos elementos identificables con alguna de ellas, tomaron mayor relevancia para el conjunto.

En el caso que nos atañe, el proyecto modernizador no sólo se limitó a reconfigurar las relaciones iglesia-estado, sino que también

servió como base para la transformación de las formas de tenencia de la tierra, el cambio de las relaciones laborales, el principio de la reforma política y la configuración de un bloque norteamericano de libre comercio bajo ciertas pautas muy específicas. A través de este ejemplo podemos ver cómo aquellas luchas, que parecen en un primer momento simplemente discursivas, se ven acompañadas por transformaciones materiales, específicas y concretas que en muchas ocasiones no parecen estar interrelacionadas a primera vista.

2

Si observamos la presente coyuntura entre las relaciones iglesia-estado, podemos encontrar nuevamente que aquello que se presenta como una pugna moral, tiene ciertos elementos que buscan una transformación mucho más a fondo. Las críticas a las decisiones judiciales de la Suprema Corte de la Justicia de la Nación (SCJN) en el caso de las familias homoparentales realizadas por Sandoval Íñiguez y apoyadas por otros miembros de la iglesia respecto a la existencia de un soborno por parte del Jefe de Gobierno capitalino, Marcelo Ebrad (Baños 2010), dan clara muestra de ello.

Separándose de la postura “oficial” asumida por un conjunto de iglesias entre las cuales se encuentra aquella a la que pertenece, Sandoval inicia un nuevo discurso que pretende pasar inadvertido en su especificidad, pero que va ganando terreno a la declaración inicial del Consejo del Episcopado Mexicano respecto a que, aun cuando dichas reformas fueran consideradas legales, serían inmorales (Gómez 2010).

Mientras que dicha postura puede ser entendida como contestataria, se maneja siempre dentro de los límites discursivos establecidos en la forma jurídica. Por otra parte, al afirmar que los ministros de la SCJN han recibido un soborno para declarar constitucionales dichas reformas, se está indicando que *dichas reformas no son constitucionales* y que sólo han sido consideradas así debido a dicho soborno. Mientras en el primer caso se habla de una separación entre lo moral y lo legal que encuadra a la perfección en el discurso jurídico, en el segundo se establece que sin importar si es moral o no, la decisión de la SCJN es ilegal.

Si la iglesia pretende introducir ciertos elementos nuevos al proceso de normalización de la sociedad, es decir, ese doble momento mediante el cual se establece una “norma” que permite regular las acciones concretas pero que a la vez busca establecer la “normalidad” de las mismas (Foucault 2008), no lo hace con el afán de retroceder a lo que podríamos ver como un momento anterior de las relaciones sociales. Aun cuando esta acción fuera algo deseado, los cambios existentes en las condiciones materiales, culturales y simbólicas representarían una enorme dificultad para ello. En su lugar, lo que se busca es tratar de establecer nuevos límites para esa constante reconfiguración y así dotarle de un nuevo significado.

Podríamos decir, quizá arriesgando un poco, que lo que se busca en otros términos es la conformación de una nueva *Grundnorm* (Kelsen 1991). Para ello es necesario establecer una diferencia fundamental de la conceptualización original y comprender a la norma fundamental no como un momento extraordinario que da inicio a una nueva forma de lo jurídico, sino como un proceso siempre presente en la continua configuración de lo legal. Hacer esto nos proporciona un nuevo enfoque que nos permite comprender el doble carácter transformable y transformador del derecho y nos permite vislumbrar tanto la necesidad como la posibilidad de la iglesia de utilizar la forma jurídica en vez de buscar desde el primer momento la reconfiguración a una forma teológica: el derecho se ha convertido en una verdadera “revolución cultural” (Corrigan 2007).

A primera vista, la idea de que la iglesia en México busque una reconfiguración de la forma jurídica que le coloque en una mejor posición, quizá parezca un poco contradictoria. Si el surgimiento de esta forma es precisamente lo que ocasionó la ruptura de lo teológico como cohesor social, parecería lógico que la iglesia debería luchar en contra de la forma jurídica. Esta aparente contradicción desaparece cuando recordamos que la iglesia no es sólo una forma de organización de un tipo de moral específico, sino también un grupo de poder. Como bien menciona Gramsci, para quien “cada religión es realmente una multiplicidad de religiones diferentes y a menudo contradictorias” (Lowy 1999):

Cuando se exalta la función que tuvo la Iglesia en el medioevo a favor de las clases inferiores, se olvida simplemente una cosa: que tal función no estaba vinculada a la Iglesia como exponente de un principio religioso moral, sino a la Iglesia como organización de intereses económicos muy concretos, que debía luchar contra otros órdenes que hubieran querido disminuir su importancia (Gramsci 1999; 174).

Esto lo entiende Alejandro Madrazo, abogado de Marcelo Ebrad en la demanda que siguió a las declaraciones de Hugo Valdemar y Sandoval Íñiguez, cuando afirma que, de no tener los cargos que tienen, los demandados no habrían realizado los comentarios que todos conocemos (Archundia 2010). Al establecer que se trata de una pugna entre instituciones, recuerda este papel de la iglesia católica en el país.

3

Es precisamente en este sentido que surge la necesidad de un estado laico. No se trata de una búsqueda de neutralidad moral que no permita el ingreso de ciertos principios porque éstos sean compartidos por algún credo. El estado no es un “objeto”, al menos, no uno en el sentido de tener una existencia física independiente (Corrigan 2007) y que, por tanto, se pueda vaciar, sino más bien se trata de un “proceso relacional entre seres humanos” (Roux 2009), que tiene la necesidad de colocar ciertos frenos a los diferentes grupos de poder.

El ideal que persigue la existencia del estado laico es precisamente la libertad, pero, como quedó claro en la reconfiguración de 1991 durante el sexenio de Carlos Salinas, la iglesia no es el único grupo de poder que necesita tener frenos para un completo disfrute de esta libertad, ni tampoco todas las formas de expresión de la iglesia son trabas para la misma. Un ejemplo claro de esto último lo encontramos en la teología de la liberación, que busca una transformación de aquellas corrientes doctrinarias y oscurantistas dentro de la iglesia católica (Lowy 1999).

En el otro sentido, es necesario remarcar que la configuración actual dentro de la forma jurídica no se encuentra libre de contradicciones e inconvenientes: perpetúa relaciones verticales entre aquellos que poseen la verdad y los que se presentan para intentar encontrarla (Foucault 2008), hace posible nuevas formas de discriminación (Goodrich 2006 para resumen y Goodrich 1990), privilegia formas específicas de saberes (Foucault 2007) y “disuelve o destruye las relaciones comunitarias” (Correas 2003; 32). No todo es, aún así, inconveniente dentro de ella. Al lado de la subjetivización de los derechos humanos que buscan limitar su potencial liberador (Correas 2003a) la forma jurídica ha creado (y necesita) mecanismos que permiten, aunque de manera limitada, la exigencia efectiva de protección de esos mismos derechos. Existe entonces la posibilidad de utilizar las ventajas que esos recursos y valores nos proporcionan en el proceso de reconfiguración (como ejemplifica Chomski 2006; 87-91).

Si queremos que tanto el estado laico como los derechos humanos y otras muchas ventajas que convergen en la forma social actual sean una realidad no sólo discursiva sino efectiva, me parece que lo primero que debemos hacer es entender dichos fenómenos como procesos y no como eventos o hechos históricos. No se trata de identificar solamente aquellas luchas que resultan evidentes, como en el caso del estado laico la guerra cristera o la guerra de reforma, sino de buscar, dentro de lo que parece un discurso homogéneo y totalizante, las voces discordantes que se mantienen constantemente en pugna para reconfigurar los elementos que parecen ser constitutivos de la realidad misma.

Al establecer que debemos comprender dichas categorías como procesos lo hago en tres sentidos: comprender que no se trata de hechos “pasados” o muertos en una linealidad (tal y como se buscó en Benjamin 2008), comprender que no son fenómenos aislados sino que se encuentran estrechamente interrelacionados a otros y finalmente no cerrar como categoría lo que “son” sino buscar lo que constantemente “están siendo” (Holloway 2002).

En un segundo momento, resulta necesario identificar cómo es que esta lucha ha logrado el aparente equilibrio con el que se presenta. En el caso del estado laico, podemos observar que el surgimiento

de nuevas doctrinas filosóficas y cosmovisiones que se alejaban de la realidad teológica significaron un buen sustento para el mismo (Soberanes 1994), mientras que la transformación de las condiciones materiales del mundo y el reacomodo de los mercados transnacionales fueron sin duda detonantes para su encumbramiento (Gilly 2010). Al lado de estos dos, muchas otras acciones convergieron para la conformación del estado laico actual, no obstante, dichos fenómenos, ya sea de forma conjunta o aislada, no pueden ser entendidos ni como causas determinantes ni como la única posibilidad en conjunto. Debemos comprender que la forma actual del estado laico es sólo una de muchas posibles.

Una vez que hemos comprendido esto, es posible entonces imaginar algo distinto a lo actual. Una forma quizá estatal, quizá no, que permita un verdadero laicismo, sin el conjunto de problemas que la forma jurídica y estatal actual encierra. Si somos capaces de imaginar un mundo distinto, donde todos los seres humanos puedan gozar de una vida buena, libre y plena, entonces ese mundo es posible. Quizás arribando a un lugar común, debemos recordar que la utopía es un lugar que no existe, pero sólo porque nosotros no hemos empezado a construirla.

Bibliografía

- Archundia, Mónica, “Abogados niegan persecución a la Iglesia”, en *El Universal*, México, 1 de septiembre de 2010, desde <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/103191.html> consultado el 4 de septiembre de 2010.
- Bañuelos, Claudio; Andrés Timoteo Morales y Gabriel León, “Ebrard *maiceó* a los ministros para que se permitieran bodas gays: Sandoval Íñiguez”, en *La Jornada*. México, 16 de agosto de 2010.
- Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2008.
- Correas, Oscar, “Los derechos humanos y el estado moderno. (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)”, en Correas, Oscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán, México, 2003.
- _____ y Ana María del Gesso Cabrera, “Naturaleza lingüística y origen de los derechos humanos”, en Correas, Oscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán, México, 2003.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer, “El gran arco. La formación del estado inglés como revolución cultural”, en *Antropología del estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuaderno de futuro 23*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, La Paz, Bolivia, 2007.
- Chomski, Noam y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz editores, Buenos Aires, 2006.
- Del Paso, Fernando, “El Estado laico no necesita el perdón de Dios I”, en *La Jornada*, México, 7 de septiembre de 2010.
- Fitzpatrick, Peter. *La mitología del derecho moderno*, Siglo XXI editores, México, 1998.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets editores, Buenos Aires, 1992.
- _____, “Sobre la justicia popular. Un debate con los maos”, en Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Siglo XXI editores, México, 2008.

- _____, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, México, 2007.
- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, Ediciones Era, México, 2010.
- Gómez, Carolina, “Aunque legal, el matrimonio gay es inmoral: Iglesia”, en *La Jornada*, México, 10 de agosto de 2010.
- Gómez Mena, Carolina. “Con perdón de dios, el Estado laico es una jalada”, en *La Jornada*, México, 2 de septiembre de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/02/index.php?section=politica&article=019n1pol>, revisado el 11 de septiembre de 2010.
- Goodrich, Peter, “Los lenguajes del derecho. De la lógica de la memoria a las máscaras nómadas”, en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, número 25, UNAM-CEIICH/UNIBRASIL, México, 2006.
- _____, *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks*, Weindenfeld and Macmillan, Londres, 1990.
- Gramsci, Antonio, “Cuaderno 1” en *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 1, Ediciones Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires 2002.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Editorial Porrúa, México, 1991.
- Lasch, Christopher, *Heaven in a heartless World: The family besieged*, Basic Books, Nueva York, 1977.
- Lowy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI editores, México, 1999.
- Miaille, Michel, “La especificidad de la forma jurídica burguesa”, en Miaille, Michel, Jemmaund, Antonie y Dujardin, Philippe, *La crítica jurídica en Francia*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985.
- Moraga, Susana, “Es jalada Estado laico”, en *Diario Reforma*, México, 2 de septiembre de 2010.

- Roux, Rhina, “Mito y comunidad estatal en México”, Ponencia presentada en el *Coloquio Internacional Historiadores, narradores y troveros – Miradas sobre la historia*, Ciudad de México, 17, 18 y 19 de noviembre 2009.
- Soberanes, José Luis, “Comentario al artículo 130 constitucional”, en Cámara de Diputados de México, LIX Legislatura, *Los derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, Tomo 6, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, México, 1994.
- Simonnet, Carol y Claudia Salazar, “Exigen a Onésimo respetar laicidad”, en *Diario Reforma*, México, 3 de septiembre de 2010.
- Zanone, Valerio, “Laicidad”, en Bobbio, Norberto, Mateucci, Nicola y Pasquino Gianfranco (coords.), *Diccionario de Política*, tomo 2, Siglo XXI editores, México 1996.

PLURALISMO JURÍDICO, ESTADO E MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TERRA (MST) NO BRASIL. (Legal Pluralism, State and Movement of Workers Without Land (MST) in Brazil)

Renata Ovenhausen Albernaz¹

Antonio Carlos Wolkmer²

Sumário: Introdução; 1. A criação do Direito pelos movimentos sociais e a situação de Pluralismo Jurídico 2. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a criação de seu Direito 3. Os conflitos envolvendo o MST e o Direito estatal: soluções plurais ou de negação social? Conclusões; Referências;

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o Pluralismo Jurídico suscitado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em relação ao Direito do Estado brasileiro, verificando como estes direitos (do MST e do Estado), quando colidem entre si, têm sido tratados e evocados nas instâncias de solução de conflitos. A hipótese é de que a experiência dos conflitos jurídicos entre o MST e o Estado, por se tratarem de conflitos entre modos significativamente diversos de sociabilidade e de direitos, manifestam uma pluralização jurídica importante na atual realidade e que isto exige um arcabouço analítico e operacional adequado para lidar com tais conflitos nesta condição de Pluralismo Jurídico. A ênfase recai na análise dos conflitos na questão “ocupação *versus* propriedade”, julgados pela jurisdição superior estatal brasileira (Tribunais de Justiça Estaduais, Tribunais Regionais Federais, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal), mas realizou-se também um levantamento das leis e políticas públicas estatais sobre a questão agrária no Brasil.

Palavras Chave: Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo; Conflitos de Juridicidade; Movimentos Sociais; Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Brasil.

Resumen: El objetivo del presente ensayo es analizar el fenómeno del Pluralismo Jurídico suscitado por el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), en relación con el derecho estatal brasileño, verificando cómo estos derechos (el del MST y el del estado), cuando chocan entre sí, han sido tratados y evocados en las instancias de resolución de conflictos. La hipótesis es que la experiencia de los conflictos jurídicos entre el MST y el estado, por tratarse de conflictos entre modos significativamente diferentes de sociabilidad y de derechos, manifiestan una pluralización jurídica importante de la realidad actual y que esto exige un aparato analítico y operacional adecuado para lidiar con tales conflictos en esta condición de Pluralismo jurídico. El énfasis recae en el análisis de los conflictos en la cuestión “ocupación *versus* propiedad”, juzgados por la jurisdicción estatal superior brasileña (Tribunales de Justicia Estadual, Tribunales Regionales Federales, Tribunal Superior de Justicia y Tribunal Supremo Federal), sin embargo se realizó también un análisis de las leyes y políticas públicas estatales sobre la cuestión agraria en Brasil.

1 Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora e pesquisadora da Universidade Federal de Pelotas (UFPL), atuando nos cursos de graduação e pós-graduação em Direito.

2 Professor Titular de História das Instituições Jurídicas, dos cursos de graduação e pós-graduação em Direito da UFSC. Doutor em Direito e membro do Instituto dos Advogados Brasileiros (RJ). É pesquisador nível 1-B do CNPq. Professor visitante de cursos de pós-graduação em várias universidades do Brasil e do exterior (Argentina, Peru, Colômbia, Chile, México, Costa Rica, Puerto Rico, Espanha e Itália), wolkmer@yahoo.com.br, recibido el día 15 de julio de 2011, aceptado el día 14 de noviembre de 2011.

Palabras clave: Pluralismo Jurídico Comunitario y Participativo; Conflictos entre Juridicidades; Movimientos Sociales; Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST); Brasil.

Abstract: The objective of this paper is to analyze the Legal Pluralism that emerged due to the Movement of Rural Workers without Land (MST by its initials in Portuguese), in relation with the Brazilian State Law, verifying how these Laws (either the one of MST or the one upheld by the State), when they collide with each other, have been treated and evoked in the conflict solving instances. The hypothesis is that the experience of legal conflicts between MST and the State, because of it being a conflict between two significantly different forms of sociability and of Laws, manifests an important legal pluralization in the contemporary reality, and that this pluralization demands an adequate analytical and operational framework, in order to deal with such conflicts within this condition of Legal Pluralism. The emphasis lies in the conflicts in which the issue “occupation *versus* property”, judged by the Brazilian state’s superior jurisdiction (Federal Regional Courts, Superior Court of Justice and Supreme Federal Court), even though a surveying of state legal norms and public policies concerning agrarian issues of Brazil is also surveyed.

Key-words: Communitarian and Participative Legal Pluralism; Legality Conflicts; Social Movements; Movement of Rural Workers without Land (MST); Brazil.

Introdução

Uma das questões postas ao Pluralismo Jurídico na contemporaneidade refere-se à identificação dos agrupamentos humanos geradores (potenciais ou reais) de novas juridicidades, autônomas ou semi-autônomas (Moore, 1973, p. 720) ao Direito estatal, e ao modo como estas novas juridicidades se articulam entre si e com o Estado. Este texto se situa dentro dessa questão, procurando explorar a produção sociojurídica dos movimentos sociais, em específico, aqui, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST),³ no Brasil.

Seguindo o marco teórico do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo (Wolkmer, 2001), e estudos anteriores na pesquisa desta questão (Albernaz, 2008), identificar o Pluralismo Jurídico criado pela ação dos movimentos sociais implica verificar dois planos de produção normativa: no primeiro plano —o do Direito comunitário—, ela se faz na construção de uma juridicidade espontânea no interior das próprias comunidades, estas, muitas vezes, formadas, como nos casos latino-americanos, por uma identidade da condição de exclusão, marginalização e abandono pelo Estado e pelo Direito estatal; no segundo plano, e, inclusive, como modo de superar a vulnerabilidade

3 Nos principais dicionários brasileiros e portugueses, a expressão “sem-terra” é utilizada com hífen (inclusive no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, da ABL); entretanto, o movimento social brasileiro não usa o hífen em seu nome oficial. Para os objetivos deste artigo, seguiremos esta orientação, ou seja, sem hífen.

que esta exclusão alimenta, o pluralismo invade o Estado, no reclamo que estes movimentos fazem a ele de novos direitos, de reconhecimento dos seus direitos comunitários e de participação nas decisões e ações estatais.

E nesta ação em dois planos, o MST é um movimento exemplar. Além da organização interna que o movimento forma em cada comunidade de acampamento e assentamento, o MST reúne pessoas antes dispersas pelo país, e pelo exterior (por sua extensão em rede), em uma luta externa política comum pela democratização da posse da terra e pelos direitos. Além disso, a grande variedade de estudos já realizados sobre o MST, permite a coleta de importantes dados gerais sobre os inúmeros acampamentos e assentamentos organizados pelo movimento, facilitando um conhecimento sintético sobre a sociabilidade e a juridicidade de suas várias comunidades. A ação coletiva de mais de 25 anos de luta e a envergadura da ação territorial do MST também o tornam um movimento expressivo e significativo no que se refere à luta camponesa no Brasil. Foi, assim, por conta dessas condições, que MST foi escolhido como o objeto de estudo desta pesquisa.

O objetivo deste artigo, assim, é analisar o Pluralismo Jurídico suscitado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em relação ao Direito oficial do Estado brasileiro, verificando como estes direitos, quando colidem entre si, têm sido tratados e evocados nas instâncias de solução de conflitos no Brasil. A hipótese é de que a experiência dos conflitos jurídicos entre o MST e o Estado, por se tratarem de conflitos entre modos significativamente diversos de sociabilidade e de direitos, manifestam uma pluralização jurídica importante na atual realidade do país e que isto exige um arcabouço analítico e operacional adequado para lidar com tais conflitos nesta condição de Pluralismo Jurídico.

A análise, de caráter indutivo, foi realizada sobre os conflitos judiciais na questão “ocupação *versus* propriedade”, julgados pela jurisdição superior estatal (Tribunais de Justiça estaduais, Tribunais Regionais Federais, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal), em menos de uma década. O direito comunitário e a sociabilidade do MST foram obtidos com fontes secundárias, realizando-se

um estudo sistematizador sobre os já diversos trabalhos que versavam sobre a sociabilidade e a normatividade do MST. Além desses estudos, várias fontes primárias de informação pública sobre a questão agrária foram consultadas, tais como as leis vigentes, programas estatais, os relatórios, publicações e documentos do MST e da Comissão Pastoral da Terra —esta, intimamente relacionada àquele, todas usadas para fins de atualização dos dados e informações.

Valer-se de uma jurisdição do Estado em casos em que o próprio Direito Estatal é questionado e delimitado pelo MST constitui, ao certo, uma limitação desta pesquisa; mas tal limitação deveu-se, basicamente, em virtude da ausência de uma instituição mais neutra nestes conflitos, ou da instituição do que chamamos um “processo delimitativo e mediativo de juridicidade” (Albernaz, 2008, pp. 205 e ss.) mais adequado para tratar desses conflitos que envolvam casos de pluralização jurídica internas aos estados nacionais. A falta desta instituição, e o fato de não ser o Estado este elemento neutro capaz de mediar juridicidades diferentes das suas, faz com que esta pluralização jurídica e social seja problemática, enfrente conquistas e recuos, e esteja, constantemente, envolvida em um processo de luta por direitos e por reconhecimento.

1. A criação do direito pelos movimentos sociais e a situação de Pluralismo Jurídico

O Pluralismo Jurídico é antes uma situação de fato do que uma construção teórica. Ele se revela, assim, tanto na historicidade existencial de cada unidade coletiva concreta em seu empreendimento de configurar uma expressão de juridicidade que acomode suas sociabilidades, anseios ou interesses, quanto no conjunto, ou no somatório, não necessariamente harmonioso e nem coerente, destes vários empreendimentos coletivos entre si. O núcleo para o qual converge o Pluralismo Jurídico, enquanto prática social e enquanto movimento teórico, explica Wolkmer (2001, p. 183) é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de juridicidade, e a concordância da proeminência de fundamentos ético-sociológicos sobre tecnoformais, destacando-se

a produção normativa multiforme e de conteúdo concreto gerada por corpos ou movimentos organizados que compõe a tessitura social.

Incluem-se no Pluralismo Jurídico desde autores das primeiras décadas do século XX, entre eles jusfilósofos como Otto von Gierke, Maurice Hauriou, Santi Romano e Giorgio Del Vecchio, e sociólogos do direito como Eugen Ehrlich e Georges Gurvitch; antropólogos do direito, das décadas de 1940 a 1960, como Bronislaw Malinowski, Leopold Pospisil, Sally Falk Moore, John Griffiths, juristas das décadas de 1970 a 1980, como John Gilissen, Sally Engle Merry, e, nas últimas décadas, autores como Boaventura de Sousa Santos, Norbert Rouland, André-Jean Arnaud, Gunther Teubner, Antonio Carlos Wolkmer, José Geraldo de Sousa Jr., Oscar Correias, Jesús Antonio de la Torre Rangel, Edgar Ardila Amaya entre outros.

Dentre todas as revisões conceituais que o Pluralismo Jurídico exige, uma delas tem sido enfatizada no estudo destes autores — a de evidenciar quais são os agrupamentos humanos que produzem ou que podem produzir um direito próprio, autônomo ou semi-autônomo ao direito estatal, e como este direito se manifesta. Nesta questão geral, e em se tendo como objeto de estudo, neste artigo, a ação dos movimentos sociais, questiona-se aqui se estes podem ser agentes representativos em termos de produção de um Direito autônomo ou semi-autônomo ao Direito Estatal — de modo a se ensinar uma condição de Pluralismo Jurídico — e como eles o fazem ou afirmam este Direito perante o Estado e o restante da sociedade.

Esta questão lançada aos movimentos sociais é relevante, porque mesmo algumas concepções de Pluralismo Jurídico têm dificuldade de recepcionar a idéia de que há juridicidade autônoma em certos grupos que, diferentemente daqueles tradicionais ou étnico-culturais mais firmes no tempo, e que constituem historicamente direitos costumeiros, não são marcados por essa persistência temporal e completude cultural. E nesta situação se enquadram os movimentos sociais, já que eles compõem uma vida humana associada muitas vezes a temporalidade, precisamente demarcada em seu início e em seu término. Além disso, alguns dos mais marcantes movimentos sociais da atualidade, tais como os que envolvem questões de gênero, de raça, de

meio-ambiente, de luta pela paz e pela ética na política, etc., não chegam a constituir comunidades reais (alguns, quando muito, formam, apenas, comunidades virtuais) e não pleiteiam autonomia em relação à sociedade total na qual estão inseridos, mas a inclusão nesta mesma de seus pleitos e proposituras.

De outro modo, os movimentos sociais, na história recente, têm sido um dos principais motores de substantivas transformações societais; que eles, no caso latino-americano, surgem, principalmente, nas margens da sociedade, ou seja, naqueles espaços negligenciados ou parcamente atendidos pela ação do Estado e do Direito estatal; e que, nesta marginalização, a saída tem sido não só a auto-organização e a autonomia comunitária, como também a luta por outras bases de sociabilidade e de juridicidade, estas que, ao contrário daquela sociabilidade e juridicidade oficial que permite e mantém tal marginalização, seja emancipatória e pluralista.

Assim, a ação dos movimentos sociais se dá nestes dois planos: primeiramente, no *interno ao movimento*, onde ocorre a geração espontânea e autônoma de formas alternativas de vida humana associada e de reclamos de direitos; e, em um segundo momento, no *externo ao movimento social*, quando promovem sua luta para que estas formas alternativas de vida e estes direitos sejam reconhecidos e respeitados pela “sociedade total” na qual se situam. Por conta desse duplo plano de ação, tais movimentos empreendem um Pluralismo Social e Jurídico latino-americano de forte teor emancipatório e democrático, compondo o que Wolkmer (2001) denomina como um “Pluralismo Jurídico Comunitário - Participativo”. Neste, o Direito, para além da lei estatal, deve ser entendido como o reconhecimento da legitimidade de pleitos de satisfação de um conjunto de “necessidades humanas fundamentais” (Wolkmer, 2001, 161), historicamente negadas a certos grupos; Direito que, nesta histórica negação institucional, emerge das próprias práticas sociais comunitárias que instrumentalizam e regularizam essas necessidades. Contudo, o Direito ainda que seja manifestação, não se reduz a tais práticas, pois se destina a gerar, também, uma pluralização, democratização e ampliação de dignidade humana no bojo do Estado, do Direito estatal e de toda a sociedade.

Este Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo demanda, porém, uma nova forma de organização do direito estatal, tal como aquela que Roberto Lyra Filho (1999, p. 54) denominou como sendo a de um “modelo dialético de direito”, no qual este Direito estatal, se por um lado se mostraria como o padrão de normas e instituições dominantes na forma de um sistema único e regido pelo Estado, por outro, revelaria a luta democrática das classes oprimidas para participarem do poder e para realizar um direito que lhes fosse pertinente, compondo um todo não unitário de leis e de controles, mas a síntese de um processo global e intermitente de construção da sociedade, a cuja noção de justiça social seria aquela que, nesta síntese, buscasse se aproximar, progressivamente, da superação dos estados de opressão e exploração.

Ocorre, porém, que esta visão mais aberta da juridicidade estatal, que a capacita a reconhecer direitos comunitários de grupos sociais autônomos ou semi-autônomos, ou de admitir a legitimidade de seus reclamos por necessidades humanas fundamentais, ainda não é predominante no Direito estatal brasileiro. Isto porque, apesar da luta dos movimentos sociais já terem conquistado algumas brechas de pluralização e de abertura democrático-participativa nas instituições estatais, tais conquistas são ainda pontuais, e não sistemáticas.

Para mencionar algumas conquistas destas brechas de pluralização e de abertura à participação democrática dos movimentos sociais do campo, insta destacar:

a) A Constituição Federal Brasileira de 1988 (CF/88), que, apesar de não trazer regulamentos mais precisos sobre a Reforma Agrária no Brasil, trouxe alguns dispositivos importantes para a luta camponesa no país. Um deles é a consolidação do princípio da função social da propriedade, tal como disposto no art. 186 da CF/88 e em sua posterior regulação em legislação ordinária (na Lei 8.629/93, com destaque para os arts. 6º, 7º e 9º, e no Código Civil brasileiro, de 2002, art. 1228), função esta que prioriza o aproveitamento racional, em termos econômicos, ambientais e sociais da propriedade, respeitando a vocação regional e valorizando as relações do trabalho rural. Outro dispositivo é o referente à usucapião rural, previsto no artigo 191 da

CF/1988, que estabelece a aquisição para uma pessoa que, não sendo proprietária de outro imóvel, possuir imóvel de área não superior a 50 hectares, como seu, por cinco anos, sem oposição, tornando-o produtivo por seu trabalho e de sua família, permitindo esta legitimação a terras públicas de até 100 hectares, moradas e/ou produzidas ininterruptamente por um ano pelo agricultor e sua família.⁴

b) A Lei 9.415/96, que alterou disposições do processo civil brasileiro, trouxe um reforço institucional estatal às demandas coletivas, pois incluiu na competência do Ministério Público a atuação, como fiscalizador da lei, em litígios que envolvem conflitos coletivos pela posse da terra, além do art. 129, inciso V da C.F., estabelecer sua competência em atuar na defesa dos direitos das populações indígenas.

c) A Lei 9.784/99, que regula o processo administrativo federal, teve no fomento à participação popular um dos seus princípios, o que pode ser demonstrado nas seguintes disposições dessa lei: quando trata do processo administrativo, esta lei estabelece, em seu art. 31, que, em se tratando de matéria de interesse geral, o poder público, antes de decidir a questão, abrirá período de consulta pública, se, com isto, não houver prejuízo à parte interessada. Igualmente, no art. 33, afirma-se a necessidade de meios de participação, direta ou por organizações, dos administrados nas decisões administrativas que os afetem. Ainda, no art. 58, prescreve-se a legitimidade de organizações sociais para recorrerem de decisões administrativas que afetem seus grupos de interesses coletivos.

d) O II Plano Nacional de Reforma Agrária (II PNRA),⁵ de 2002, foi recebido, à época, com grande esperança pelos movimentos sociais do campo. Tanto que, em 2003, registra-se o ápice do número de pessoas envolvidas nos conflitos do campo no Brasil, considerados

4 Este dispositivo, porém, foi alterado inúmeras vezes, todas no caso de ocupações de áreas da Amazônia legal, alterações que foram recebidas com desconfiança pelos defensores da agricultura familiar, pelas comunidades indígenas amazônicas e pelos ambientalistas. Estas alterações se deram: pela lei 11.196/2005, que possibilitou a legitimação da posse de áreas públicas de até 500 hectares; pela lei 11.763/2008, onde esta área foi ampliada para 15 módulos fiscais, desde que não excedesse a 1.500 hectares; e pela Lei 11.952/2009, que instituiu que estas posses legítimas poderiam ser alienadas após três anos de produção.

5 A versão integral deste plano está disponível em: Ministério do Desenvolvimento Agrário. II Plano Nacional de Reforma Agrária. Disponível em http://sistemas.mda.gov.br/arquivos/PNRA_2004.pdf acesso em 12/11/2010.

entre os anos de 2000-2009 (gráfico abaixo). Porém, passados oito anos deste Plano, os resultados dele acabaram dividindo o Estado e os Movimentos Camponeses. Segundo Faria (2010), se para o Ministério do Desenvolvimento Agrário, representado pelo seu então Ministro, Senhor Guilherme Cassel, até 2010 (*em menos de uma década*), foram assentadas 520 mil famílias, este número foi contestado pelo MST, com base nos estudos do professor de geografia da USP (Universidade de São Paulo), Ariovaldo Umbelino, que verificou que parte destes assentamentos declarados eram reconhecimentos de processos antigos. Outra porção referia-se ao reassentamento de famílias que viviam em áreas atingidas por barragem, além da regularização de posses que também foram contabilizadas como assentamentos, de modo que, para o movimento, o número real de família assentadas pelo IIPNRA, até 2009, foi de apenas 163.191 famílias, sendo que destas, menos de 100 mil famílias eram do MST. Neste cenário, segundo estudos do pesquisador da Universidade de São Paulo, o governo teria cumprido menos de 30% da meta deste II PNRA até hoje.

e) A Emenda Constitucional 45/2004 que acrescentou o § 5º ao artigo 109 da Constituição Federal de 1988, no qual está disposto que, em caso de grave violação de direitos humanos (como aconteceu no massacre de agricultores sem terra pela ação policial em Eldorado de Carajás – Pará, 1996), o Procurador Geral da República pode solicitar ao Supremo Tribunal Federal a alteração de competência da justiça estadual para a justiça federal, esta supostamente mais neutra, em relação às autoridades locais, do que aquela, para julgar tais crimes. Além disso, tal reforma ainda instituiu, na estrutura do Poder Judiciário, o Conselho Nacional de Justiça – CNJ (art. 101, I-A da C.F), órgão criado segundo o princípio do amplo e democrático controle da sociedade sobre o Poder Judiciário, e com funções de vigilância, correição e sancionamento da ação dos juízes e tribunais. Este Conselho editou a Portaria 549/2009 que constituiu o Comitê Executivo do Fórum Nacional para Monitoramento e Resolução dos Conflitos Fundiários Rurais e Urbanos, que tem feito recomendações para os Tribunais em casos de ações que versem sobre conflitos agrários, bem como mutirões para a mais célere solução desses conflitos. Também, o CNJ tem se detido no

estudo e na busca de reconhecimento das experiências de Justiça Comunitária, esta enquanto mecanismo de solução de conflitos, criado na própria comunidade, expressão autêntica do Pluralismo Jurídico Comunitário latino-americano.

f) Não menos significativo que as conquistas de proteção aos agricultores, o Código de Processo Civil brasileiro teve seu art. 649 alterado pela Lei 11.382/06, incluindo, entre os bens absolutamente impenhoráveis, a pequena propriedade rural trabalhada pela família;

g) O Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH3), da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, publicado por Decreto n. 7037/2009 e atualizado pelo Decreto 7.177/2010, foi um dos principais mecanismos de aplicabilidade dos direitos fundamentais previstos na CF/88, e que envolveu ampla participação democrática na sua elaboração. Tal programa tem como um dos seus eixos de ação o Fortalecimento de Modelos de Agricultura Familiar e Agroecológica, e a Garantia de Acesso à Terra e à Moradia para População de Baixa Renda e Grupos Vulnerabilizados (Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2010).

h) As ações da Ouvidoria Agrária, no Ministério do Desenvolvimento Agrário (2008), como é o Programa Paz no Campo, pelo qual esta ouvidoria procura mediar os conflitos, assistir aos acampados e reduzir os índices de violência no campo.

i) A criação de órgãos judiciais do Estado especializados na questão Agrária, tais como: a) as Varas Agrárias Estaduais —como já existem, segundo informações do Ministério do Desenvolvimento Agrário (2010b) nos estados brasileiros do Amazonas, Pará, Mato Grosso, Alagoas, Bahia, Minas Gerais e Santa Catarina; b) as Promotorias Estaduais Agrárias —como as dos Estados do Acre, Pará, Mato Grosso, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Minas Gerais e Mato Grosso do Sul, Santa Catarina; e c) as Defensorias Públicas Agrárias, nos estados de Alagoas e Minas Gerais.

Tais conquistas, apesar de importantes, são consideradas como pontuais, e não sistemáticas, por vários motivos. Um deles porque, em termos do reconhecimento estatal de direitos comunitários, tal como observou Hoekma (2002), em muitos casos de países latino-america-

nos, o que se verifica, ainda, é a vigência de um “Pluralismo Jurídico Unitário”, que mesmo reconhecendo múltiplas formas de regulação, acaba por manter os vínculos de subordinação delas ao direito do Estado Nacional, não as tendo como um verdadeiro sistema de Direito, mas apenas como uma legislação complementar. Este é o caso do Brasil, que, aliás, mesmo no ensejo da publicação de seu novo Código Civil, em 2002, manteve sua Lei de Introdução do Código Civil, de 1942, na qual está estabelecido que a lei positiva estatal só pode ser revogada por outra lei estatal (art. 2º, do Decreto Lei 4.657/42), e que costumes só poderão ser utilizados na falta de lei positiva estatal e nunca contra ela (art. 4º, do mesmo diploma), disposições estas que denotam a recente, e consciente, persistência, no cenário jurídico pátrio, de um forte positivismo normativista e monista, que se nega a conversar com estes direitos comunitários, colocando-os como subordinados à lei estatal.

No tema específico das lutas camponesas, a subordinação destas a um Estado muitas vezes titubeante, indo do seu reconhecimento à sua profunda negação, se manifesta em vários documentos e pronunciamentos públicos, tais como:

1) na cabal negação do principal meio de luta camponesa —a ocupação— expressa na Medida Provisória 2.183-56/01, que alterou o art. 2º, parágrafo 6º da Lei 8.629/93, dispondo que as terras que fossem ocupadas não seriam desapropriadas nos dois anos seguintes, e, se fossem reocupadas, este prazo de proibição das desapropriações seria dobrado. Ademais, foi reativado, na época, contra o MST, a antiga Lei de Segurança Nacional, incriminando-os de “ameaçar o funcionamento dos poderes estabelecidos”, crime que gerava um apenamento de até dez anos.

2) Nas constantes suspeitas aos movimentos populares e ao financiamento público de suas lutas, como se manifestou, em 2003-2005, na Comissão Parlamentar de Inquérito da Terra —CPMI da Terra— aberta para investigar os movimentos sociais do campo. No relatório desta Comissão, em 2005, as ocupações de terra chegaram a ser classificadas como crimes hediondos. Em 2009, foi instalada outra CPI agrária, popularmente conhecida como CPI do MST (ainda em

funcionamento), esta que, segundo Sauer (2010), tem por finalidade apurar as condições e as supostas irregularidades em contratos e convênios entre a União e os movimentos de reforma agrária, verificar a existência de investimentos clandestinos e o uso dos recursos públicos para invasão de terras, diagnosticar a estrutura fundiária e promover a execução da reforma agrária. No bojo destas suspeitas e negações, em 24 de maio de 2008, o então Presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Ministro Gilmar Mendes, em seu pronunciamento de posse na presidência nesta Corte Suprema, posicionou-se pelo endurecimento do poder público no trato com os movimentos sociais que agem sem o amparo da legalidade (Escrivão Filho; Frigo: Terra de Direitos, 2010, p. 123).

Ainda neste sentido, em 25 de fevereiro de 2010, informa Canuto (2010, p. 146) que este mesmo ministro, já na função de presidente do STF, em razão da morte de quatro seguranças armados em uma fazenda em Pernambuco e das ocupações de terra no Pontal de Paranapanema – SP, acusou os movimentos do campo de praticarem ações ilegais e criticou o executivo de repassar recursos públicos a estes movimentos. Em 2008, também, noticia o Bispo Católico, Dom Xavier Giles (2010, p. 159), presidente da Comissão Pastoral da Terra no Brasil, que o Ministério Público do Rio Grande do Sul, amparado pelo Conselho Superior do Ministério Público naquele estado-membro, aprovou o relatório que propunha “ação civil pública com vistas à dissolução do MST e a declaração de sua ilegalidade (...)” e ainda a “intervenção nas escolas do MST”, o que resultou na determinação do fechamento da escola itinerante do MST, no acampamento Oziel Alves, município de Sarandi (estado do Rio Grande do Sul), que atendia 130 crianças.

Um segundo motivo desta pontualidade, e que ganha problematidade quando o Estado nega reconhecimento ao Direito comunitário, manifesta-se na persistência de problemas estruturais que dificultam, então, o acesso à justiça estatal. Nestes problemas estruturais, Fontainha (2009, pp. 38-42) destaca que o obstáculo econômico (custas judiciais e extrajudiciais, honorários de advogado, de assistentes técnicos e de peritos, todos incompatíveis com as rendas de uma parcela

significativa da população), apesar das tentativas de superação deste problema pelo direito à justiça gratuita,⁶ ainda fazem com que muitas pessoas desistam de buscar solução para as suas controvérsias nas principais varas da justiça estatal; além disso, ele atenta para o fato de que as conclusões da pesquisa do Projeto Florença, de Mauro Cappelletti, que afirmavam que os custos enfrentados cresciam, proporcionalmente, à medida que se reduzia o valor da causa, continuam verdadeiras, causando o que Santos identificou como a “dupla vitimização” das classes populares —justiça mais cara para os cidadãos mais débeis, protagonistas das ações de pequeno valor.

Por fim, e isto será demonstrado na terceira parte deste trabalho, a pontualidade das conquistas de pluralização jurídica e de abertura à participação democrática ao Direito estatal no Brasil se mostra na posição predominantemente hermética do Poder Judiciário (principalmente deste poder estatal) aos novos direitos pleiteados pelos movimentos sociais. Esta conclusão foi construída a partir da análise das decisões judiciais dos órgãos superiores do Poder Judiciário estatal brasileiro, nos últimos sete anos, em conflitos envolvendo a questão “ocupação versus propriedade” entre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e terceiros. Na análise do teor dessas decisões, pode-se concluir que, a luta do MST pela democratização do uso da terra, e a pluralização que ele instiga na juridicidade estatal, quando reclama esta democratização como Direito advindo das necessidades humanas fundamentais de subsistência em um país potencialmente agrário, têm esbarrado nas decisões do Poder Judiciário, presentemente, a única instituição brasileira competente para julgar tais conflitos. A persistência do brado deste movimento, e a injustiça social que ele

6 Atualmente, aliás, o acesso à justiça gratuita é um mandamento constitucional, incluso no inciso LXXIV, do art. 5º da Carta Política Brasileira de 1988. Conquistas do final da década de 1980 também ampliaram o espectro da justiça gratuita, alterando a Lei 1.060/50, que a rege, para dar o direito a gratuidade da justiça a todos aqueles que, mediante simples afirmação, na própria petição inicial, declararem que não estão em condições de pagar as custas do processo e os honorários de advogado, sem prejuízo do sustento próprio ou de sua família (art. 4º, Lei 1.060/50). Apesar dos avanços, os poucos recursos destinados a atender as necessidades da justiça gratuita, o caráter muito técnico do direito (que dificulta seu conhecimento pelo povo) e a ainda a pouca expressiva organização de defensorias públicas estaduais e federais têm prejudicado a operacionalização deste direito de acesso a uma justiça gratuita e de qualidade a ampla gama da população brasileira.

denúncia, porém, traz à tona a problemática e a parcialidade destas decisões judiciais e os limites desta instituição estatal para lidar com situações de Pluralismo Jurídico, como são as que ocorrem no Brasil.

2. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e a criação de seu Direito

Para abrir a discussão do direito no âmbito do MST, o depoimento de um acampado merece destaque. Diz ele:

A gente vem de muito tempo sem terra. Quando meu pai morreu, ele tinha uma propriedade que não tinha documento. (...) Então os políticos resolveram tomar nossa terra (...). Era em Minas Gerais, no município de Tarumirim. Hoje (...) Fernandes Tourinho. Toda a região é de um fazendeiro que comprou a fazenda da Belgo Mineira. Ele é dono de uns quatro mil alqueires. É dono de uma grande firma vendedora de boi. Onde a gente comia pão, hoje o boi come capim. A gente ficou ali trabalhando um tempo como arrendatário. Desmatava, plantava arroz à meia e, junto com o arroz, a semente de capim. No ano seguinte era a mesma coisa: (...) Isso foi acontecendo até chegar na cerca do vizinho. (...) O pasto estava formado para o gado, e o lavrador, sem terra para plantar. O jeito era sair pelo mundo. Casei. Surgiu a idéia de vir para o Mato Grosso. (...) Viemos, (...) trabalhamos durante doze anos. (...) Então a gente resolveu vir para a cidade. O sacrifício era grande demais: longe de escola, longe de médico e muito explorado. Veio a idéia de ir para São Paulo, já pai de nove filhos. (...) Naquela época, um servente de pedreiro ganhava quarenta cruzeiros por dia, um pedreiro ganhava cem cruzeiros e eu, um roceiro, não ganhava nada. (...) Parti para (...) outra: trabalhar de cantineiro num colégio. Seis meses de trabalho e a cantina faliu. (...) Decidimos voltar para o Mato Grosso, (...) para Jaciara, sem dinheiro, sem comida, sem nada. Fomos para a periferia da cidade. (...) Agüentamos nove anos. A gente fez de tudo que um homem pode fazer para dar comida aos filhos nesses nove anos. (...) Vi companheiro levar na marmita um pedaço de pão, e outros farinha. Era para disfarçar a humilhação. Só Deus sabe o que ficava em casa para a mulher e as crianças. (...) não dava mais para agüentar. Então, chegou a hora de fazer essa caminhada para ver se a gente pode adquirir terra. Por isso estamos acampados no asfalto. Somos casca de banana jogadas no lixo da cidade. A fruta foi comida e a casca é para ser pisada. Sem Terra é isso mesmo para a sociedade. (...) Eu mesmo não sei se a vergonha deve ser minha ou se ela deve ser da sociedade. (...) Estou mais revoltado nesta história. Minha revolta é de dentro. Eu, (...), não sei

mais calar. Não quero mais calar (ASSOCIAÇÃO LUT, 1987. In: Gomes, 2001, p. 101).

É no cenário das aproximações de pessoas com histórias de vida como essas, e na crença em uma nova possibilidade de vida, que movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ganha corpo. Olhando para os outros à sua volta e para suas próprias histórias de vida, os agricultores sem terra se percebem nus de direitos, de possibilidades de sobrevivência, de futuro, e não tendo mais nada a perder, buscam recuperar sua integridade humana agarrando-se, talvez desesperadamente, na chance de superar esta condição injusta que a presente sociedade lhes condena a suportar. A identidade do MST se forma a partir deste encontro de histórias diferentes, mas igualmente vulnerabilizadas, envolvendo sujeitos que se agregam a partir da resistência a esta condição de estarem despidos da terra e dos direitos, e que compartilham expectativas utópicas de possíveis projetos emancipatórios para si e para a sociedade, reclamando terra, inclusão social e novos direitos.

Além dessa dimensão existencial do encontro de histórias de vida em vulnerabilidade, a ação do MST também toma corpo em uma luta política de grande escala, capaz de se contrapor à cristalização macro-estrutural das condições de opressão e marginalidade impostas aos camponeses sem terra no Brasil, desde a muitos séculos.⁷ Daí que há, no MST, duas dimensões de sua sociabilidade que se imbricam, mas que se individualizam: uma sociabilidade interna ao movimento —a do próprio “viver” o movimento, localizada em cada acampamen-

⁷ Relatam a forte presença das oligarquias rurais na política brasileira, desde os primeiros momentos da colonização (em idos de 1530) até tempos recentes, e a prevalência da divisão territorial em latifúndios em detrimento da pequena propriedade, grandes autores como FAORO (2001), PRADO Jr. (1975), HOLANDA (1995), MARTINS (1986 a; 1986 b), entre outros. Além destes estudiosos, dados do último censo agropecuário do IBGE (2009) revelam que esta característica latifundiária da divisão das terras agricultáveis persiste no Brasil atual, pois dos quase 330 milhões de hectares de terras agricultáveis no país, apenas pouco mais de 7 milhões são ocupados por propriedades com até 10 hectares, enquanto 146 milhões de hectares são ocupados por propriedades com mais de 1000 hectares. A média, nas regiões do Brasil, do índice de GINI na distribuição de terra é de 0,8045, índice que indica expressiva desigualdade e que temse mantido, e, em algumas regiões, piorado, ao longo das décadas. Desde modo, o conflito envolvendo questões de reforma agrária entre grandes latifundiários e pequenos agricultores é, historicamente, um conflito central no Brasil.

to/assentamento, e nas interações com outros grupos— e uma sociabilidade externa a ele —a da bandeira político-ideológica da luta, expressa nos discursos de seus líderes, militantes, marchas e pleitos.

Essas duas dimensões de sociabilidade —a interna e a externa do movimento— apesar de bem nítidas, não são estanques entre si, e esta comunicação tem sido, inclusive, uma das grandes fontes de empoderamento do MST em sua estratégia de “territorialização” (Fernandes, 2000, p. 105-108) no cenário nacional. Há, assim, nesta comunicação, o que Scherer-Warren (1993, p. 72) denomina como a “politização da própria sociabilidade”, quando, nos acampamentos, as relações comunitárias, com ênfase na solidariedade e na cooperação, desenvolvem-se não apenas como uma forma de vida, mas também como uma luta política pela cidadania em uma nova sociedade.

O campo político externo no qual se envolve o MST, assim como os demais movimentos e organizações sociais camponeses no Brasil,⁸ é o da luta pelo direito à posse e à propriedade da terra enquanto condição de uma vida digna ao trabalhador rural e à sua família. No cunho marxista que assumiu o teor político do MST, este campo foi configurado como sendo o de um conflito de classes, de caráter econômico, que envolveria, de um lado, a classe dos trabalhadores expropriados da terra, e de outro, a classe dos grandes latifundiários e proprietários não trabalhadores. A luta do MST, como as lutas camponesas que o antecederam, é, assim, a proposta de uma *Reforma Agrária Radical* que garanta o “livre acesso à terra aos que querem trabalhar” e que substitua “a propriedade do não-trabalhador pela propriedade do trabalhador”. Segundo Stedile & Fernandes (2000, p. 159), a intermediação estatal de apenas assentar famílias em um ímpeto assistencialista é condenada como sendo uma estratégia da classe proprietária em

8 Em 2010 (de janeiro a setembro), segundo informações dos Relatórios de Ouvidoria Agrária, do Ministério do Desenvolvimento Agrário (2010a), os movimentos sociais envolvidos nas ocupações foram: MST; Coordenação Estadual de Trabalhadores Acampados e Assentados (CETA); Movimento de Libertação dos Sem Terra (MLST); Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de São Paulo (FERAESP); Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Espírito Santo (FETAES); Federação Brasileira do Uso Social da Terra (ABUST); Confederação dos Trabalhadores na Agricultura – CONTAG; Dissidentes do MST em São Paulo – Liderados por José Rainha; Comissão Pastoral da Terra; Central Única dos Trabalhadores Rurais (CUTR); Liga dos Camponeses pobres (LCP); Organização dos Agricultores Sem Terra (MAST); Organização da Luta no Campo (OLC).

desmobilizar e de apagar os focos de conflito agrário, pois o que está em jogo é algo maior do que só o assentamento —é a democratização da estrutura fundiária no Brasil, e isto só se alcança por meio da luta dos próprios expropriados e da ruptura de três “cercas”: a do latifúndio, a do capital e sua lógica e a da ignorância (no sentido de conscientização dos direitos pelos trabalhadores rurais).

Na sociabilidade interna do movimento, uma de suas questões originárias é a da ocupação e posse da terra. Ocupação que, na identidade do MST, segundo Brandford & Rocha (2004, p. 99), é um acontecimento de extrema significância, inclusive sendo muito celebrado na mística de cada acampamento. Primeiro porque, para ela, são os próprios camponeses, como sujeitos que se assumem como tais, que definem as áreas improdutivas a serem ocupadas, o modo e os atos de pressão ao governo pela desapropriação, a forma de se organizar, de produzir e de sobreviver nos acampamentos. Ela é também o batismo de fogo para o militante, pois ocupar exige dos trabalhadores a coragem de romper com velhas autoridades e a decisão concreta de tomar partido pela luta do movimento.

Segundo as mesmas autoras (2004, pp. 117-121), para iniciar a organização dessas ocupações, uma “frente de massa” é enviada pelo MST a uma nova região a fim de contatar as famílias sem terra que delas participarão. Esta frente envolve, além dos militantes do MST —pessoas que já tiveram a experiência de outras ocupações—, também lideranças locais, pois estas conhecem melhor os problemas, o clima, a geografia e a cultura da região. Os militantes e líderes conversam, então, com os moradores para saber qual a área que tem disponibilidade de água e terra fértil, sendo de titularização questionável, propriedade improdutiva ou produtora de monocultura comercial sócio-ambientalmente agressiva. Escolhida a área, reunidas as pessoas, planejada a ocupação, esta se dá, muitas vezes, não sem transtornos.

Feita a ocupação, esclarecem Stédile & Fernandes (2000, pp. 40-44), uma das primeiras medidas quando se instala um acampamento é a **eleição de um coordenador**, e a decisão de **formar os núcleos ou setores de atividade**, estes que são o cerne operativo da vida neste acampamento; cada núcleo, que geralmente é composto por

parentes ou grupo de afinidades, manda o representante, formado por um homem e por uma mulher, para formar as comissões de cada uma das atividades do acampamento; o acampamento elege ainda um representante homem e outro mulher, para fazer parte da Coordenação Regional e outros dois para a Coordenação Estadual; cada coordenação estadual elege dois representantes para a Coordenação Nacional e esta elege 18 membros para a direção nacional que é composta por 21 membros, incluindo, além desses 18, João Pedro Stédile, Neuri Rossetto e Gilmar Mauro que acabam sendo membros permanentes, pois são sempre reeleitos. Este encadeamento representativo é importante para manter a unidade entre cada acampamento, estado, região e o movimento nacional.

Em termos de criação de juridicidade no movimento, alguns aspectos podem ser destacados. Primeiro, a **estrutura organizativa do movimento**. Para Stédile & Fernandes (2000, p. 42), tal estrutura foi surgindo ao longo do processo de luta desses vários acampamentos, e se aperfeiçou a cada dia: esta se dava **à medida que surgia uma necessidade, e que esta exigia uma atividade ou uma organização de trabalho para atendê-la**. Assim, o movimento foi compondo suas instâncias, setores e funções, desde a base nos acampamentos até a sua organização nacional.⁹ Na composição dessa estrutura organizativa da sociabilidade do movimento, no entanto, o conteúdo político do MST é o que informa os **princípios normativos materiais** aos quais ela deve obedecer, sendo estes princípios os seguintes, segundo Stédile & Fernandes (2000, p. 40-44): (1) “ter uma direção coletiva, um colegiado dirigente”; (2) dividir as tarefas, aproveitando as aptidões

9 A organização geral do MST é composta das seguintes instâncias: 1- O Congresso Nacional, realizado a cada cinco anos, com o objetivo de definir linhas estratégicas e conjunturais bem como a confraternização dos membros do MST e deste movimento com a sociedade. 2 - O Encontro Nacional, realizado a cada dois anos, para formular linhas políticas e planos de trabalho dos setores de atividade; 3 - A Coordenação Nacional, que realiza o cumprimento das deliberações do Congresso e do Encontro; 4 - A Direção Nacional, que trabalha na organicidade do movimento em todos os setores de atividade; 5 - Os Encontros Estaduais, que elegem os membros dos órgãos anteriores e avaliam as atividades e políticas do MST; 6 - As Coordenações Estaduais, também órgão executivo das deliberações dos Encontros Estaduais; 7 - As Direções Estaduais, para o acompanhamento, nos Estados, das políticas nacionais; 8 - As Coordenações Regionais, organização das atividades, das instâncias e dos setores; 9 - As Coordenações de Assentamentos; 11- Os Setores de Atividade. (FERNANDES, 2000, p. 185-186).

personais, (3) vigorar a disciplina, com a aceitação das regras do jogo e da organização do movimento, bem como a submissão às deliberações democráticas; (4) enfatizar o estudo, a formação de quadros e a aprendizagem e reflexão da luta na própria luta; (5) ser um movimento de massas, de pressão popular, e envolver todo o núcleo familiar; (6) nunca perder a vinculação com a base, contrariando as formas burocráticas, pelegas e mediadoras, e buscando ampliar, na esfera de decisões e ações coletivas, a autonomia e a participação. Pode-se dizer, que **estas são as normas jurídicas básicas, ou primárias, do movimento**; a partir delas, as **outras normas que se tornem necessárias podem vir a ser criadas nas assembléias de cada acampamento/assentamento**. O referencial cristão-católico que ainda é muito forte no MST faz com que **essas normas criadas sejam bastante rígidas** com relação à disciplina no trabalho, ao respeito à família e à negação aos vícios, entre outras coisas.¹⁰ Além disso, a ênfase no coletivo, em detrimento do individualismo, também coopera para que estas normas sejam bastante duras com a reincidência dos dissidentes ou dos que não se aderem ao modo de vida proposto.

No acampamento, segundo Stédile & Fernandes (2000, p. 85), realiza-se uma assembléia por dia, pelo menos, para relatar os progressos e para resolver as queixas. **Os conflitos são solucionados por votação coletiva**, e esta só termina o impasse quando a solução vencedora angaria 51% dos votos; se só há minorias divididas, suspende-se a questão até trabalhá-la melhor no coletivo e deliberá-la em outro tempo. A forma coletiva de deliberação e de ação foi, aliás, uma opção dos Sem Terra para evitar cargos individuais que fizessem com que poucos centralizassem o poder no movimento, e também uma forma de impedir que estes poucos se tornassem alvos fáceis das balas assassinas de fazendeiros e de policiais.

10 Esta rigidez tende a se atenuar a medida que o movimento vai se tornando, cada vez mais, um movimento de pessoas jovens. Segundo AUED et al (2005, p. 75-79), o MST já é, atualmente, composto de uma população, predominantemente, jovem: 22,3%, possuem entre 12 e 18 anos; 26, 6% possuem entre 19 e 25 anos; 10,3% entre 26 e 30 anos e 19,9% entre 31 e 40 anos. São, também, predominantemente rurais, pois 54,8% deles nunca morou em cidades. A escolarização das pessoas, ainda é baixa, pois só 6,3% delas têm o ensino médio completo. E as pessoas são de diferentes origens étnicas e culturais, incluindo desde descendentes europeus vindos para o Brasil, no sul, até caboclos e descendentes de índios que predominam no movimento no norte e nordeste do país. O movimento é ainda marcadamente religioso: dentre os membros, 86,7% são católicos, 6,6% são evangélicos e apenas 4% não tem religião.

Estar acampado, porém, **apesar desta auto-organização comunitária**, envolve uma luta árdua e cheia de sacrifícios. Dormindo em barracas úmidas e, muitas vezes, frias, sem comida e sem água, as crianças adoecem e algumas chegam a morrer. Agarrar-se na luta pela terra tem como contraponto um sentimento de quase total abandono pelo Estado e pela sociedade total. Cada dia é incerto, pois as pessoas estão sujeitas à precariedade de serem despejadas, a qualquer tempo, por policiais cumprindo ordens judiciais ou expulsas por capangas de fazendeiros, perdendo quase tudo dos seus já poucos pertences. As lutas podem ser longas: o acampamento Annoni, entre as cidades de Sarandi e Ronda Alta, no estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, iniciou-se em outubro de 1985, e chegou a durar nove anos, em meio a bloqueios policiais para a entrada e saída de pessoas, de mantimentos e da produção, e a manifestações contra o governo. Os despejos, muitas vezes, são violentos e envolvem agressões, destruição e prisões injustas de líderes e integrantes do movimento.

No fim desses confrontos com o Estado e com os proprietários, pode vir o sonhado assentamento. O assentamento é, realmente, uma das mais importantes conquistas concretas na luta do MST. Pode-se dizer que ele é a confirmação, para cada membro e para a sociedade brasileira, do sentido e da força de toda a sociabilidade interna e política do movimento, pois, se historicamente a legalidade oficial tem preferido o critério da propriedade como legitimador do direito à terra, em detrimento ao critério da posse, o assentamento representa uma ruptura nesta preferência e uma abertura de possibilidade para os que são Sem Terra no Brasil.¹¹

Quando os acampados alcançam o direito de um assentamento, sua identidade também sofre transformações. O MST começou, por conta disso, a partir da década de 90, a se preocupar com propostas e estratégias que contemplassem as necessidades dos assentamentos, de

11 Segundo Martins (1986b, p. 131), os critérios de legitimidade do direito à terra são diferentes entre os que tomam a posse e os proprietários: na noção de posse, o que se privilegia não é a terra em si, mas o trabalho que se emprega sobre ela, ao passo que na noção de propriedade o direito é independente do uso, sendo simples domínio, inclusive com a possibilidade de mera especulação. Reale (2007), em sua exposição de motivos ao novo Código Civil Brasileiro, de 1975, também adota esta idéia de *posse-trabalho*, como ensejadora do direito de ser nela mantido, mesmo em detrimento do proprietário, aqueles que, na área desenvolver trabalho coletivo, por mais de cinco anos, de forma a torná-la produtiva e fazê-la cumprir seu papel social.

tal modo que estes não se desvencilhassem do movimento. A solução para organizar esses assentamentos foi elaborada, à época, pela direção do MST que priorizou as organizações coletivas de produção no formato de *Cooperativas de Produção Agropecuária (CPA)*. Os **princípios normativos** dessa forma de organização dos assentados eram: 1) econômicos, tais como a cooperação agrícola e a organização da produção nos moldes de uma empresa econômica moderna, a fim de criar uma alternativa viável de produção e renda para os assentados, e; 2) político-ideológicos, de tons socialistas marxistas-leninistas, tais como, desenvolver a consciência da possibilidade de uma nova sociedade, cumular forças para operar essa transformação na base social (esta dirigida pelo centro da organização, considerada como uma vanguarda do movimento para dirigir as massas), transformar o pensamento econômico do “meu” da economia privada para o “nosso” da economia coletivista e mudar o modo de ser camponês, substituindo o jeito artesão de ser da agricultura familiar por um jeito mais moderno de produzir, segundo a divisão técnica de produção sustentada na unidade e na rígida disciplina. As bases desse sistema foram lançadas em 1986, no texto “Elementos sobre a teoria da organização do campo”, de Clodomir Santos de Moraes, publicado nos Cadernos de Formação, no mês de agosto daquele ano.

O enfraquecimento desse modelo de produção coletiva proposto pelo MST, teve várias causas, assevera Navarro et al. (1999, p. 25). Uma delas era a de que ele conjugava, de maneira paradoxal, distribuição da renda por hora trabalhada com elevada mecanização (que dispensa mão de obra), o que gerava a necessidade de enquadrar muita gente em atividades improdutivas e, ao mesmo tempo, gerar muita renda para atender a todos – o que era pouco provável de acontecer. A desconsideração acerca das hortas individuais e, assim, da cultura da individualização (tão comum aos camponeses do sul do Brasil), além de problemas nas cooperativas, tais como, a excessiva hierarquização e o alto nível de endividamento necessário para realizar uma agricultura altamente mecanizada, também contribuíram para a falência de tal modelo coletivo e para fazer com que, em 1995, no Rio Grande do Sul, por exemplo, 72% dos assentados trabalhassem de forma individual e apenas 25% o fizesse de forma coletiva.

Este extremo oposto —que ocorreu em seguida—, o do trabalho individual das famílias sem qualquer sistema de cooperação, trouxe como consequência, o afastamento dessas famílias da discussão dos problemas que eram de todos os assentados, o que enfraqueceu o movimento. Daí, a idéia foi formar Cooperativas de Serviços, que facilitariam, na obtenção de crédito, a compra de insumos e de sementes, e na venda da produção, algo que foi mais aceito pelos assentados e que os faziam tomar decisões e lutar juntos, formando uma comunidade. Nos dias atuais, segundo Brenneisen (2002, p. 67-68), pode-se dizer que a idéia da construção de uma sociedade socialista que instigava o movimento até meados da década de 90 na organização da produção material está sendo, gradativamente, substituída pela idéia de um “Projeto Popular” para o Brasil, considerando as especificidades históricas e a diversidade dos segmentos sociais envolvidos na transformação da sociedade brasileira. Em vista disto, foi criado um fórum, denominado “Consulta Popular”, envolvendo o MST e as demais forças e movimentos sociais. A produção coletiva continua sendo importante, tanto que, na atualidade, as experiências dos assentamentos do MST têm sido analisadas sob o prisma do paradigma da “Economia Solidária”,¹² além de que tal produção se sustenta em princípios da *agroecologia*. (MST, 2009; Fidelis, 2006).

A questão, porém, a ser tratada no item a seguir, refere-se a como o Estado brasileiro lida com esta auto-organização comunitária/jurídica e com esta luta política do MST, principalmente nos casos de confrontos ou conflitos entre estas e os direitos dos demais membros da sociedade brasileira. Esta questão é importante na análise aqui delineada, pois se pressupõe que o Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo pode ser evidenciado não só no plano interno na comunidade, como também nos confrontos com outros direitos, notadamente com o Direito estatal, e, assim, no esforço comunitário de delimitá-lo, a fim de dar lugar e de dar voz às suas expressões próprias de Direito.

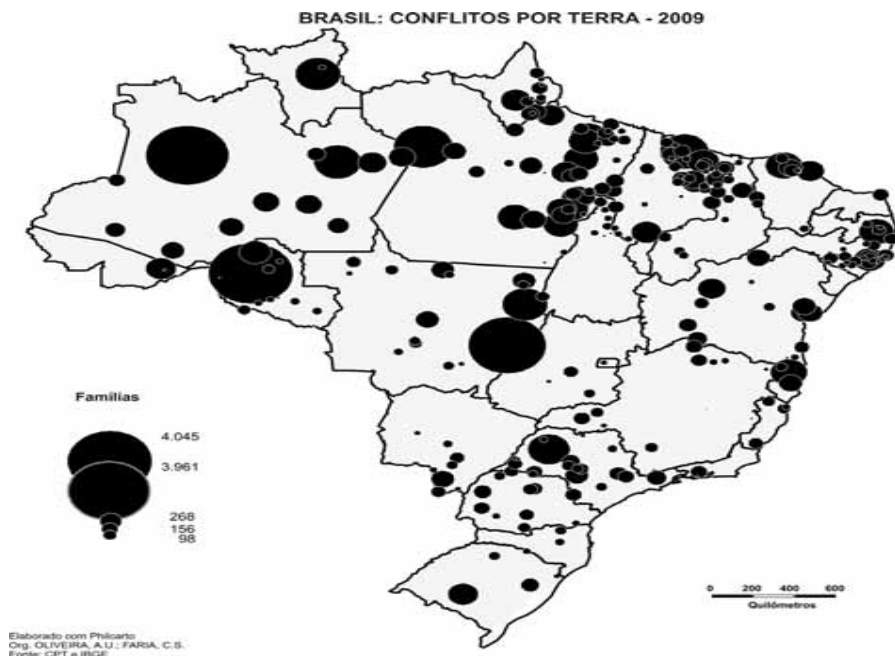
12 Tanto são assim classificadas as atuais atividades econômicas dos assentamentos conquistados que, em 2004, foi instalado, pelo INCRA, o *Projeto Terra Sol*, relacionado à comercialização e à inserção mercadológica dos assentados, em decorrência do apoio à implantação de projetos pluriativos solidários.

3. Os conflitos envolvendo o MST e o Direito estatal: soluções plúrais ou de negação social?

Neste delimitar e dialogar com o Direito estatal, pode-se dizer que, presentemente, a solução aos conflitos entre este Movimento Social e o Estado envolve um processo que vai se construindo com avanços e retrocessos.

Nestes conflitos, segundo Porto-Gonçalves & Alentejano (2010), o período de 2003 a 2009 pode ser considerado o de maior conflituosidade no campo dos últimos 25 anos, segundo mostram os gráficos um, dois e três.

A Comissão Pastoral da Terra (2010) também verificou, no relatório “Conflitos do Campo 2009”, que, só em 2009, ocorreram 290 novas ocupações, 102 feitas pelo MST, e que se constituíram 36 novos acampamentos, envolvendo mais de 415 mil pessoas, em uma média de 116 famílias por acampamento, na luta em mais de 15 milhões de hectares, espalhados por todo o Brasil, como mostra o mapa abaixo:



Fonte: Oliveira, 2010. p. 24.

No tratamento da ocupação (ou invasão), o próprio Estado, às vezes, se divide nas decisões e ações de seus diferentes poderes. Analisando os acórdãos dos Tribunais Superiores do país (Tribunais de Justiça Estaduais, Tribunais Regionais Federais, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal), a primeira constatação é que a maioria das ações judiciais nas quais o MST está envolvido¹³ refere-se à ações possessórias de reintegração e de manutenção de posse, o que evidencia que a ocupação *versus* a propriedade da terra representa, de fato, um dos principais pontos de confronto entre a juridicidade do MST e a estatal. Nos tribunais superiores, chegam recursos das decisões terminativas ou liminares, que confirmam, geralmente, ou que reformam, em casos raros, a reintegração e a manutenção da posse, quase sempre, concedida em juízos de primeira instância.

Percebe-se, analisando o teor dos acórdãos desses tribunais, que a Jurisdição do Estado Brasileiro ainda se coloca numa posição tendentemente refratária à qualquer possibilidade de considerar o direito alegado pelos acampados do MST à ocupação e à posse, salvo raríssimas exceções. As ocupações do MST são tidas como ilegais, ensejando ordens, muitas vezes liminares, de reitegração e de manutenção de posse em favor dos proprietários, e evocando o Poder Executivo ao

13 Uma das questões prévias a ser considerada aqui é se o Estado Brasileiro considera o MST como um sujeito de direito, haja vista ele não se enquadrar nos requisitos de uma pessoa jurídica (arts. 44 e 45 do Código Civil Brasileiro, de 2002), mas sim como uma associação de fato. E esta questão é importante no que tange ao acesso à justiça, ou seja, à legitimidade processual desse movimento. A subjetividade jurídica processual do MST, na jurisprudência nacional, tem sido tratada da seguinte forma. Nas ações em que o Movimento é réu, está suprida a legitimidade de parte pela simples representação deste pelos seus líderes estaduais ou do acampamento, mesmo que a ordem judicial venha a ser cumprida contra todos os do grupo (Como o afirmam a Apelação Cível 98.013461-7, de 22/05/2001, do Tribunal de Justiça de Santa Catarina; a Apelação Cível nº 7.130.729-8, decidida em 24 de agosto de 2007, e a Apelação Cível nº 7037670-6, decidida em 14/06/2007, ambas da 24ª Câmara Direito Privado do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo). Isto se dá porque exigir a identificação de todos os membros de um movimento coletivo, como o MST, inviabilizaria qualquer possibilidade de ação pelo proprietário ou possuidor esbulhado ou turbado. Em segundo lugar, por serem associações de fato, e não de direito, sua “composição irregular não pode ser oposta como defesa quando citadas para apresentar-se em juízo” (conforme decisão em Agravo de Instrumento n. 32622, da Segunda Turma do Tribunal Regional Federal da Quinta Região, de 18/06/2002). Por fim, mesmo podendo ser réus em todas as ações, há certas restrições ao Movimento, por conta de sua situação de associação de fato, ao seu direito de ser autora de certas ações e pedidos (como o afirma a decisão em Agravo de Instrumento nº 70000186833, da Quarta Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, julgado em 29/12/1999).

uso de força policial para executar tais mandados. Exemplos de decisões, neste sentido, são inúmeras nas publicações oficiais.¹⁴

No intento de encontrar um meio mediativo no bojo da própria legalidade estatal, uma das defesas do MST consiste em afirmar que a reintegração e a manutenção da posse não podem ser deferidas, porque a propriedade ocupada não cumpre sua *função social*, tal como o disposto o art. 186 da Constituição Federal de 1988, e na legislação ordinária (Lei 8.629/93 e § 1º do art. 1228, do Código Civil, de 2002). Mas essa tentativa de mediação, apesar do teor constitucional da norma invocada, não vem sendo acolhida na maioria dos tribunais.^{15 16}

14 Deferindo a manutenção da reintegração de posse, estão, entre outros, os seguintes acórdãos: Agravo de Instrumento n. 98.002509-5, do Tribunal de Justiça de Santa Catarina, decidido em 08/06/1999; Agravo de Instrumento n. 99.021437-0, do Tribunal de Justiça de Santa Catarina, decidido em 15/02/2000; Apelação Cível 49-8/01, da 3ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça da Bahia, julgado em 08/05/2002; Agravo n. 12.936-5, 3ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça da Bahia, julgado em 21/06/2000; Agravo n. 742-5/2004, do Tribunal de Justiça da Bahia; Agravo de Instrumento n. 20033001654-5, da 1ª Câmara Cível Isolada do Tribunal de Justiça do Pará, julgado em 09/05/2005; Agravo de Instrumento n. 20043001316-3, da 3ª Câmara Cível Isolada do Tribunal de Justiça do Pará, julgado em 27/10/2005. Em Agravo de Instrumento n. 2002.002.07492, a 10ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, em 17/11/2002, não concedeu provimento ao recurso interposto contra decisão monocrática liminar que deferiu a reintegração; Apelação Cível 0508646-8 – Prudentópolis, julgada pela 17ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, julgado em 01/10/2008; Agravo de Instrumento 200701000569686, julgado pela Quarta Turma do Tribunal Regional Federal 1º Região, publicado em 17/06/2008.

15 No sentido da negatória desta defesa, vários são os exemplos de acórdãos, dos quais, destacam-se, aqui, os seguintes exemplos, já que os arrazoados são muito semelhantes entre as decisões: Agravo n. 48881-9, da 3ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça da Bahia, julgado em 01/12/1999. Apelação Cível n. 645/2003, da Segunda Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe; Agravo de Instrumento n. 57644, Segunda Turma do Tribunal Regional Federal da Quinta Região, publicada no dia 08/04/2005.

16 Admitindo, porém, a defesa do Movimento de que a investigação acerca do cumprimento da função social da propriedade é, sim, questão importante na análise de ações possessórias, há o interessante julgado em Agravo de Instrumento n. 70003434388, interposto contra decisão monocrática que indeferiu liminar de reintegração de posse, da 19ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, realizado 06/11/2001, no qual consta o seguinte ementário: “POSSESSÓRIA. ÁREA RURAL. MST. FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE. INVESTIGAÇÃO. POSSIBILIDADE. Função social da propriedade como Direito Fundamental. Construção de nova exegese da norma material e procedimental. Investigação da produtividade e aproveitamento da área em ação possessória. Necessidade. Art. 5º, XXII e XXIII, CF. Lei nº 8.629/93. Negaram provimento. Voto vencido.” Também considerou que esta interrupção do processo expropriatório não ocorre caso a área ocupada seja de pequena área e de área não essencial ao negócio o Recurso Especial n. 1204905/ES, em recurso de ação 2010/0138662-6, julgado pelo Superior Tribunal de Justiça, Segunda Turma, em 03/10/2011.

Há que se destacar, aliás, a dureza desta negação mediativa pelo órgão jurisdicional, pois com suas ordens de reintegração e manutenção da posse em favor dos proprietários —ordens, muitas vezes, liminares, ou seja, emitidas sem qualquer chance de defesa do movimento—, não só os acampados são forçados a sair das terras ocupadas, como também, no cumprimento destes mandados, a lei permite que os seus pertences, como barracas e pequenas hortas aderidas ao imóvel, sejam destruídos, que algumas lideranças sejam presas e que estas ações, sendo legítimas, devam ser suportadas pelos invasores sem qualquer direito de indenização.¹⁷ Isto sem mencionar os inúmeros casos em que o cumprimento dessas ordens judiciais ultrapassa os limites do razoável, envolvendo conflitos, como o de Eldorado de Carajás, em Marabá, Estado do Pará, em 1996, e o do acampamento Rio Novo, em Querência do Norte, no Estado do Paraná, em 1999.

Em alguns casos, o Poder Executivo tenta suprir esse fechamento à função mediativa do Judiciário nestes conflitos. Em face do problema de, no cumprimento das decisões judiciais de reintegração, não poder mais se valer de violência notória (já tão acusada pelos grupos de defesa de direitos humanos e pelos movimentos sociais) e não ter para onde deslocar essas famílias despejadas, alguns chefes do Executivo tem optado, politicamente, por não cumprir, de imediato, essas ordens judiciais, na tentativa de, ganhando tempo para viabilizar procedimentos administrativos de desapropriação das áreas em conflito, possam vir a assentar as famílias sem despejá-las; por outro lado, em se reconhecendo a procedência desta desapropriação, isto já implica que o proprietário seja indenizado desde a data da ocupação ou invasão, resolvendo o problema deste também.¹⁸ O próprio andamento do processo administrativo tem sido usado como uma razão para o não cumprimento imediato dessas ordens judiciais, mas a aceitação desta

17 Em julgado da Primeira Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte, de 25/10/2005, por exemplo, negou-se direito de indenização pelo Estado a posseiros, mesmo diante da destruição, quando de cumprimento de mandado reintegratório, de bens e produtos que eles haviam produzido, legitimamente, antes de aderirem ao MST.

18 Tal foi o caso da Apelação Cível n. 147370-9, da Primeira Vara da Fazenda Pública, Fa-lências e Concordatas de Curitiba, decidido em 01 de dezembro de 2004, no qual o recurso de apelação da parte que pedia tal indenização foi negado em seu provimento sob estas considerações.

defesa da Administração Pública é bastante temerária e pouco aceita, haja vista o Judiciário entender que a questão possessória e a administrativa são autônomas entre si. É evidente, também, que esta opção de esferas administrativa tem gerado um importante problema no equilíbrio dos poderes estatais brasileiros, pois envolve o descumprimento de mandamentos judiciais/legais. E para combatê-lo, o Ministério Público tem lançado inúmeros pedidos de Intervenção Federal contra tais decisões dos chefes do Executivo.¹⁹ As partes prejudicadas com esse descumprimento das ordens judiciais, por seu lado, têm se valido de pleitos de indenização pelos danos causados por essa inação do poder Executivo, obtendo, na maioria das vezes, sucesso em suas pretensões.²⁰

Nestas circunstâncias, o conflito ganha a extensão de uma trama, pois os proprietários, não vendo a efetividade de seu direito, oficialmente reconhecido na decisão judicial, empreendem, também eles,

19 Ordenando essa intervenção federal estão os seguintes acórdãos: Intervenção Federal n. 77.037-6, Órgão Especial do Tribunal de Justiça do Paraná, de 19 de maio de 2000; Intervenção Federal n. 155.472-3, Órgão Especial do Tribunal de Justiça do Paraná, em 01 de abril de 2005; Intervenção Federal n. 79, em sede de Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça, decisão publicada em 09/12/2003; Intervenção Federal n. 091/RO, julgada pela Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça (IF 2004/0178063-6), decisão publicada em 13/02/2006; Intervenção Federal n. 097/PR, julgada pela Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça (IF 2005/0113920-0), decisão publicada em 18/12/2006; Intervenção Federal n. 094/PR, julgada pela Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça (IF 2005/0100192-6), decisão publicada em 08/07/2007. Intervenção Federal n. 103, em sede de Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça, decisão publicada em 21/08/2008.

20 Uma das proteções de seu direito que os proprietários têm adotado diante desse descumprimento é a de afirmar a responsabilidade do Estado, em virtude de sua omissão, por todos os danos causados no imóvel pelos membros do movimento desde a data da decisão reintegratória ou mantenedora da posse. Prevista tal responsabilidade no art. 37, § 6º da Constituição Federal, o poder judiciário tem sido unânime em reconhecer este direito indenizatório devido ao proprietário ou legítimo possuidor em face do Estado. Decisões procedentes a tais pedidos indenizatórios contra o Estado podem ser encontrados nos seguintes acórdãos: Agravo de Instrumento n. 163229700, da Segunda Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, de 02/03/2005; Apelação Cível n. 138526200, da Terceira Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, decidido em 07/12/2004; Apelação Cível e reexame necessário n. 107.310-1 da Quinta Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, em 04/09/2001; Apelação Cível n. 148.368-3, Segunda Vara da Fazenda Pública, Falências e Concordatas, de 23/06/2004; Apelação Cível em Reexame Necessário n. 0497552-2 – Loanda, julgado pela 5ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, publicada em 16/12/2008; Agravo de Instrumento n. 0421453-9 – Cascavel, julgado pela 17ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, em 27/02/2008.

suas ações e proteções contra o Estado, quando não, auto-organizam-se, e passam a resistir, ilegalmente, aos processos de fiscalização das propriedades feitos pelos técnicos do INCRA.²¹ Também é uma das defesas dos proprietários contra a ocupação e a possível desapropriação de seus imóveis, infelizmente prevista na lei, a estabelecida pela Medida Provisória 2.183-56/01 (que alterou o art. 2º, § 6º da Lei 8.629/93), segundo a qual, as terras que forem ocupadas não serão vistoriadas e desapropriadas nos dois anos seguintes a sua desocupação, e se forem reocupadas, este prazo de proibição será duplicado; além disso, tal medida provisória, alterando também o § 8º deste mesmo artigo de lei, instituiu que os movimentos, associações, organizações e pessoas jurídicas que auxiliem ou participem da invasão de imóveis rurais ou públicos ou em conflito agrário ou fundiário de caráter coletivo, não recebam, à qualquer título, recursos públicos.

Tal medida provisória, aliás, criada no governo de Fernando Henrique Cardoso, foi “um chute no estômago” para o MST, haja vista que a ocupação é, justamente, sua principal forma de afirmação de direito às ações governamentais de reforma agrária e a criação de assentamentos. E o Judiciário tem aplicado sobejamente os dispositivos legais desta medida provisória, quando de julgamentos envolvendo processos desapropriatórios, pois entende que, com tal limitação, o legislador quis evitar o prejuízo ao proprietário expropriado pela redução que macularia o preço de seu imóvel após a notícia da invasão e das depredações possíveis causadas na propriedade.²² Isto gerou uma enxurrada de defesas de proprietários de áreas ocupadas, alegando tais

21 Em uma dessas reações em que proprietários rurais incentivavam os outros a impedir o acesso dos técnicos do INCRA em suas propriedades para realizarem avaliações de produtividade da terra (o que ficou chamado como “Movimento ‘Vistoria Zero’”), a justiça de primeiro grau enquadrou tal conduta como configurando o tipo penal de incitação ao crime (art. 286 do Código Penal), no caso, ao crime de desobediência. Os réus recorreram, e, em Apelação Criminal n. 2002040097232, tal recurso foi provido, por unanimidade, em decisão da Sétima Turma do Tribunal Regional Federal da Quarta Região, publicada em 26/03/2003, defendendo essa reação ilegal dos proprietários.

22 Nos seguintes acórdãos isto se retrata: Agravo de instrumento n. 2001.015959-7, decidido em 23-10/2001 no Tribunal de Justiça de Santa Catarina; Apelação Cível n. 343833, julgada pela 4º Turma do Tribunal Regional Federal da Quinta Região, publicada em 08/12/2004; Agravo de Instrumento n. 200401000056217, da 4º Turma do Tribunal Regional Federal da Primeira Região, publicado em 29/6/2004; Agravo de Instrumento n. 200301000055794, da 3º Turma do Tribunal Regional Federal da Primeira Região, publicado em 7/11/2003.

dispositivos de lei para evitar medidas desapropriatórias. Diante desse contexto, que inclusive eliminaria pela raiz a possibilidade de luta dos movimentos sociais do campo, o Supremo Tribunal Federal interveio, mitigando estas restrições à desapropriação instituídas por tal lei, dispondo que se esta invasão ocorresse em parte ínfima da propriedade, ela não impediria a classificação do imóvel como improdutivo, possibilitando a sua vistoria e desapropriação,²³ salvo se, nesta parcela diminuta, houvesse água, caminho, sede da administração ou qualquer elemento primordial para o desenvolvimento da atividade na área total.²⁴ Tal mitigação, no entanto, ainda não foi suficiente para manter em equilíbrio, na lei, o direito dos proprietários de defenderem o preço justo de suas terras e o direito do MST de ocupar propriedades improdutivas diante do fracasso dos programas de reforma agrária de até então.

Outra investida dos proprietários para se proteger das ocupações do MST, além do exercício, muitas vezes abusivo, da permissão legal ao desforço imediato e à legítima defesa da posse (art. 1.210, § 1º do Código Civil Brasileiro de 2002, e art. 25 do Código Penal, respectivamente), tem sido o de buscar o reconhecimento da responsabilidade do Estado também em prevenir estas invasões; mas, neste aspecto, apesar de algumas decisões contrárias, a jurisprudência tem assumido que o Estado não tem esse dever preventivo a favor dos proprietários e a desfavor do MST.²⁵

23 Decisão afirmada em Mandados de Segurança n. 23.054-PB, publicado em 4.5.2001 e n. 23.857 – MS, publicado em 13.6.2003.

24 Tal exceção foi acrescentada em decisão de Mandado de Segurança n. 24.764-9, do Tribunal Pleno do Supremo Tribunal Federal, julgado em 06/10/2005, que dispunha o seguinte: “Configuração de plausibilidade da impetração de modo a obstar medidas tendentes a dificultar a própria produtividade do imóvel, especialmente se, como no caso, a invasão ocorre em áreas em que haja água, passagens ou caminhos. 6. Ocupação pelos “sem-terra” de fração que, embora diminuta, é representativa para a administração da propriedade denominada Engenho Dependência. Superação da jurisprudência do STF firmada nos MS n. 23.054-pb, DJ de 4.5.2001 e MS n. 23.857 – MS, DJ 13.6.2003 segundo a qual a ínfima extensão de área invadida, não justifica a improdutividade de imóvel. 7. Mandado de Segurança parcialmente deferido”.

25 Nos julgados, alguns deles entendem que o Estado, dada a conjuntura das constantes invasões de terra, inclusive noticiadas pela imprensa, teria, sim, o dever genérico de adotar medidas para evitá-las. Seguindo esse fundamento estão a Apelação Cível n. 157649-2, da Segunda Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, decidida em 6 de abril de 2005, a Apelação Cível com Revisão nº 510.294-5/2-00, da Sétima Câmara de Direito Público do Tribunal

O enquadramento da ação do MST em tipos penais também é comum, principalmente nos tipos de esbulho possessório (art. 161, I do Código Penal), furto e furto qualificado (art. 155 *caput* e § 4º, inciso I do Código Penal), dano e dano qualificado (art. 163 *caput*, e incisos do Código Penal), formação de quadrilha ou bando (art. 288 Código Penal), cárcere privado (art. 148 do Código Penal) e seqüestro mediante extorsão (art. 159 do Código Penal), este agravado pela condição de formação de quadrilha. Não que não aconteçam, quando das ocupações, alguns furtos, extração de frutos de colheitas, abatimento de animais para o consumo, danos de várias espécies, e outras condutas que poderiam se enquadrar nestes tipos penais, mas, na perspectiva dos acampados, diante da premência de suas necessidades, e justificadas por estas, tais ações são legítimas, inclusive por serem elas a condição para se sobreviver na ocupação e no acampamento; somente os abusos neste exercício do direito pela necessidade mereceriam ser punidos, o sendo, inclusive, internamente, pelo próprio movimento.

No judiciário, quando desses “atos criminosos”, podem ser emitidos mandados de prisão preventiva em face dos líderes do movimento, na impossibilidade de identificar especificamente os seus agentes. Mas, analisando as decisões dos tribunais superiores em pedidos de *Habeas Corpus*, nesses casos, estes têm, geralmente, concedido o relaxamento de prisão,²⁶ salvo algumas decisões excepcionais onde se alega que a condição de inexistência de domicílio certo dos pacientes

de Justiça do Estado de São Paulo, em 05/02/2007, o Recurso Extraordinário n. 237.561-0, julgado em 18 de dezembro de 2001, pela 1º Turma do Supremo Tribunal Federal. Negando estas proteções tem-se a Apelação Cível n. 70002028033, julgada em 06/03/2001 pela 17ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, e a Apelação Cível n. 70003751-484, julgada em 27/05/2003 pela 2ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.

26 No sentido de deferir o relaxamento da prisão preventiva estão vários acórdãos. Entre eles o Acórdão de Habeas Corpus Crime n. 65.987-0 de Campina da Lagoa, julgado prejudicado pela Primeira Vara Criminal do Tribunal de Justiça do Paraná, em 16 de abril de 1998; o Habeas Corpus n. 4399, da Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça, em decisão publicada em 08/04/1996; o Habeas Corpus n. 39135, da Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça em decisão publicada em 07/03/2005; o Habeas Corpus n. 9896, da Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça, com decisão publicada em 29/11/99; e, ainda, o Habeas Corpus n. 30629, da Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça, de 11/11/2003 e a Apelação Criminal n. 272.550-3, da 5ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo.

recomenda a manutenção da medida preventiva.²⁷ Os tribunais também têm decidido, em ações criminais, que: 1) a ação do MST não se enquadra no tipo do crime de esbulho possessório, apenas no ilícito civil de esbulho possessório; 2) a conduta dos membros do MST de restringirem a liberdade de policiais com o intuito de negociarem a libertação de outros ‘colonos sem-terra’ presos, não pode ser tipificada como extorsão mediante seqüestro, mas apenas como cárcere privado, haja vista a natureza não econômica da vantagem exigida; 3) que a associação de pessoas no MST não configura o crime de formação de quadrilha, posto que sua finalidade é a de forçar as autoridades administrativas à realização da reforma agrária, e não a de praticar atos criminosos, como exige este tipo penal; 4) essas invasões não se tratam de crime político, mas apenas de ilícitos civis; 5) matérias de danos também são enquadradas mais na seara civil, do que na criminal; e 6) que o estado de necessidade das famílias famintas pode justificar, suspendendo a reprovação da conduta, estes atos de saques, abatimento de animais e coleta de frutos em lavouras.²⁸

Conclusões

Desta situação conflituosa entre o Estado e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra pela ocupação da terra, algumas conclusões podem ser aventadas. A primeira delas é que o próprio Judiciário, apegado a uma justiça legal, que é, aliás, o fundamento do Estado de Direito moderno, e estando ainda tal legalidade fortemente marcada pelo direito de propriedade, que também é fruto do perfil liberal da juridicidade estatal brasileira, acaba não se colocando como uma

27 Como o que se deu em Recurso Ordinário em Habeas Corpus, n. 199700683982, Julgado pela Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça, em 09/12/1997; e, considerando a in tranqüilidade social gerada pelos atos do movimento, o Habeas Corpus número 81529/SP, julgado pela Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça (2007/0086098-5), publicado em 16/06/2008.

28 Tais decisões constam em: Embargos Infringentes n. 700010913218, o 4º Grupo Criminal do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, em 24 de junho de 2005, e Apelação Criminal n. 272550-3, da 5ª Vara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, julgado em 26/10/2000, ambos que não reconheceram na ação do MST o crime de formação de quadrilha e esbulho possessório; Conflito de Competência n. 22642, julgado em 27/09/1999, e Conflito de Competência n. 22641, publicado em 22/05/2000, ambos julgados pela Terceira Seção do Superior Tribunal de Justiça que não entendeu tal conduta como crime político.

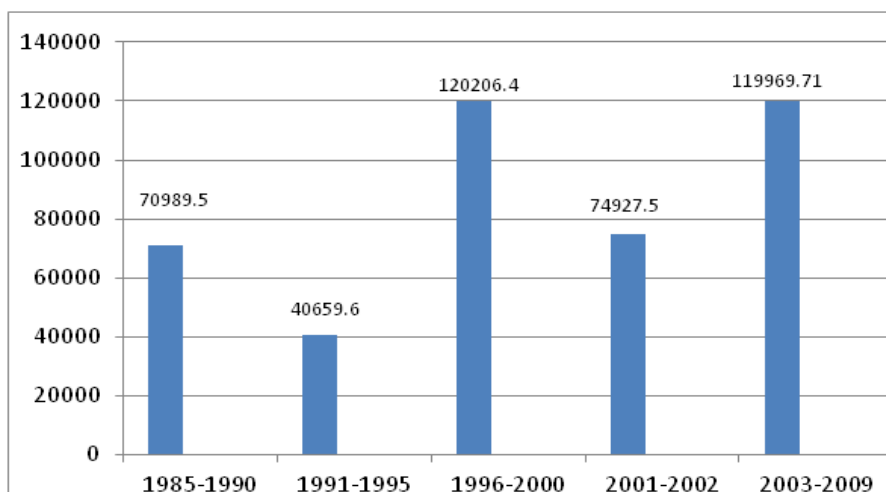
instituição adequada para a articulação dos conflitos que revelam uma certa pluralização societária e jurídica, como o demonstra o caso do MST. Sua tendência é de, defendendo esta legalidade oficial, tornar-se parcial aos beneficiados por ela, apesar de reconhecer os conflitos sociais que isto gera ou mantém. Além de ser inadequada para lidar com estes conflitos de juridicidade e de sociabilidades em um contexto social pluralizado, este perfil da jurisdição estatal acaba sendo inibitório e opressivo às experiências concretas de pluralismo social e jurídico. Isto porque, nos conflitos, estas experiências, manifestadas nos direitos comunitários e nos novos direitos reclamados por grupos vulneráveis, sequer podem ser aventados de maneira eficaz na decisão do conflito, impondo, como consequência, a invisibilidade, para o Estado e para a Sociedade, de tais experiências. Urge, portanto, que os movimentos sociais no Brasil articulem suas lutas, não só pela participação política em um Estado mais pluralizado, mas que façam com que os novos direitos sejam aderidos à esta legalidade oficial, como também para a criação de instituições de justiça mais articuladoras e pluralistas, principalmente em sociedades marcadas pela diversidade e pela desigualdade como é brasileira.

No caso da ação do Poder Executivo, o monismo jurídico, firme no Judiciário, já se ameniza um pouco, apesar de, nem sempre, sem titubeios. No caso dos conflitos com o MST, a Administração Pública, em suas ações concretas, tenta se situar entre obediência à lei e às ordens judiciais, e a observância dos tratados internacionais de direitos humanos, de cuja violação pode ser responsabilizada. De ambos os lados, este conflito responsabiliza a administração pública: se demora, no cumprimento das ordens judiciais, pode ter que responder pelos danos dos proprietários ou ser sujeita a um processo de intervenção federal, por sua inação gerar um desequilíbrio entre os poderes públicos; se cumpre, as ordens judiciais prontamente, pode responder por possíveis excessos da ação policial de cumprimento do despejo das famílias, este quase sempre marcado pela resistência destas em permanecer no local. Além disso, não se pode negar que as políticas públicas elaboradas pelo Poder Executivo —em Programas de Reforma Agrária, de Assistência à Acampados e Assentados, de mediação de

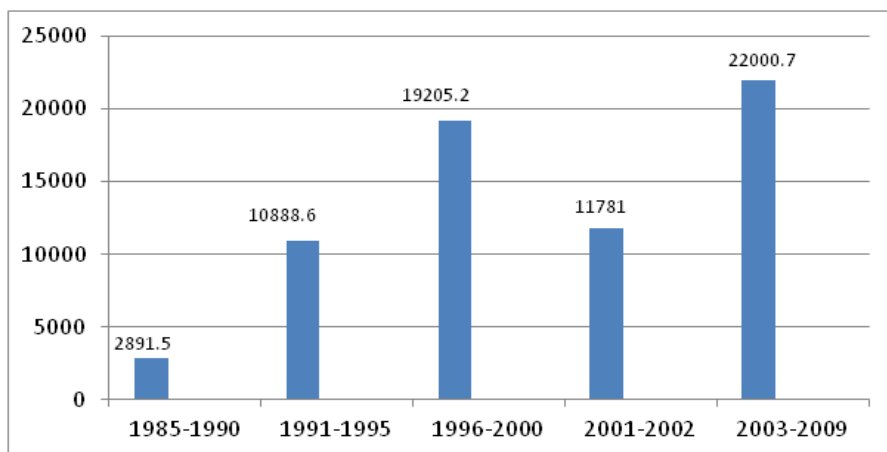
conflitos no campo— e a maior abertura de participação democrática que, nos últimos anos, a legalidade brasileira tem conferido aos atos e decisões administrativas, evocando este poder como um importante aliado na lida para a ampliação da pluralização social e jurídica, tendo como seu principal ator coletivo, o MST. Além disso, por intermédio deste poder coletivo, de 1979 a 2000, segundo dados do próprio MST (2006), o movimento já havia conquistado 5.200 assentamentos, em 25 milhões de hectares e atendendo 569.733 famílias.

Gráficos

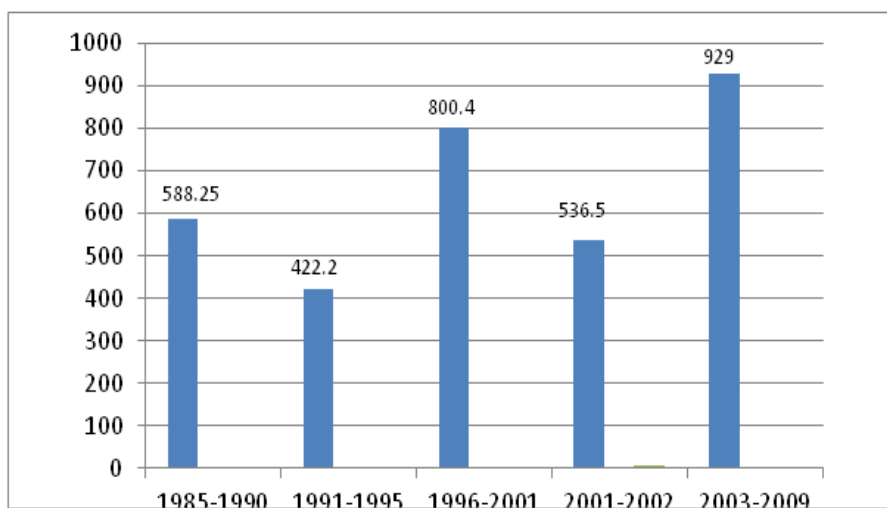
Média Anual de Famílias Envolvidas em Conflitos
por Terra por Período
Brasil 1985-2009 (Gráfico 1)



Média Anual de Famílias Despejadas por Período
Brasil 1985-2009 (Gráfico 2)



Média Anual de Conflitos por Terra por Período
Brasil 1985-2009 (Gráfico 3)



Fonte: Carlos Gonçalves & Alentejano, 2010, p. 110.

Referências Bibliográficas

- ALBERNAZ, R. O. A. **delimitação de formas de juridicidade no Pluralismo Jurídico**: a construção de um modelo para a análise dos conflitos entre e o direito afirmado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a juridicidade estatal no Brasil. Antonio Carlos Wolkmer (orientador). Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Abril, 2008 (tese de doutoramento).
- AUED, Bernardete Wublewski, et all. **Retratos do MST**. Ligas Camponesas e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Florianópolis: Cidade Futura, 2005.
- BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. **Rompendo a cerca**. A história do MST. São Paulo: Casa Amarela, 2004.
- BRENNEISEN, Eliane Cardoso. **Relações de poder, dominação e resistência**. O MST e os assentamentos rurais. Cascavel – PR: Edunioeste, 2002.
- CANUTO, Antonio. Os movimentos sociais em ação no campo. In. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo Brasil 2009**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010, pp.142-148.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos do Campo no Brasil 2009**, 2010. Disponível em www.cpt.org.br/publicações, acesso em 25/10/2010.
- CONGRESSO NACIONAL. Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Terra. In.<http://senado.gov.br/web/comissoes/CPI/RefAgraria/CPMITerra.pdf>.
- ESCRIVÃO FILHO, Antonio Sergio; FRIGO, Darci, TERRA DE DIREITOS. A luta por direitos e a criminalização dos movimentos sociais: a qual Estado de Direito serve o sistema de justiça? In. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo Brasil 2009**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010, pp. 119-127.
- FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. **Sujeitos Sem-Terra em Movimento**: Socialização e Individuação. (Tese). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

- FARIA, Thiago. MST faz aniversário, contesta número de assentados e critica Lula. Folha.com. publicado em 19/01/2009. disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u491823.shtml>, acesso em 12/11/2010.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FIDELES, Nina. Rede agroecológica semeia mais saúde e menos agrotóxico. **Revista Sem Terra**. Ano X, n. 36, nov./dez. 2006, pp. 25-27.
- FONTAINHA, Francisco. de C. Acesso à Justiça: Da Contribuição de Mauro Cappelletti à Realidade Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.
- HOEKMA, A. J. Hacia um Pluralismo Jurídico formal de tipo Igualitário. El otro derecho. Pluralismo jurídico y alternatividad judicial. n. 26-27, abril/2002, pp. 63-98.
- GILES, Dom Xavier. Terrorismo cultural no Rio Grande do Sul: fechamento de escolas em Acampamentos. In. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo Brasil 2009**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010, pp. 159-160.
- GOMES, Iria Zanoní. **Terra e subjetividade**. A recriação da vida nos limites do caos. Curitiba: Criar Editora, 2001.
- IBGE. Censo agropecuário 2006. Disponível em http://ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/brasil_2006/defaulttab_brasil.shtm. 2009, acesso em 21/11/2010.
- LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo: Brasiliense, 1999 (Coleção Primeiros Passos).
- MARTINS, José de Souza. **A reforma agrária e os limites da democracia na “nova república”**. São Paulo: Editora Hucitec, 1986a.
- . **Os camponeses e a política no Brasil**. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986b.
- MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Programa Paz no Campo. 2008. Disponível em <http://sistemas.md.gov.mda.gov.br/ouvidoria/index.php?sccid?=1934>, acesso em

01/12/2010.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. 2010 (a) Relatório da Ouvidoria Agrária. Dados relativos ao período de 01/01/1995 a 31/12/2009. Disponível em <http://sistemas.mda.gov.br/ouvidoria/arquivos/1872723154.pdf>, acesso em 01/21/2009.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. 2010 (b). Órgãos Agrários no Brasil. Disponível em <http://sistema.mda.gov.br/ouvidoria/index.php?sccid=1939>, acesso em 01/12/2010.

MOORE, Sally Falk. Law and social change: tehe semi-autonomous social field as an appropriate subject of study. *Law and Society Review*. Verão de 1973. pp. 719-746

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA - MST. Número de Assentamentos Rurais 1979-200. 2006. Disponível em <http://www.mst.org.br/node/2139>. Acesso em 01/12/2010

MST. Nossas bandeiras. 8 de julho de 2009. Disponível em <http://www.mst.org.br/taxonomy/term/329> acceso em 07/12/2010.

NAVARRO, Zander; MORAES, Maria Stela; MENEZES, Raul. Pequena história dos assentamentos rurais no Rio Grande do Sul: fomação e desenvolvimento. In. MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. (orgs.) **A formação dos assentamentos rurais no Brasil**. Processos sociais e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999. p. 19-67.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. A MP 458 e a contra-reforma agrária na Amazônia. In. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo Brasil 2009**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010, pp. 18-27.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; ALENTEJANO, Paulo Roberto Raposo. A violência do latifúndio moderno-colonial e do agronegócio nos últimos 25 anos. In. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo Brasil 2009**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010, pp. 109-118.

NORMAS EDITORIALES DE *CRÍTICA JURÍDICA* Y CONDICIONES DE ENVÍO A DICTAMEN. EL TÍTULO ES TIME NEW ROMAN, 16 PUNTOS, CENTRADO Y EN NEGRITA (COMO ÉSTE)

Autor 12 puntos margen derecho¹

RESUMEN (RESUMO Y ABSTRACT): En Time New Roman 8 puntos, sin sangría, interlineado sencillo. No más de doce líneas, en español o portugués, traducidas al inglés. Los integrantes brasileños de la revista traducirán el resumen al portugués en su caso. No se pone el grado académico del autor.

SUMARIO: 1. Capítulos o apartados, 2. En el sumario no van los subcapítulos.

1. Se usará numeración arábica Time New Roman 12 puntos, normal

Estilo de texto, en Word para PC: primer párrafo sin sangría izquierda, time new roman 12 puntos interlineado 1,5 líneas. Se aceptará excepcionalmente el modo de citar Harvard. Se usa el propio: Hans, Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, México, UNAM-Coyoacán, año, página 2. (Nombres o apellidos en minúscula, primero el nombre y después el apellido: Carlos Marx y no Carlos MARX). Las citas de artículos brasileños se harán conforme con el estilo vigente en ese país. No se pone el grado académico del autor.

1.1. Subtítulo idem (sin punto final)

El segundo párrafo y los demás, con sangría izquierda. Revistas: Nombre, Apellido, “Título del artículo”, en *Nombre de la revista en cursivas*, Ciudad, Editorial, número 5, página 3. O bien, Nombre, Apellido “Título del capítulo en libro”, en Nombre, Apellido (*Coordinador*), *Nombre del libro en cursivas*, Ciudad, Editorial, páginas 609 y ss. No se subrayan las páginas web. No se usan mayúsculas para apellidos de autores citados.

1.1. Subtítulo

Al lado del nombre del autor, se inserta un pie de página, y en éste sólo la universidad de pertenencia y el correo-e. En itálicas: nombre de libros, revistas, ciencias y disciplinas, y palabras que no sean del idioma del artículo.

En mayúsculas Nombres propios y Nombre de Ciencias. Las palabras “estado” y “derecho” se escriben con minúsculas a menos que se trate de nombres propios como Estado de México o nombre de disciplinas como Derecho Constitucional.

Cuando se escribe –entre rayas– deben ser *rayas* -y no guiones. Se busca en “insertar” símbolos especiales.

¹ Sólo el nombre de la universidad y correo-e. Sin sangrías, time new roman 10 pts.

1.2. Otro subtítulo

No se usa *nunca* el subrayado. Se deja un espacio, y sigue la cita:

Las citas en el texto, en time new roman 10 puntos, interlineado sencillo, sangrado sólo izquierda, a 2.5 centímetros del margen. La inserción de notas se hace *después* del punto, coma o punto y coma. Así.² Y no así³.

Y se continúa escribiendo como párrafo normal.

2. Normas de Crítica Jurídica

Crítica Jurídica tiene como objetivo publicar trabajos relacionados con la teoría crítica que se refieran a temas relacionados con la Teoría, la Sociología y la Filosofía del Derecho. Con este fin, Crítica Jurídica recibe trabajos originales que profundizan en tales temáticas, y plantean soluciones cada vez más adecuadas.

De acuerdo con el punto anterior se reciben solamente trabajos originales que no hayan sido publicados al momento de ser propuestos para su publicación en la revista. Los autores se comprometen, al enviar su trabajo a la revista, a no publicar éste hasta que, en su caso y previo dictamen positivo, el trabajo haya sido publicado por la revista. El autor es dueño de todos los derechos sobre su trabajo una vez que este ha sido publicado; sin embargo, si el autor decide publicarlo en otro medio impreso se compromete a mencionar en dicha publicación que el trabajo ha sido ya publicado en Crítica Jurídica, mencionando el número y la fecha en que ha sido publicado en esta revista.

3. Más condiciones

Los trabajos deben incluir un resumen en español o portugués, y otro en inglés, cada uno de menos de 12 renglones. Además se sugiere a los autores que incluyan al menos cinco palabras claves de su trabajo en ambos idiomas.

Todos los trabajos que se envíen con fines de publicación serán sometidos a una “revisión por pares”, esto es cada trabajo recibido será sometido a un dictamen riguroso realizado por, al menos, dos árbitros de reconocida trayectoria académica dentro de las áreas temáticas a que se dedica la revista. Los resultados de dichos dictámenes son inapelables y pueden consistir en: aprobar el trabajo para su publicación, recomendar la no publicación del trabajo, o sugerir modificaciones al trabajo para que este sea aprobado para su publicación. En caso de que se resuelva que el trabajo necesita ser modificado para ser publicable, será responsabilidad del autor realizar dichas modificaciones.

2
3

Al momento del envío del trabajo, el autor debe acompañar una carta de compromiso de originalidad, mediante la cual se compromete expresamente a que el trabajo que ha enviado no ha sido ni será publicado con anterioridad.

Los trabajos deben ser enviados a la dirección postal de la revista (CRÍTICA JURÍDICA, CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS, TORRE II DE HUMANIDADES, UNAM, C.U., 04510 MÉXICO, D.F.), por triplicado. En dos de los documentos se debe omitir el nombre del autor. A los documentos físicos, el autor debe acompañar un disco compacto con el soporte electrónico de su trabajo (en el programa Word para Windows), así como una breve reseña curricular del autor en un archivo por separado, en el cual se incluya su puesto o cargo y la institución en que se desempeña actualmente, su dirección postal, su teléfono y su dirección de correo electrónico. Los trabajos deben ser escritos de acuerdo con las características de este documento.

4. Normas de arbitraje de artículos y formato de dictamen

Al dictaminar el trabajo el árbitro tendrá en consideración los siguientes puntos:

a) El tema sobre el que trata el trabajo a dictamen es uno que tiene amplia relevancia en las discusiones teórico filosóficas sociológicas jurídicas actuales.

b) El trabajo aborda el tema desde un enfoque innovador, de tal forma que contenga una visión original dentro de las discusiones existentes.

c) El contenido del trabajo, de acuerdo con la metodología, la forma de argumentación y a la originalidad de los planteamientos que contiene, representa o posibilita un avance posterior dentro de la filosofía, sociología y teoría política o del derecho.

d) El contenido de la investigación es desarrollado de conformidad, y con coherencia, respecto de los planteamientos iniciales y de los objetivos que el autor ha establecido al inicio de su trabajo.

e) La estructura del contenido del trabajo se desarrolla de tal forma que tiene una secuencia consistente tanto con los objetivos del trabajo, como una secuencia coherente que articule de forma adecuada el desarrollo de cada idea o argumento, así como que permita una relación consistente entre las diferentes ideas o argumentos afirmados durante el desarrollo del trabajo.

f) Los argumentos que el autor realiza a lo largo del trabajo se encuentran debidamente fundamentados y son desarrollados de manera que resulten aceptables y que se encuentren en consonancia con los planteamientos esenciales del trabajo.

g) El autor utiliza fuentes que, debido a su relevancia dentro de la teoría y la filosofía del derecho y política, así como a su actualidad, puedan ser consideradas como adecuadas para una investigación novedosa y que tenga como efecto un avance en dichas disciplinas.

h) El autor utiliza dichas fuentes de forma adecuada en relación con el desarrollo de los planteamientos y objetivo del trabajo de investigación y de manera

que en la utilización de tales fuentes el autor encuentre un sustento suficiente para la afirmación de sus argumentos.

i) El autor emplea una metodología y argumentación que, tanto por su idoneidad con los objetivos del trabajo y la reflexión teórico-filosófica que el autor desarrolla, así como por su rigurosidad y coherencia, permitan afirmar que el producto de su investigación resulta filosófica y teóricamente serio y concordante con los objetivos de su trabajo.

j) Los árbitros serán designados por la dirección de la revista de entre los miembros del consejo de asesores.