

# UACM

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

*Nada humano me es ajeno*

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

**¿CIUDADANÍA LIBERAL O CIUDADANÍA MULTICULTURAL? EVALUACIÓN  
DE LAS CONSECUENCIAS DEL ESTABLECIMIENTO DE LA LEY DE USOS Y  
COSTUMBRES EN EL ESTADO DE OAXACA 2000-2010.**

TRABAJO RECEPTACIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN  
CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

PRESENTA:

**ALFREDO CUAUHTEMOC SOTO GARCÍA**

Director de trabajo recepcional

**MTRO. ROGELIO MONDRAGÓN REYES**

Ciudad de México, Diciembre 2016

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar, agradezco a cada uno de los profesores que han sido parte de mi formación académica. Mi sincero agradecimiento al Mtro. Rogelio Mondragón Reyes, sin su paciencia, tolerancia y comentarios, esta investigación no estaría culminada.

Quiero expresar mi agradecimiento a la UACM por el apoyo brindado para la impresión y empastado de mi trabajo recepcional.

En particular, quiero expresar mi más grande agradecimiento a mi madre. Martha García Rojas, a mi padre Eduardo Soto Rodríguez y a cada uno de mis hermanos: Martha, Irma, Viridiana y Eduardo que sin el apoyo incondicional que a diario me brindan no habría sido posible culminar esta investigación.

Con mucho cariño agradezco a Marlen Lemus que me ha acompañado en este proceso de mi vida. Las charlas que constantemente hemos tenido han servido para lograr mis objetivos.

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	1
INTRODUCCIÓN.....	4
<b>CAPITULO I. El debate en torno a los derechos humanos entre el liberalismo y el multiculturalismo en la filosofía política</b>	
1.1 CONCEPCIONES DE LA CIUDADANÍA LIBERAL Y LA CIUDADANÍA COMUNITARISTA.....	6
1.1.1 LA CIUDADANIA LIBERAL Y SUS TRES COMPONENTES (INDIVIDUO, JUSTICIA COMO EQUIDAD, LEGALIDAD) .....	9
1.1.2 ASPECTOS CENTRALES DEL COMUNITARISMO-MULTICULTURALISMO (COMUNIDAD, BIEN COMÚN, PARTICIPACIÓN) .....	15
1.2 LEY DE USOS Y COSTUMBRES EN UN SENTIDO GENÉRICO.....	20
1.2.1 ¿QUÉ SON LOS USOS Y COSTUMBRES ELECTORALES?.....	21
1.3 DERECHOS INDIVIDUALES ESTABLECIDOS EN LA CONSTITUCIÓN.....	27
1.3.1 REFORMA A LA CONSTITUCIÓN MEXICANA 2011: DE LAS GARANTÍAS INDIVIDUALES A LOS DERECHOS HUMANOS.....	28
1.3.2 ¿QUÉ SON LOS DERECHOS INDIVIDUALES O FUNDAMENTALES?.....	32
1.3.3 DERECHOS INDIVIDUALES ESTABLECIDOS EN LA CONSTITUCIÓN MEXICANA.....	34
1.4 LAS RESTRICCIONES INTERNAS, LAS PROTECCIONES EXTERNAS Y LOS DERECHOS DIFERENCIADOS EN FUNCIÓN DE GRUPO.....	37
1.5 COMPATIBILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS LEYES DE USOS Y COSTUMBRES POR MEDIO DE LA ACEPTACIÓN DE LAS PROTECCIONES EXTERNAS Y EL RECHAZO DE LAS RESTRICCIONES INTERNAS. RAZONES A FAVOR DE DICHA TESIS.....	41

## **CAPITULO II. Marco histórico: la introducción de la ley de usos y costumbres en el estado de Oaxaca**

2.1 INTRODUCCIÓN.....	46
2.2. LOS EVENTOS Y PROCESOS HISTÓRICOS-POLÍTICOS MÁS RELEVANTES EN EL ESTADO DE OAXACA RELATIVOS AL ESTABLECIMIENTO DE LAS LEYES DE USOS Y COSTUMBRES.....	47
2.3. EL CONFLICTO ENTRE USOS Y COSTUMBRES Y DERECHOS HUMANOS CON EL ESTABLECIMIENTO DE RESTRICCIONES INTERNAS.....	58
2.4. LOS ARGUMENTOS EXTREMOS A FAVOR Y EN CONTRA DEL MULTICULTURALISMO. Y EL MULTICULTURALISMO DE WILL KYMLICKA....	63
<b>CONCLUSIONES GENERALES.....</b>	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>77</b>

## INTRODUCCIÓN

*“hay voces que (...) siguen oponiéndose a la autonomía de los pueblos indígenas en nombre de la unidad del estado por una parte y de los derechos individuales por otra, sin remarcar que la autonomía bien entendida no atenta ni contra aquélla ni contra estos” (Stavenhagen, 2007, pág. 222)*

El objetivo de este trabajo es defender la hipótesis de que los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser parcialmente compatibles con las leyes de usos y costumbres. Mi argumento es que, si las leyes de usos y costumbres introducen protecciones externas, pero no restricciones internas, *entonces* los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser compatibles con las leyes de usos y costumbres.

Discutir la problemática señalada es relevante por diversas razones. La primera de ellas es que es importante retomar la discusión sobre el concepto de ciudadanía, ya que ésta se compone en la actualidad de derechos civiles, políticos y sociales que podrían verse restringidos o limitados en las comunidades regidas por sus formas de organización social, es decir, usos y costumbres.

Dichos usos y costumbres se convirtieron en ley desde el 30 de agosto de 1995, cuando el Congreso de Oaxaca la aprobó, creando así un libro suplementario en el código electoral. En otras palabras, esto autorizaba a las comunidades indígenas, entre otras cosas, a “designar a sus autoridades municipales en asambleas públicas, sin la intervención directa de los partidos políticos y fuera de la fecha oficial de las elecciones” (Recondo, 2007, pág. 28).

La segunda es que discutir esta cuestión también es relevante porque desde el establecimiento de las leyes de usos y costumbres en México, por ejemplo en el estado de Oaxaca a partir de la década de los noventa del siglo pasado, surgió un intenso debate en torno al peligro que podrían representar

dichas leyes para el ejercicio pleno de los derechos individuales ante la preeminencia que dan dichas leyes a los derechos colectivos.

La tercera y última es que es importante como una forma de contribuir al debate que persiste entre la corriente liberal y la comunitarista al interior de la filosofía política en torno al conflicto entre derechos individuales y derechos colectivos, y entre los derechos individuales y derechos multiculturales. La presente investigación presenta conclusiones respecto de esta discusión basándose en evidencia empírica: el análisis del funcionamiento de las leyes de usos y costumbres en el estado de Oaxaca.

Para probar la veracidad de nuestra tesis se darán los siguientes pasos a seguir. En primer lugar en el (Capítulo 1) se definirá lo que se entenderá por ciudadanía liberal y ciudadanía comunitarista-multicultural (1.1); leyes de usos y costumbres en un sentido genérico (1.2); derechos individuales establecidos en la Constitución (1.3), y protecciones externas y restricciones internas (por ser dichos conceptos de Kymlicka centrales para nuestra argumentación (1,4). Por último, en la sección (1.5) se presentarán razones en defensa de la idea de que los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser compatibles con las leyes de usos y costumbres si estas últimas introducen protecciones externas pero no restricciones internas.

En el capítulo dos nos abocamos a analizar un caso particular: el establecimiento de usos y costumbres en el estado de Oaxaca. La pregunta que guiará este pasaje es en qué medida el establecimiento de dichas leyes ha sido compatible con el ejercicio pleno de la ciudadanía liberal, tal como ésta se expresa en la Constitución mexicana. Tras introducir dicho capítulo (2.1) a fin de recapitular sobre el papel que juega en la argumentación general, se presentará la evidencia histórico-empírica recabada, en la forma de una narrativa de los eventos y procesos histórico-políticos más relevantes en el estado de Oaxaca, relativos al establecimiento de las leyes de usos y costumbres y al efecto de ello para la vigencia plena de los derechos humanos y las garantías individuales (2.2) A continuación, se insistirá, a partir de la evidencia previa, en los casos particulares

en que las leyes de usos y costumbres entraron en conflicto con el ejercicio pleno de los derechos individuales establecidos en la constitución y se argumentará que dicha relación conflictiva entre leyes de usos y costumbres y derechos individuales surge del establecimiento de restricciones internas más que del de protecciones externas, de tal modo que una ley de usos y costumbres que contemplara el segundo tipo de mecanismos, pero no el primero, sería plenamente compatible con el ejercicio pleno de los derechos individuales (2.3). Para fortalecer nuestro argumento, en la sección (2.4) se discutirán dos argumentos extremos, de los cuales nuestro argumento es un punto medio: la tesis de que las leyes de usos y costumbres han resultado en el caso de Oaxaca por completo incompatibles con los derechos humanos (Rivera, 2009), (Barry, 2001) y la de que dichas leyes han resultado por completo compatibles con el ejercicio pleno de los derechos humanos en otras experiencias locales (Villoro, 1998), (Stavenhagen, 2007). Dedicaremos un último capítulo ( 3) a nuestras consideraciones finales.

## **CAPITULO I. El debate en torno a los derechos humanos entre el liberalismo y el multiculturalismo en la filosofía política**

### **1.1. CONCEPCIONES DE LA CIUDADANÍA LIBERAL Y LA CIUDADANÍA COMUNITARISTA**

En esta investigación, las diferencias entre las corrientes liberal, por un lado, y comunitarista-multiculturalista<sup>1</sup>, por otro, se ha establecido en torno a tres cuestiones: (1) ¿quién o quiénes se supone que pueden ser los portadores o sujetos legítimos de los derechos?; (2) ¿qué concepción de la justicia se adopta?, y (3) ¿cuál es la virtud cívica fundamental? Mientras para el liberalismo el sujeto de derecho es el individuo, lo que se explica por su ontología individualista, el comunitarismo-multiculturalismo también reconoce a las comunidades o

---

<sup>1</sup> Comunitarismo-multiculturalismo: son conceptos totalmente distintos sin embargo, ambos reconoce a las comunidades como portadoras de derechos. Para mayor información sobre la diferencia de los dos conceptos véase las páginas 73 y 74 del libro "Derechos y paz destinos individuales y colectivos" (Vitale, 2004, págs. 73,74)

colectividades como portadoras o sujetos de derechos, lo que se explica por su ontología holista<sup>2</sup>.

Por otro lado, para el liberalismo, la concepción de la justicia requiere que se especifique que las instituciones deben ser sensibles a demandas sociales y estar articuladas de tal modo que puedan ser justificadas por todos los ciudadanos, mientras que en el comunitarismo-multiculturalismo el bien común es previo a la justicia y mientras es lo que define “el modo de vida” de la comunidad.

Por último, el liberalismo hace énfasis en la legalidad, al proponer una “regulación jurídica” que sirva para garantizar la convivencia de la comunidad como único medio para garantizar la autonomía política de los individuos, entendiéndose entre sí como autores de aquellas leyes de las cuales son destinatarios; para el comunitarismo-multiculturalismo el énfasis se encuentra en la participación y su importancia sobre las reflexiones colectivas, en las cuales los individuos comparten sus experiencias plurales e intercambian reflexiones para así poder tomar decisiones acerca de lo bueno.

---

<sup>2</sup> **Ontología** significa "el estudio del ser"[...]. La ontología es una parte o rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, la existencia y la realidad, tratando de determinar las categorías fundamentales y las relaciones del "ser en cuanto ser". (significados, 2016, pág. 1)

**Holístico** “indica que un sistema y sus propiedades se analizan como un todo, de una manera global e integrada, ya que desde este punto de vista su funcionamiento sólo se puede comprender de esta manera y no sólo como la simple suma de sus partes” (significados, 2016, pág. 2)

**Cuadro 1. Características de liberalismo y comunitarismo**

	<b>CIUDADANIA LIBERAL</b>	<b>CIUDADANIA COMUNITARIA</b>
<b>SUJETO DE DERECHO</b>	INDIVIDUO	COMUNIDAD
<b>CONCEPCION DE LA JUSTICIA</b>	JUSTICIA COMO EQUIDAD	BIEN COMÚN
<b>ÉNFASIS</b>	LEGALIDAD	PARTICIPACIÓN

**Cuadro elaborado por Alfredo Cuauhtémoc Soto García**

En relación con el cuadro anterior, no está de más mencionar que no nos enfocaremos en el debate filosófico reciente en torno a las dos doctrinas señaladas (liberalismo y comunitarismo). Sin embargo, el cuadro y la explicación de las distintas posturas nos ayudarán a entender el conflicto que surge en las comunidades indígenas, ya que ambas posiciones se pueden observar en la problemática de algunos municipios de Oaxaca, por ejemplo, en Asunción Tlacuilta, Santa María Quiegolani, en el que se violan derechos individuales en nombre de la comunidad.

### **1.1.1. La ciudadanía liberal y sus tres componentes (Individuo, justicia como equidad, legalidad)**

Comencemos por explicar el primer aspecto del liberalismo, de carácter ontológico: su individualismo. Kymlicka afirma que la autodeterminación de las personas es la única forma de otorgarles respeto como seres morales, y negarles este derecho es tratarlas como animales no humanos: “la autodeterminación implica decidir qué hacer con nuestras vidas [...] Mi vida se desarrolla adecuadamente sólo si la dirijo de acuerdo con mis creencias acerca de lo que es valioso” (Kymlicka, 1995, págs. 222,224). Además señala que hay dos condiciones para poder realizar una vida buena:

Una es que dirijamos nuestra vida a partir de nuestras propias convicciones; la otra es que seamos libres de cuestionar tales creencias a la luz de cualquier información, ejemplos y argumentos que nos ofrezca nuestra cultura. Por lo tanto, las personas deben tener los recursos y libertades necesarios para dirigir sus vidas de acuerdo con sus creencias acerca de lo que es valioso, sin que se les sancione o se les perjudique por practicar cultos religiosos o actos sexuales contrarios a la convención, etc. De ahí la tradicional preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad en el ámbito del arte [...]. Estas libertades nos capacitan para juzgar lo que resulta valioso en nuestra vida en la única manera en que podemos juzgar tales cosas, esto es, analizando diferentes aspectos de nuestra herencia cultural compartida (Kymlicka, 1995, pág. 225)

En efecto, Kymlicka expone que tenemos la capacidad de tomar nuestras propias decisiones dejando a un lado las creencias que prevalecen en la sociedad; y que para llevar una vida buena debemos tener las libertades necesarias para poderla realizar.

Por su parte, Vitale señala que estos temas han estado presentes en los últimos veinte años y se han convertido en el punto central del debate de la filosofía moral y política, sobre todo en la tradición anglosajona, en la que se lleva a cabo la discusión entre los liberales y comunitaristas. Vitale ofrece una noción atinada sobre el pensamiento liberal al decir que “son promotores de la prioridad axiológica del individuo sobre cualquier conjunto (grupo, minoría, nación, patria,

comunidad, cultura, partido, sindicato, etc.) al que pertenezcan 'políticamente'" (Vitale, 2004, pág. 74). Además de ello los liberales afirman "la prioridad de los derechos (de los individuos) sobre los deberes hacia la comunidad (grande o pequeña que sea)" (Vitale, 2004, pág. 74).

Por otro lado, Luis Villoro considera que la asociación para la libertad se entiende de modo diferente en las distintas corrientes de pensamiento. En el sentido liberal se "considera la asociación política como resultado de un convenio entre personas libres y racionales, que tiene por principal objeto preservar su libertad" (Villoro, 2001, pág. 309). Y aunque existen diferentes conceptos de liberalismo, como los que describe Dworkin: el "*liberalismo basado en la neutralidad*" y el "*liberalismo basado en la igualdad*", al hablar sobre el liberalismo, Villoro alude naturalmente a la concepción tradicional que está basada en la defensa de los derechos individuales y no a la que tiene una mayor preocupación por los derechos sociales. Para Villoro, un modelo liberal se caracteriza por los siguientes rasgos:

1.-El fin principal de la asociación política es la protección y mantenimiento de las libertades individuales. Éstas abarcan el área de las llamadas "libertades negativas", que protegen a los individuos de la intromisión del Estado o de otros individuos, la libertad "positiva" en el ámbito privado, y la de participación en puestos públicos, necesaria para asegurar aquellas libertades individuales.

2.-La igualdad se entiende como reconocimiento en todo ciudadano de la capacidad de autodeterminación. Admite todas las diferencias resultantes de esa capacidad. [...] El respeto a la libertad de cada quien y el rechazo de toda singularidad excluyente quedan expresados en la vigencia de los "derechos humanos individuales".

3.- [...]. El Estado no sólo debe conceder igual valor a cualquier elección de vida, sino también evitar proponer alguno. En consecuencia mantiene una postura neutral frente a cualquier proyecto y a cualquier concepción del bien. (Villoro, 2001, pág. 310)

T.H. Marshall, por su parte, al postular la igualdad humana asociada a la pertenencia plena a una comunidad, es decir, la igualdad ciudadana, no está tratando de denunciar las desigualdades económicas de la sociedad: para

Marshall es aceptable la desigualdad de clases sociales siempre y cuando se reconozca la igualdad de ciudadanía.

Asimismo, la igualdad humana básica de pertenencia a una comunidad, que Marshall postuló, se fortaleció a través de los años en un cuerpo de derechos, que hoy en día se identifica con el estatus de ciudadanía. Este cuerpo de derechos identificados con el estatus de ciudadanía Marshall lo divide en derechos civiles, políticos y sociales:

El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia. Este último es de índole distinta a los restantes, porque se trata del derecho a defender y hacer valer el conjunto de los derechos de una persona en igualdad con los demás mediante los debidos procedimientos legales [...]. Por el elemento político entiendo el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros. [...]. El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad (Marshall, 2005, pág. 23).

En efecto, este cuerpo de derechos del estatus de ciudadanía que se fue desarrollando a través de los años buscaba contrarrestar la desigualdad de clases. Para Marshall era aceptable la desigualdad económica pero no la desigualdad social del individuo.

Asimismo, Javier Peña, al igual que Marshall, considera que los derechos son importantes para la vida del ciudadano. De hecho, vuelve a mencionar los derechos civiles, políticos y sociales que Marshall postuló, ya que “la garantía del disfrute de esos derechos (es) lo que realmente hace que alguien pueda considerarse miembro pleno de la sociedad” (Peña, 2003, pág. 220). Sin embargo, Peña menciona que además de los derechos, la pertenencia (e identidad) y la participación son relevantes para la vida del ciudadano, pues “un ciudadano es alguien que pertenece plenamente a su comunidad, que tiene en virtud de ello

ciertos derechos (y los deberes correspondientes) y que toma parte activa de algún modo en la vida pública” (Peña, 2003, pág. 217).

En lo que se refiere a la pertenencia, Peña considera que el carácter del ciudadano está asociado a ésta, pues un ciudadano es miembro pleno de un Estado en virtud de determinados criterios: residencia, nacimiento y otros que lo distinguen de los extranjeros:

la pertenencia del ciudadano a su ciudad significa algo más que la mera coincidencia en deberes y derechos con los demás miembros de la misma. Implica la integración en una comunidad, con una identidad específica, que abarca y engloba a sus integrantes singulares. El ciudadano está unido a los demás miembros de su sociedad por unos vínculos de solidaridad que establecen una cohesión social y una conciencia de grupo que trascienden los vínculos legales, y que son necesarios para que exista la ciudad. Lo que define al ciudadano es su arraigo en una comunidad patria a la que está unido por vínculos de afecto y lealtad (Peña, 2003, págs. 230,231).

Por otra parte, Peña señala que la participación es una noción que corresponde a la ciudadanía política. Sin embargo, dice, la noción de participación sólo ocupa un lugar secundario en la realidad del ciudadano, pues ésta sólo puede ejercerse plenamente si se satisfacen ciertas condiciones:

Primero, (...) la participación directa sólo es posible en comunidades muy reducidas, donde hay una interacción <<cara a cara>>. El <<modelo ateniense>> suponía una pequeña comunidad abarcable y étnicamente homogénea, y resulta inviable en sociedades complejas, en las que los sistemas económico y administrativo son demasiados grandes y complicados para poder gestionarlos conforme al modelo comunitario tradicional. En segundo lugar, (...) este modelo de ciudadanía exige demasiada virtud cívica, un compromiso con lo público que no es realista pedir a los individuos modernos (Peña, 2003, págs. 232,233).

El segundo componente del liberalismo es lo que denominamos su noción de justicia como equidad<sup>3</sup>. Al respecto, John Rawls afirma que una concepción de la justicia es indispensable para que los miembros de una sociedad determinada se acepten unos a los otros y para ello se requiere de una concepción que especifique que las instituciones sean sensibles a demandas sociales y que estén articuladas de tal modo que puedan ser justificadas por todos los ciudadanos sin importar la clase social o sus intereses individuales:

La justicia como equidad [...] esta idea organizadora fundamental sostiene que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales. [...] Lo fundamental es que una concepción de la justicia cumplirá su cometido sólo si encuentra una forma razonable de reunir dentro de una perspectiva coherente las bases de acuerdo más profundamente arraigadas en la cultura política pública de un régimen constitucional y si resulta aceptable para sus convicciones más firmes (Rawls, 1996, pág. 28)

Asimismo, la justicia como equidad propone dos principios de justicia que guíen la realización de los valores de la libertad y la igualdad. Al respecto, Rawls propone que:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, deben estar ligadas a empleos y funciones abiertos a todos, bajo condiciones de igualdad de oportunidades; y segundo; deben beneficiar a los miembros menos desfavorecidos de la sociedad (Rawls, 1996, pág. 27).

Rawls menciona que cada uno de estos principios se aplica a diferentes ramas de la estructura básica (principales instituciones políticas, sociales y económicas) y que ambos principios no sólo atienden los derechos, libertades y oportunidades básicas, sino también las demandas de igualdad. Por último, no está de más mencionar que Rawls considera que en una democracia

---

<sup>3</sup> Para mayor información sobre el tema de justicia como equidad leer las tres obras de John Rawls las cuales son: A "Theory of justice", "Justicia Como equidad" y La justicia como equidad: política, no metafísica.

constitucional, la concepción pública de la justicia debería ser independientemente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas, es decir, no metafísica.

El tercer aspecto de la concepción liberal es su énfasis en la legalidad. Habermas propone una “regulación jurídica” que sirva para garantizar la convivencia de la comunidad como único medio para garantizar la autonomía política de los individuos, entendiéndose entre sí como autores de aquellas leyes de las cuales son destinatarios. Tal regulación jurídica se hace tangible de dos formas, en el derecho positivo y en el derecho obligatorio:

El derecho obligatorio se extiende solamente en las relaciones externas entre personas y se dirige la libertad de elección de sujetos que precisan orientarse sólo por las propias concepciones del bien de cada cual. El derecho moderno constituye, por consiguiente, el status de persona jurídica mediante libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente y que pueden utilizarse según las preferencias de cada cual. Puesto que el orden jurídico legítimo se tiene que poder acatar por razones morales, el lugar legítimo de las personas jurídicas privadas se determina mediante el derecho a iguales libertades subjetivas de acción. Por otro lado este medio demanda, como derecho positivo o codificado, el papel de un legislador político por el que la legitimidad de la legislación se explique mediante un procedimiento democrático que asegure la autonomía política de los ciudadanos (Habermas, 1996, pág. 69).

Con esto Habermas da a entender que hay una relación entre la autonomía privada y la pública por el hecho de que el estatus de ciudadano democrático dotado de competencias para crear leyes “sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo” (Habermas, 1996, pág. 70). Pero Habermas asegura que este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían obtener en su totalidad el estatus de personas jurídicas, debido a que la autonomía privada y la pública se presuponen en la reciprocidad. Estos derechos, los positivos y obligatorios, se ven complementados entre sí, son un binomio en el cual se entiende que sin derechos no hay libertades y sin libertades no hay derechos:

No hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos

legitimados para participar como iguales en dichos procesos. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de la libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos. El objeto central de análisis ulteriores lo constituyen, pues, los presupuestos de la comunicación y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión y la voluntad en los que se manifiesta el uso público de la razón. (Habermas, 1996, pág. 70).

Habermas afirma que tales derechos y obligaciones están relacionados entre sí, y destaca la importancia de los procesos democráticos para alcanzar las libertades y los derechos. Critica a Rawls por limitarse a investigar “los aspectos procedimentales del uso público de la razón y (...) desarrolla(r) el sistema de derechos a partir de su idea de institucionalización jurídica” y por “confía(r) más en el proceso de una formación racional de la opinión y la voluntad” (Habermas, 1996, pág. 70).

### **1.1.2 ASPECTOS CENTRALES DEL COMUNITARISMO-MULTICULTURALISMO (COMUNIDAD, BIEN COMÚN, PARTICIPACIÓN)**

El primer aspecto del comunitarismo-multiculturalismo es su ontología holista: las comunidades no son una mera agregación de individuos sino una entidad con vida propia. Los comunitaristas-multiculturalistas defienden la tesis social de que la capacidad de autodeterminación sólo puede darse en un tipo particular de sociedad, con un cierto tipo de entorno social. Para Kymlicka, “(l)a visión según la cual podríamos ejercer nuestra capacidad de autodeterminación fuera de la sociedad es absurda” (Kymlicka, 1995, pág. 238):

La tesis social (del multiculturalismo) nos dice que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad [...] este tipo de comunidad sólo se puede sostener a partir de una política del bien común. En otras palabras, son necesarios algunos límites respecto de la autodeterminación para mantener las condiciones sociales que permiten la autodeterminación (Kymlicka, 1995, pág. 239).

Por otra parte, Taylor explica que si se quiere comprender la íntima relación que existe entre la identidad y el reconocimiento se tiene que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto inexistente por la *monológica* corriente principal de la filosofía moderna. El rasgo al que Taylor hace referencia es el rasgo decisivo de la vida humana y su caracterización es principalmente *dialógica*, según la cual “(n)os transformamos en agentes plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de [...] enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos” (Taylor, 1993, pág. 52).

Para Taylor el lenguaje adquiere suma importancia, pues es la base de las relaciones sociales, debido a que está constituido por modos de expresión con los cuales nos definimos dialógicamente y no monológicamente. Aprendemos diversos modos de expresión como lenguajes del arte, del gesto, del amor y similares. Esto se logra por medio de nuestro intercambio con los demás. Por lo tanto, “las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros” (Taylor, 1993, pág. 53).

Sandel, por su parte, considera que la idea de comunidad es uno de los medios de crítica a Rawls. El individualismo de la concepción de Rawls describe al sujeto y no el objeto de las motivaciones. Para Sandel el objeto de deseo o el objeto de las motivaciones es algo que no se puede dejar a un lado si se quiere conseguir una teoría de la comunidad más general:

Quando se deja abierto el contenido de las motivaciones, es posible suponer que los individuos pueden perseguir objetivos sociales o comunitaristas al igual que los privados, especialmente en una sociedad regida por un esquema de reciprocidad que funciona para afirmar su sentido de autoestima (Sandel, 2000, pág. 186).

Por otra parte, Olivé señala que algunos de los argumentos más utilizados para justificar el derecho de las culturas a sobrevivir y a evolucionar, manteniendo su identidad colectiva, están basados en el doble rol que desempeñan dichas culturas, en primera instancia, como constitutivas de la identidad personal, y en

segundo término, como condición de posibilidad para el ejercicio pleno de la autonomía y la autenticidad de sus miembros. Según Olivé, este rol es particularmente notable en las culturas tradicionales: “(p)or eso la realización plena de los intereses de sus miembros depende de la continuidad de la cultura” (Olivé, 1999, pág. 89).

El segundo rasgo del pensamiento comunitarista-multiculturalista es la relevancia que se le otorga a la noción de bien común. Will Kymlicka afirma que para el comunitarismo el bien común es lo que define “el modo de vida” de la comunidad:

En una sociedad comunitarista, el bien común se interpreta como una concepción independiente de la buena vida que define <<el modo de vida>> de la comunidad. Este bien común más que adaptarse a las preferencias de las personas, proporciona el criterio para evaluar las preferencias. La forma de vida de la comunidad constituye la base para una valoración social de las concepciones de lo bueno, y la importancia que se concede a las preferencias de un individuo depende del grado en que dicha persona se adecue o contribuya a este bien común. Así la prosecución social de los fines compartidos define el modo de vida de la comunidad [...]. Y prima sobre la pretensión de los individuos acerca de los recursos y las libertades necesarias para alcanzar sus propias concepciones de lo bueno (Kymlicka, 1995, pág. 228).

Para Kymlicka, un Estado comunitarista debe alentar a las personas a que adopten concepciones de lo bueno “que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella” (Kymlicka, 1995, pág. 228). Este estado comunitarista es concebido como un Estado perfeccionista, debido a que conlleva una valoración social de las distintas formas de vida.

Por su parte, Michael Walzer destaca la importancia de la pertenencia y el valor de la previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar, pues considera que estos valores son lo que los miembros de una comunidad determinada se deben unos a otros:

La pertenencia es importante porque es lo que los miembros de una comunidad política se deben unos a otros, a nadie más en el mismo grado. Y lo primero que se

deben entre sí es la previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar. Esta aseveración podría ser invertida: la previsión comunitaria es importante porque nos enseña el valor de la pertenencia. Si no viéramos unos por otros, si no reconociéramos distinción alguna entre miembros y extraños, no tendríamos razón alguna para formar y mantener comunidades políticas (Walzer, 2001, pág. 75)

Para Walzer es importante una “comunidad política para el bien de la previsión, previsión para el bien de la comunidad” (Walzer, 2001, pág. 75). Asimismo, él explica la relevancia de la comunidad y la del contrato social, pues:

Una de nuestras necesidades es la comunidad misma: la cultura, la religión y la política. Sólo bajo la égida de estas tres cuestiones cualquier otra cosa requerida por nosotros se convierte en una *necesidad socialmente reconocida* y adquiere una forma histórica y determinada. El contrato social es un acuerdo para llegar con otros individuos a decisiones sobre los bienes necesarios para nuestra vida común, y después para proveernos unos a otros de esos bienes (Walzer, 2001, pág. 75).

Villoro, por su cuenta, considera el bien de la colectividad tomada como una unidad, que se constituye por una forma de relación con sus elementos que va dirigida a la realización de un bien común, pues “(c)ada institución, de cada comunidad, cada clase persigue sus propios fines y a menudo los opone a los de otras colectividades. Hay pues valores propios de la colectividad como un todo unitario” (Villoro, 2001, pág. 230). Cualquier persona es capaz de distinguir entre las satisfacciones personales y lo que repercutirá en beneficio del todo en cuanto tal, pues a quién no se le ha presentado el problema de escoger entre un deseo exclusivo y otro que busque el bien de una colectividad o grupo al que se pertenece:

Quien actúe en beneficio de su colectividad y no persiga intereses excluyentes, se verá a sí mismo como un elemento de un todo y considerará ese todo, a su vez, como una unidad, con fines y funciones propios, dentro de una sociedad más amplia. Podrá entonces normar su conducta por un interés común (Villoro, 2001, pág. 230).

De acuerdo con Villoro, la pertenencia a una entidad colectiva promueve la disposición para poder tomar una posición desprendida de los deseos excluyentes y orientados por valores comunes. Las reglas que norman tal conducta forman

parte de la moralidad social. Sólo en la colectividad puede promoverse eficazmente el bien común:

Quando ese grupo ya no es visto como un simple conjunto de individuos sino como una colectividad con intereses y fines comunes y el individuo tiene plena conciencia de pertenecer a ella, puede acceder a una postura en que identifique su interés particular con los intereses del grupo y busque su bien común (Villoro, 2001, pág. 230).

El tercer aspecto del comunitarismo-multiculturalismo es su énfasis en la participación. Para los comunitaristas, la participación requiere que los juicios individuales acerca de lo bueno dependan de la evaluación colectiva de las prácticas plurales:

Los juicios individuales requieren de las experiencias plurales y del intercambio propios de la reflexión colectiva. Los juicios individuales acerca de lo bueno dependen de la evaluación colectiva de prácticas plurales. Si estos juicios se configuran al margen de la reflexión colectiva pasan a tener una naturaleza arbitraria y subjetiva (Kymlicka, 1995, pág. 243).

Esta afirmación tiene una profundidad considerable pues además expresa que la realización de los individuos y el desarrollo de la identidad, así como el darle un cierto sentido a nuestras vidas, dependen de la actividad colectiva. Pues los comunitaristas creen firmemente que el “Estado es el lugar adecuado en el que formular nuestras concepciones de lo bueno, porque éstas requieren análisis compartidos. Dichas concepciones no pueden ser llevadas a la práctica, ni siquiera por individuos aislados” (Kymlicka, 1995, pág. 243).

Los comunitaristas han expresado con firmeza que la sociedad es la esfera privilegiada para la participación y la toma de decisiones sobre lo que habrá de considerarse como lo bueno, pues “(n)o cabe duda de que la participación en prácticas lingüísticas y culturales es lo que capacita a los individuos a tomar decisiones inteligentes acerca de una buena vida” (Kymlicka, 1995, pág. 244).

Por otro lado, Sandel duda que la concepción de la persona de Rawls tome en consideración la cooperación como una característica esencial del sujeto moral necesaria dentro de la concepción del hombre como un sujeto capaz de justicia.

Para Sandel, cualquier fundamentación de la unidad de la subjetividad humana debe presuponer su pluralidad y esto puede comprobarse al considerar una noción de la sociedad humana como una empresa cooperativa de beneficio mutuo señalada por el conflicto de interés al igual que por la identidad de intereses. Sin embargo, en la identidad de intereses es donde se ve más reflejado la unidad y su pluralidad previa:

La identidad de intereses, sin embargo, expresa el hecho de que las partes tienen necesidades e intereses adecuadamente similares, de forma tal que la cooperación entre ellos es mutuamente beneficiosa. Y este hecho, el que sus necesidades e intereses coincidan de esta manera, no se deriva de la naturaleza de su subjetividad, sino simplemente de un accidente feliz de sus circunstancias. Su capacidad de reunirse para cooperar en aras de mutuos beneficios presupone una pluralidad antecedente. La cooperación es en su misma naturaleza una cooperación entre agentes, cuya pluralidad debe por lo tanto ser anterior a la identidad de intereses que se realizan a través de la asociación cooperativa (Sandel, 2000, pág. 75).

Sandel considera que el punto no es que las personas sólo cooperen por motivaciones egoístas, sino que el conocimiento que tenemos sobre “la base de la pluralidad está dado como previo a la experiencia, mientras que nuestro conocimiento sobre la base de la unidad o la cooperación sólo puede surgir a la luz de ésta” (Sandel, 2000, pág. 76).

## **1.2. Ley de usos y costumbres electorales en un sentido genérico**

Hablar de los usos y costumbres en México es hacer referencia a un caso muy especial en el Estado mexicano: Oaxaca. Al decir especial queremos decir complejo, pues los usos y costumbres de cada municipio son diversos y el número de municipios muy elevado.

Comencemos por explicar qué son los usos y costumbres para considerar su contexto histórico.

### 1.2.1. ¿Qué son los usos y costumbres electorales?

Alejandro Muños menciona que en la actualidad la organización política de los “municipios urbanos de Oaxaca” sigue el modelo institucional que estipula la Constitución federal, la cual incluye “la renovación periódica de la estructura local de gobierno (ayuntamiento) mediante procesos electorales con base en el sistema de partidos y el voto universal, libre y secreto” (Muñoz, 2006, pág. 14). Sin embargo, en un número elevado de “municipios rurales de Oaxaca”<sup>4</sup> por ejemplo.- Asunción Tlaculita, Santa María Quiegolani entre otros, son habitados predominantemente por personas de origen indígena, la vida política se estructura de diferente forma, basada en un modelo institucional alternativo, en cuyo origen se encuentra el denominado sistema de cargos; “ el cual se compone de una serie de puestos o cargos públicos de corte religioso, civil y político-administrativo que se entrelazan para formar una estructura de autoridad pública más o menos unificada” (Muñoz, 2006, pág. 14).

Este modelo “tradicional de autoridad pública” es complementario del sistema de elección nacional. El sistema electoral se caracteriza por votaciones diversas y está sustentado por principios que emanan de la naturaleza propia del sistema de cargos: “(l)os usos y costumbres electorales y el sistema de cargos son dos estructuras institucionales de tal manera relacionadas entre sí que forman un solo andamiaje institucional, un modelo tradicional de autoridad pública” (Muñoz, 2006, pág. 14).

El origen y modificaciones de las estructuras organizacionales sociales y políticas de las comunidades indígenas que rigen en nuestros días se remontan al periodo colonial, “su mayor influencia fue el modelo de ayuntamiento español, el cual, no obstante fue redefinido mediante un proceso continuo de apropiación y reinterpretación por parte de la propia población conquistada” En este mismo sentido, el sistema de cargos es más que una herencia colonial adquirida: es un

---

<sup>4</sup> Otros municipios que se manejan por sistemas internos, es decir “usos y costumbres electorales” son San Agustín Loxicha, Santa Catarina Minas, Santiago Ixtayutla Nacional, Santiago Xanica entre otros. Para mayor información sobre los municipios consultar el libro “Observación electoral en municipios indígenas que se rigen por sistemas normativos internos” (Carlos Rodríguez, 2005)

sistema que tuvo arreglos institucionales y que está en constante reelaboración. Además, menciona Muñoz que este proceso de constante transformación “se ha vinculado directamente a la evolución propia del Estado colonial primero, y del Estado independiente después; ha sido el resultado de interacciones específicas entre las comunidades indígenas, por un lado, el Estado y la sociedad nacional por el otro” (Muñoz, 2006, pág. 14)

El sistema de cargos es una estructura de autoridad pública en la que los puestos civiles y políticos se vinculan con los religiosos. Es decir, hoy en día en Oaxaca los *cargos políticos y civiles* incluyen “los del ayuntamiento constitucional, el sistema de tradicional de administración de justicia, las autoridades agrarias y una amplia gama de comités comunitarios *ad hoc*” (Muñoz, 2006, pág. 15). Por otro lado, *el sistema de cargos religiosos* adquiere características dependiendo de la comunidad, y ésta “se relaciona directamente con la organización de la vida ceremonial católica-tradicionalista, cuyo elemento central es la celebración de las fiestas del santo patrón de cada lugar” (Muñoz, 2006, pág. 15).

Las personas de la comunidad que hayan ocupado los diferentes cargos dentro de la jerarquía posteriormente ocupaban la posición de *principal, anciano o caracterizado*. Los que alcanzaban este nivel de jerarquía solían tener una autoridad más elevada: “Estos caracterizados conformaban órganos colegiados de toma de decisiones, los concejos de ancianos, los cuales solían estar ubicados en la cima del sistema de autoridad pública, por encima del resto de las autoridades civiles, políticas y religiosas” (Muñoz, 2006, pág. 15).

Sin embargo, durante las últimas cuatro décadas del siglo XX, el sistema de cargos sufrió una evolución importante, pues los vínculos entre las ramas político-civil y religiosas se debilitaron de una manera gradual. Durante este debilitamiento “las autoridades del ayuntamiento constitucional comenzaron a ganar mayor importancia, desplazando de la cima de la jerarquía a las autoridades religiosas, los ancianos y otras autoridades tradicionales, como curanderos o chamanes” (Muñoz, 2006, pág. 15). Así, el centro de autoridad pública de los municipios y las comunidades indígenas oaxaqueñas se fue trasladando del concejo de ancianos

hacia el presidente municipal, imagen de las autoridades constitucionales de los ayuntamientos.

Pero esto no significa que los ancianos hayan dejado de ser figuras públicas con autoridad y poder derivados de la trascendencia del sistema de cargos ejercido con anterioridad, así como de su conocimiento y práctica de su lengua, historia y tradiciones locales. Sin embargo, a pesar de la modernización que sufrió el sistema de cargos, su vigencia en cientos de municipios y comunidades es evidencia de que en Oaxaca existen arreglos sociales y políticos alternativos, además de los que utiliza la “*sociedad nacional*”, determinados en la constitución liberal mexicana. Estos arreglos alternativos enriquecen el pluralismo cultural, pues:

El sistema de cargos define una “frontera” que alimenta una identidad y una pertenencia particular: aquel que participa en el sistema de cargos es miembro de una comunidad (mixe, zapoteca, chinanteca, mixteca, etc.) concreta. En este sentido, el sistema de cargos no es solamente una expresión sino también una fuente de la gran diversidad oaxaqueña (Muñoz, 2006, pág. 15)

Por otro lado, el sistema electoral, al igual que el sistema de cargos que lo complementa, ha sufrido una serie de transformaciones. Sin embargo, se buscará establecer las características del sistema electoral de usos y costumbres que se utiliza hoy en día. Para ello, será necesario recapitular sobre algunos puntos de esta ley que ya se han presentado con anterioridad, para que pueda ser más comprensible la exposición. Como se ha señalado antes:

Las prácticas electorales han evolucionado de manera desigual en los distintos municipios y comunidades indígenas en Oaxaca. [...] el modelo indígena de autoridad pública es el resultado de un proceso de imposición-resistencia-apropiación-reinterpretación que ha sido fundamentalmente local, comunitario y, por tanto, desigual. Esta evolución diferenciada de los usos y costumbres electorales ha sido determinada por una serie de historias sociales, económicas, políticas y étnicas fundamentalmente locales, por lo que en la actualidad encontramos una serie de variaciones de municipio a municipio, de comunidad a comunidad (Muñoz, 2006, pág. 16)

Debido a lo anterior es imposible ofrecer una descripción exhaustiva de los usos y costumbres electorales. Sin embargo, es posible identificar algunos de sus rasgos generales, así como algunos de sobre los principios en que se sustentan. Es posible identificar cinco aspectos: las practicas asambleístas, el principio de la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidista, los criterios de elegibilidad y las particularidades de su calendario.

Respecto del carácter asambleístico de las elecciones por usos y costumbres, se ha señalado que en Oaxaca “cerca de 35% de los municipios que (...) sigue este sistema, el consejo de ancianos está directamente involucrado en la nominación de candidatos; en 15% de los casos, las autoridades municipales en funciones tienen un papel similar” (Muñoz, 2006, pág. 16). Pero a pesar de que en la mayoría de los casos las propuestas de candidatos proceden de la misma asamblea, las propuestas de ancianos y autoridades, quedan, en última instancia, sometidas a consideración de la asamblea. Entonces, “a pesar del importante papel de los ancianos y autoridades en funciones en algunos municipios, la asamblea municipal es el principal órgano electoral” (Muñoz, 2006, pág. 16).

La asamblea de elección por lo general es dirigida por *una mesa de debate*, la cual se compone de un presidente, un secretario y un número variable de escrutadores. La función de la mesa es registrar los nombres de los candidatos a los distintos cargos. Pero la manera en que los candidatos son presentados y registrados ante la asamblea varía de lugar a lugar: pueden darse desde candidaturas individuales hasta distintos tipos de listas, ya sean *cerradas y bloqueadas, cerradas, pero no bloqueadas, y abiertas*. La forma en que se presenten los candidatos a la asamblea determinará el procedimiento de elección. Por ejemplo:

Si los candidatos son presentados en listas cerradas y bloqueadas, cada elector emitirá solamente un voto, a favor de una de las listas presentadas. Si las candidaturas son presentadas en listas no bloqueadas o abiertas, los votantes producirán votos múltiples, votando para cada puesto de elección. En estos últimos casos, en algunos municipios los electores podrán emitir votos preferenciales, es decir, votos de primera y segunda opción. Los mecanismos de votación- es decir, la

manera en que los votos individuales son producidos-también son ampliamente diversos. Los votos pueden emitirse de manera secreta, semisecreta, o abierta. La votación secreta suele realizarse mediante un mecanismo muy familiar: las boletas y urnas. La votación semisecreta se produce comunicando el voto al oído del secretario de la mesa de debates, el cual lo registra debidamente. Sin embargo, los mecanismos de votación secreta y semisecreta son la excepción; en la mayoría de los casos las votaciones son abiertas, a mano alzada, por medio de aclamación o aplauso, o produciendo una marca en un pizarrón (Muñoz, 2006, pág. 17).

El segundo y tercer aspectos, es decir, la búsqueda del consenso y la exclusión de la competencia de partidos se encuentran relacionadas de cierta manera. En efecto, de una manera más general es obvio que “la construcción de consensos (...) (es) facilitada por la ausencia de lealtades opuestas político-partidista, de manera que las diferencias y los conflictos coyunturales (...) (son) procesados internamente, a través de la asamblea, el consejo de ancianos o el comité municipal” (Muñoz, 2006, pág. 17).

La prohibición de la competencia se justifica en razonamientos como el siguiente. En el sistema electoral de usos y costumbres la existencia de partidos políticos podría ocasionar divisiones o desacuerdos coyunturales; podría ocasionar que divisiones esporádicas fueran divisiones permanentes, provocando que se dificulte la recomposición de la unidad comunal y una futura búsqueda del consenso. “Este es el motivo por el cual la competencia partidista es vista con recelo por autoridades y líderes indígenas, así como por otros partidarios de la autonomía indígena en general” (Muñoz, 2006, pág. 17), si bien se ha podido documentar que “el PRI ha tenido tradicionalmente un importante vínculo orgánico con las autoridades indígenas electas mediante usos y costumbres” (Muñoz, 2006, pág. 17).

El cuarto aspecto es los criterios jerárquicos de elegibilidad. En efecto, la elección por usos y costumbres está basada en una serie de procedimientos para el nombramiento de autoridades. Las características en las que están asentados tales procedimientos se ven reflejadas en *su estructura jerárquica*, pues “se supone que los miembros de la comunidad van ‘escalando’ los distintos cargos,

comenzando en los más sencillos, hasta llegar a los de mayor responsabilidad y autoridad” (Muñoz, 2006, pág. 18). Un criterio de elegibilidad importante sería, en este caso, “haber ocupado los cargos de menor jerarquía al cargo para el cual alguien está siendo postulado” (Muñoz, 2006, pág. 18).

Pero como se ha señalado, el sistema de cargos de usos y costumbres se encuentra en constante transformación. El requisito de haber ejercido los cargos anteriores para ser electo a un puesto es menos determinante:

los municipios indígenas necesitan autoridades que tengan la facultad de representarlos hacia fuera, autoridades que conozcan los métodos y las prácticas del gobierno y la sociedad nacional (...) cualidades como dominar el español y tener cierto conocimiento de la cultura y el sistema político nacional, de manera que tener aptitudes “modernas” puede ser considerado, en algunos casos, más importante que haber ocupado los distintos puestos en la jerarquía del sistema de cargos (Muñoz, 2006, pág. 18).

Sin embargo, a pesar de las aptitudes mencionadas, el haber dado servicio en todos los cargos sigue teniendo algún peso en el imaginario cívico-político indígena: el “hablar el idioma indígena, así como conocer la historia y las tradiciones locales continúan también siendo importante dentro de los criterios seguidos para la elección de autoridades” (Muñoz, 2006, pág. 18)

El quinto y último aspecto del sistema electoral de usos y costumbres es la diferencia entre su calendario y el calendario nacional. Las diferencias ocurren tanto en relación con la fecha en el que se llevan a cabo las elecciones como en la duración de periodos político-administrativos. Es decir, mientras que las “elecciones por sistema de partidos se celebran de manera uniforme, en una fecha determinada en la ley electoral, en los municipios de usos y costumbres se celebran en un amplio espectro de fechas, las cuales varían de municipio a municipio” (Muñoz, 2006, pág. 18).

En lo que respecta a la duración de periodos, “en más de 20% de los municipios que se rigen por el sistema electoral tradicional, los periodos políticos-

administrativos no son de tres años; en algunos casos son de dos, en otros de año y medio” (Muñoz, 2006, pág. 18).

En suma, y con base en todo los puntos anteriores, se puede afirmar que el sistema de elección de usos y costumbres es variado tanto en sus procedimientos como en sus mecanismos, ya sea la elección a mano alzada, por medio de boletas y urnas, por votaciones de abiertas a secretas, de listas cerradas y bloqueadas a listas abiertas, o de periodos administrativos de un año y medio a tres años. El nivel de diferencia entre los mecanismos del sistema de usos y costumbres y el sistema nacional varía de municipio a municipio. Sin embargo, “como quiera que sea, los usos y costumbres electorales son mucho más que una serie de mecanismos de elección; son una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz cultural particular” (Muñoz, 2006, pág. 19).

Por último, la variedad de mecanismos de votación y las distintas formas de interpretación de los usos y costumbres de municipio a municipio son consecuencia de las prácticas electorales tradicionales. En este sentido, “los usos y costumbres electorales se fundan y al mismo tiempo son una expresión más de una autonomía indígena vigente en las prácticas en cientos de municipios y comunidades de Oaxaca” (Muñoz, 2006, pág. 19).

### **1.3. Derechos individuales establecidos en la constitución**

En los siguientes tres apartados se explicara cuáles son los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana, y además expondré que en el derecho constitucional, los derechos individuales provienen de la tradición liberal de la Ilustración, para la que los derechos de los que gozan los individuos como particulares no pueden ser restringidos por los que ejercen el poder, siendo, por lo tanto, inalienables (no puede ser negado o quitado a una persona), inmanentes (que es esencial y permanente en un ser, de lo que no se le puede separar) e imprescriptibles (que no pierden vigencia o validez).

Además, explicaré que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos tales garantías se encuentran en el capítulo uno, que habla “De los

derechos humanos y sus garantías”, pero que antes de la reforma del año 2011 eran definidos como garantías individuales. Por lo tanto, se expondrá que con la nueva reforma del 2011 cambia de manera profunda la forma de interpretar, concebir, y aplicar tales derechos en México. Entonces, a continuación explicaré las novedades y cambios de la reforma del 2011. Posteriormente expondré qué son los derechos individuales, y finalmente mencionaré cuáles son los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana.

### **1.3.1. Reforma a la constitución mexicana 2011: de las garantías individuales a los derechos humanos.**

En primera instancia expondré cuáles fueron las novedades y los cambios que sufrió la Constitución mexicana en el año 2011 como consecuencia de la sustitución de la noción de garantías individuales por la de derechos humanos. Dicha reforma constitucional relativa a esta cuestión fue publicada el 10 de junio del 2011 en el Diario Oficial de la Federación, y conlleva importantes modificaciones, “las cuales pueden cambiar de manera profunda la forma de concebir, interpretar y aplicar tales derechos en México” (Carbonell, 2012, pág. 1). En efecto, el nuevo texto del artículo primero de la Constitución mexicana renueva de manera radical la norma en materia de garantías individuales.

Sustituir la noción de las garantías individuales por la de derechos humanos supone asumir una posición iusnaturalista: “utilizar el verbo reconocer, en lugar del otorgar (es decir, establecer, consagrar) dichos derechos, (...) significa que los mismos se atribuyen a la naturaleza de la persona humana y por tanto, se consideran preexistentes a la comunidad política” (Zamudio, 2014, pág. 16). Otro de los cambios de más trascendencia es la inclusión dentro de dicho reconocimiento no sólo de los derechos internos sino también de los que están establecidos en los tratados internacionales que el Estado mexicano ha ratificado.

Dicho lo anterior, la expresión derechos humanos es en un sentido “mucho más moderna que la de garantías individuales y es la que se suele utilizar en el ámbito del derecho internacional” (Carbonell, 2012, pág. 1). Bajo esta misma línea

debe agregarse y tomarse en cuenta una disposición que complementa ese reconocimiento, en el que las normas relativas de los derechos humanos del artículo primero “se interpretarán de conformidad con la Constitución nacional y con los tratados internacionales en la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la interpretación más amplia (principio *pro persona*)” (Zamudio, 2014, pág. 16). Este principio “supone que, cuando exista distintas interpretaciones posibles de una norma jurídica, se deberá elegir aquella que más proteja al titular de un derecho humano” (Carbonell, 2012, pág. 1).

Debe agregarse que el artículo primero párrafo tercero adquiere otra novedad: la autoridad en el ámbito de sus competencias y en todos los niveles de gobierno del Estado mexicano, sin excepción, “tiene la obligación de promover, proteger y respetar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad” (Zamudio, 2014, pág. 16). Tales principios son de gran trascendencia y fueron establecidos en dos Conferencias Mundiales de Derechos Humanos, la primera en la ciudad Teherán en 1968, y la segunda en Viena, el 25 de agosto de 1993.

Al final de ese párrafo se dispone que el “Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones humanas en los términos que establezca la ley” (Zamudio, 2014, pág. 17). En esta disposición se hace una sustancial e importante innovación sobre las obligaciones del Estado, al otorgarle competencia para la protección de los derechos humanos, tanto los que están establecidos en el texto constitucional, como los establecidos en los tratados internacionales. Por lo tanto, de acuerdo con la norma vigente “se acrecientan en forma sustancial las obligaciones estatales, pues se extienden a la investigación, sanción y reparación de los derechos fundamentales, lo que requiere que se expida la legislación reglamentaria de dichos deberes” (Zamudio, 2014, pág. 17).

En un sentido más general, la reforma que aprobó el Senado de la República el 8 de marzo del 2011 en materia de derechos humanos modifica 11 artículos de la Constitución, destacando, entre otros, los siguientes aspectos:

- Incorpora el goce de los derechos humanos reconocidos en la Constitución y en todos los tratados internacionales ratificados por México (art. 1).
- Incorpora el Principio Pro Persona (art. 1).
- Incorpora los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad del derecho internacional de los derechos humanos (art. 1).
- Prevé las obligaciones de prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado (art. 1).
- Prevé la educación en derechos humanos (art. 3).
- Establece el derecho de toda persona a solicitar asilo por motivo de orden político y refugio por causas de carácter humanitario (art.11).
- Detalla que la organización del sistema penitenciario debe estar basada en el respeto a los derechos humanos (art. 18).
- Sobre la suspensión de garantías, enlista los derechos que no podrán ser restringidos en caso de una declaratoria de Estado de excepción, en acorde con la Convención Americana de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, entre otros instrumentos internacionales (art. 29).
- Reconoce a las personas extranjeras el goce de los derechos humanos establecidos en la Constitución (art. 33).
- Incorpora como nuevo elemento de política exterior la observancia del principio de respeto, protección y promoción de los derechos (art. 89).
- Se asigna a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) la facultad de investigación, antes asumida por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (art. 97 y 102).
- Establece la obligación de las autoridades a responder a las recomendaciones emitidas por la CNDH y, en caso de no aceptarlas, publicar las razones de su negativa (art. 102B).

- Señala la facultad de la CNDH de ejercitar acciones de inconstitucionalidad contra leyes federales y estatales que vulneren derechos humanos reconocidos en tratados internacionales de los que México es parte (SRE, 2011, pág. 1).

La aprobación de la reforma constitucional ha provocado reacciones positivas a nivel nacional e internacional por parte de diversas organizaciones. Por ejemplo, el Sistema de las Naciones Unidas, “calificó la reforma como el mayor avance en materia de derechos humanos en México, en los últimos 25 años” (SRE, 2011, pág. 1). Además, mostró su disponibilidad para continuar trabajando con el gobierno mexicano a favor de los derechos humanos. Por su parte, la CNDH afirmó que “la reforma fortalece y amplía la protección de los derechos humanos en el país” (SRE, 2011). Y destacó que este esfuerzo compromete más a los servidores públicos con el respeto a los derechos de las personas.

Por su cuenta, la organización Amnistía Internacional calificó la reforma como “un avance de gran importancia para el reconocimiento legal de los tratados internacionales de derechos humanos y su vigencia en México” (SRE, 2011, pág. 1). Y a su vez convocó a los Congresos estatales a aprobar la reforma. Por último, una coalición de 25 organizaciones de la sociedad civil expuso un comunicado en conjunto en el que “calificaron a la iniciativa como un avance decisivo en la vía hacia la plena armonización de nuestro marco normativo a los más altos estándares internacionales en derechos humanos” (SRE, 2011, pág. 1). De igual forma exhortaron a las legislaturas locales a aprobar las reformas.

En suma, la incorporación del lenguaje de los derechos humanos a la carta magna mexicana, así como el reconocimiento evidente de los derechos humanos a nivel internacional “permitirá actualizar nuestro texto constitucional, al menos en cierta medida, ante el rezago que padecía sobre el particular no sólo en relación con Constituciones europeas sino, incluso, con las de la gran mayoría de los países latinoamericanos.(...) (C)abría hablar de un nuevo modelo- ahora explícito, más amplio y necesariamente más eficaz- para la impartición de justicia en el ámbito de los derechos humanos” (Henríquez, 2011, pág. 1).

### 1.3.2. ¿Qué son los derechos individuales o fundamentales?

Antes de explicar lo que establece la Constitución mexicana, debemos entender qué es lo que significan tales derechos desde una perspectiva teórica. Primero, hay que definir que son los derechos individuales o fundamentales<sup>5</sup>. Para Burgoa los derechos individuales son:

diversos tipos de seguridades o protecciones a favor de los gobernados dentro de un estado de derecho, es decir, dentro de una entidad política estructurada y organizada jurídicamente, en que la actividad del gobierno está sometida a normas pre-establecidas que tiene como base de sustentación el orden constitucional (Burgoa, 2004, pág. 162)

Por otra parte, una vez establecida la definición tales garantías pueden caracterizarse de la siguiente forma. Para Ruby Gómez Bernal, lo que se entiende por derechos individuales o fundamentales varía de país a país, de acuerdo con el sentido que se toma en cada constitución. Sin embargo, ello no impide que el derecho internacional de los derechos humanos busque consensuar y asignarle más peso a aquellos de mayor generalidad, por ejemplo “en la Declaración Universal de Derechos Humanos o el de las Convenciones o el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” (Bernal, 2015, pág. 1). Ya sea por su transformación histórica o por estar contenidos en diversas convenciones internacionales, se puede clasificar los derechos individuales o fundamentales en dos importantes bloques:

- derechos de primera generación, como el derecho a la vida, a la integridad personal, a la libertad individual, a la libertad de expresión, a la libertad de reunión, a la igualdad ante la ley, derecho a la propiedad, etc.

---

<sup>5</sup> Lo que se entiende por derechos individuales o fundamentales varía de país a país, de acuerdo con el sentido que se toma en cada constitución. Ignacio Burgoa menciona que en algunos países lo llaman Derechos fundamentales, derechos del hombre, derechos individuales, derechos jurídicos, garantías individuales o garantías de los gobernantes. Para mayor explicación sobre la definición consultar el libro “Las garantías individuales” (Burgoa, 2004, pág. 162)

- derechos de segunda generación, así llamados porque reciben reconocimiento constitucional después de la Primera Guerra Mundial y que se refieren sobre todo a los derechos sociales, como derecho al trabajo, derecho a la salud, derecho a la educación, derecho a la seguridad social, etc. (Bernal, 2015, pág. 1).

Por otro parte, Ferrajoli considera que somos “diferentes por sexo, por nacionalidad, por lengua, por religión, por opiniones políticas, por condiciones personales y sociales, precisamente porque la identidad de cada uno de nosotros es diferente de la de cualquier otro” (Ferrajoli, 2008, pág. 2). También, Ferrajoli menciona, que además de diferentes somos desiguales, “precisamente porque, de hecho, somos desiguales- desiguales en cuanto a condiciones económicas y oportunidades sociales” (Ferrajoli, 2008, pág. 2).

Sin embargo, Ferrajoli se cuestiona el “¿cómo se hacen valer, en el plano jurídico, el valor de las diferencias y el desvalor de las desigualdades?” (Ferrajoli, 2008, pág. 2). Con respecto al autor, Ferrajoli responde diciendo que:

Se hacen valer, me parece a través del establecimiento de dos clases distintas de derechos fundamentales: los derechos de libertad y autonomía, que son todos- desde la libertad de conciencia y de pensamiento a la libertad religiosa, a las libertades de prensa, de asociación y de reunión y, en general, a todos los derechos civiles y políticos – derechos a la expresión, la tutela y la revalorización de las diferencias propias y, por tanto, de la propia identidad; y de los derechos sociales, que son todos desde el derechos a la salud y a la educación a los derechos de la subsistencia y a la seguridad social- derechos a la eliminación, o al menos a la reducción, de las desigualdades materiales y sociales (Ferrajoli, 2008, pág. 2)

Por otra parte, para Burgoa la libertad humana es una de las condiciones que requiere el individuo para realizar sus fines, desarrollando su personalidad y poder así lograr su felicidad. Pero no sólo como poder psicológico o como la capacidad de elegir sus propósitos determinados y escoger los mejores medios subjetivos de ejecución de los mismos, sino “como una actuación externa sin limitaciones o restricciones que hagan imposible o impracticable los conductos necesarios para la actualización de la teleología humana” (Burgoa, 2004, pág. 13). En efecto, Burgoa pone énfasis en que las personas tienden a realizar sus

propios fines y que esto por lo general se ve reflejado en el anhelo de operar sus valores subjetivos y objetivos según sea el caso.

Para Burgoa, cuando los individuos encuentran los medios o conductos para realizar sus propios fines debe obedecer al juego del libre albedrío de las personas y verse reflejado en las prácticas de la conducta humana. Entonces bajo esta misma línea se dice que las personas son autónomas puesto que:

tanto desde el punto de vista subjetivo, en sus meras relaciones morales, como desde el punto de vista objetivo, en la formulación de sus propias normas que regulen su actividad externa dirigida a la cristalización de sus fines, su conducta respectiva siempre es normada por disposiciones, reglas o ideas que ella misma se crea o se forja (Burgoa, 2004, pág. 14).

### **1.3.3. Derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana**

En el derecho constitucional, los derechos individuales provienen de la tradición liberal de la Ilustración, en la que los derechos de los que gozan los individuos como particulares no pueden ser restringidos por los que ejercen el poder, siendo, por lo tanto, inalienables (no puede ser negado o quitado a una persona), inmanentes (que es esencial y permanente en un ser, de lo que no se le puede separar) e imprescriptibles (que no pierden vigencia o validez).

En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tales derechos se encuentran en el capítulo uno, que habla “De los derechos humanos y sus garantías” (IFE, 2011, pág. 5). Los artículos del primero hasta el veinte nueve se presentan a continuación.

Art 1. Reconoce que todas las personas gozarán de libertad e igualdad de derechos fundamentales y queda prohibida la discriminación.

Art 2. Reconoce a sus pueblos indígenas; la nación mexicana es pluricultural, respetando sus instituciones sociales.

Art 3. Reconoce que todo individuo tiene derecho a la educación pública, laica y gratuita hasta el nivel medio superior; luchando contra la ignorancia, prejuicios e incertidumbre.

Art 4. Reconoce la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley; garantizando los derechos y libertades, así como la protección de los niños, de la salud y el medio ambiente.

Art 5. Se tiene derecho a la libertad de trabajar en lo que uno desee siempre y cuando el trabajo o profesión esté apegado a las leyes respectivas.

Art 6. Derecho a la libertad de expresión siempre y cuando no se afecte a terceras personas y derecho al acceso a la información pública gubernamental.

Art 7. Derecho a la libertad de imprenta, respetando la vida privada, la paz pública y la moral.

Art 8. Establece que ante el derecho de petición, los empleados públicos están obligados a responder los más pronto posible y por escrito.

Art 9. Derecho a la libertad de asociación o reuniones para tomar parte de los asuntos políticos de una manera pacífica y legal, con los límites de no perjudicar a terceros.

Art 10. Derecho a la posesión de armas para la defensa; con excepción de las que son uso exclusivo del Estado.

Art 11. Derecho a la libertad de tránsito en territorio mexicano.

Art 12. Establece que quedan prohibidos los títulos de nobleza, príncipe, o hereditarios en territorio mexicano.

Art 13. Queda prohibido ser juzgado por tribunales especiales y prohibida la ley privativa.

Art 14. Plantea que nadie puede ser privado de la vida, de la libertad o de sus propiedades, posesiones o derechos, sino mediante juicio ante los tribunales previamente establecidos.

Art 15. Establece que no hay extradición de reos políticos y que se respetarán los derechos humanos establecidos previamente en la constitución.

Art 16. Sólo se puede ser molestado con orden de aprensión en su persona y domicilio y sólo por la autoridad competente.

Art 17. Sólo hay justicia por medio de tribunales y estos garantizan el derecho de justicia.

Art 18. Sólo las personas que cometan delito se les privarán de la libertad y serán enviados a prisión.

Art 19. Será responsable la autoridad competente del plazo de detención y de prisión preventiva.

Art 20. El juicio penal será acusatorio y oral y reconoce el derecho de la persona que sea acusada a ser defendida, así como los derechos de las víctimas.

Art 21. Establece que el Estado garantiza la seguridad pública.

Art 22. Establece que toda pena se determinará de acuerdo al delito y afectación.

Art 23. No se puede juzgar por el mismo delito tres veces y sólo puede haber una apelación y una condena.

Art 24. Todo hombre tiene derecho a la libertad de culto que más le agrade; así como a la práctica de ésta, siempre y cuando no constituya un delito.

Art 25. Corresponde al Estado garantizar el derecho del desarrollo social y económico nacional.

Art 26. Establece que el Estado organizará un desarrollo nacional y democrático nacional.

Art 27. Derecho a la propiedad de la nación.

Art 28. Quedan prohibidos los monopolios en el sector público y privado.

Art 29. Determina la suspensión de derechos y garantías en caso de invasión.

Los artículos anteriores son fundamentales pues las garantías individuales que contienen están diseñadas para las personas que se consideran libres, donde en un sentido jurídico existe igualdad. Además, otro artículo relevante para los propósitos del presente trabajo no incluido en el apartado de garantías individuales es el treinta y cinco que establece que:

ARTÍCULO 35.- Son prerrogativas del ciudadano:

- I. Votar en las elecciones populares.
- II. Poder ser votado para todos los cargos de elección popular y nombrado para cualquier otro empleo o comisión, teniendo las calidades que establezca la ley.

- III. Asociarse individual y libremente para tomar parte en forma pacífica en los asuntos políticos del país.
- IV. Tomar las armas en el ejército o guardia nacional, para la defensa de la república y de sus instituciones, en los términos que prescriben las leyes (IFE, 2011, pág. 62).

#### **1.4. LAS RESTRICCIONES INTERNAS, LAS PROTECCIONES EXTERNAS Y LOS DERECHOS DIFERENCIADOS EN FUNCIÓN DE PERTENENCIA GRUPAL**

En general, los liberales consideran que los derechos colectivos o de grupo defendidos por comunitaristas y multiculturalistas son por definición contrarios a los derechos individuales. Antes hemos señalado algunas diferencias entre liberales, por un lado, y comunitaristas y multiculturalistas, por otro. Sin embargo, en este trabajo se defiende la hipótesis de que existe un punto medio donde tanto los derechos individuales como los derechos de grupo podrían coexistir. Para ello se echará mano del pensamiento de Kymlicka, quien distingue entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría hacer. Ambos tipos de reivindicación protegen la estabilidad de las comunidades pero responden a diferentes fuentes de inestabilidad.

El primer tipo de reivindicación restringe al grupo frente a sus propios miembros: “tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales)” (Kymlicka, 1996, pág. 58). A este tipo de reivindicaciones de grupo Kymlicka las llama *restricciones internas*. Esto “implica relaciones *intragrupales*: el grupo étnico o nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo” (Kymlicka, 1996, págs. 58,59). Este tipo de reivindicación o derecho de grupo, sin embargo, amerita una crítica y un análisis más profundo, ya que pone en juego los derechos de los individuos:

Esto plantea el peligro de la opresión individual. Los críticos de los derechos colectivos en este sentido muchas veces invocan la imagen de culturas teocráticas y patriarcales, donde las mujeres están oprimidas, y la ortodoxia religiosa impuesta

legalmente como ejemplos de lo que puede suceder cuando los presuntos derechos de la colectividad prevalecen sobre los derechos de los individuos (Kymlicka, 1996, pág. 59).

Para Kymlicka, todas las formas de gobierno y todos los ejercicios de autoridad política tienden en algunas ocasiones a restringir a los individuos que están sujetos a ellos. En todos los países, afirma el autor, por más liberales y democráticos que sean los gobiernos, se exige “a las gentes que paguen impuestos para sufragar los bienes públicos. [...] exigen también que las personas cumplan su deber como jurado, o que realicen algún tipo de servicio militar o comunitario, y [...] exigen a la gente que vote” (Kymlicka, 1996, pág. 59). Kymlicka considera que hasta cierto punto todos estos tipos de gobiernos esperan y en algunos casos exigen un cierto mínimo de responsabilidad y participación cívica de sus ciudadanos.

Sin embargo, algunos grupos pretenden imponer restricciones mucho mayores a la libertad de sus miembros. Menciona el autor que una cosa es exigir a la gente que participe como jurado o que vote y otra muy distinta obligarlos a ir a una determinada iglesia o seguir los roles tradicionales del género. Para los fines de la discusión, emplea el término *restricciones internas* haciendo referencia al hecho de que provocan que tanto los derechos civiles como políticos básicos de los miembros del grupo se ven restringidos.

El segundo tipo de reivindicación implica la protección de un determinado grupo frente a la sociedad en la que está englobado. Y el “objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor)” (Kymlicka, 1996, pág. 58). A este tipo de reivindicación o derecho de grupo le denomina *protecciones externas*. Las *protecciones externas* implican “relaciones *intergrupales*; esto es, el grupo étnico o nacional puede tratar de proteger su existencia y su identidad específica limitando el impacto de las decisiones de la sociedad en la que está englobado” (Kymlicka, 1996, pág. 59). Pero esta reivindicación también tiene ciertos inconvenientes, no la opresión individual dentro de un cierto grupo, pero sí

posible injusticia entre los grupos, por ejemplo, “(u)n grupo puede ser marginado o segregado en aras de conservar la especificidad de otro grupo” (Kymlicka, 1996, pág. 59). Kymlicka señala que los críticos de los derechos colectivos aluden en muchas ocasiones al sistema de *apartheid* (*segregación racial*) en Sudáfrica como ejemplo de lo que podría pasar cuando un grupo minoritario reivindica una protección especial ante el conjunto de la sociedad.

Sin embargo, continua Kymlicka, las *protecciones externas* no crean tal injusticia, pues la “concesión de derechos especiales de representación, de reivindicación territoriales o de derechos lingüísticos a una minoría no necesita, y muchas veces no implica, una posición de dominio sobre otro grupos” (Kymlicka, 1996, pág. 60). Menciona el autor que tales derechos pueden admirarse como algo que sitúa a los diferentes grupos en una situación de mayor igualdad, “reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande” (Kymlicka, 1996, pág. 60). No está de más señalar que las *restricciones internas* y las *protecciones externas* surgen de diversas formas, pues las *restricciones internas* pueden surgir en países culturalmente homogéneos mientras que las *protecciones externas* únicamente pueden surgir en los Estados multinacionales o poliétnicos:

Las restricciones internas pueden existir y, de hecho, existen, en países culturalmente homogéneos. El deseo de proteger las prácticas culturales ante el disenso interno existe en cierta medida en todas las culturas, e incluso en los Estados-nación homogéneos. Sin embargo, las protecciones externas únicamente pueden surgir en Estados multinacionales o poliétnicos, puesto que protegen un grupo étnico o nacional determinado del impacto desestabilizador de las decisiones de la sociedad de la que forman parte (Kymlicka, 1996, pág. 60).

Kymlicka afirma que los dos tipos de reivindicación no se implican mutuamente. Lógicamente, puede haber grupos étnicos o nacionales que busquen protecciones externas contra la sociedad mayor sin tratar de imponer restricciones internas sobre sus propios miembros, o bien grupos que no reivindiquen protecciones externas ante la comunidad de la que forman parte, pero que

deseen un mayor poder sobre sus propios miembros. Y otros casos en los que se persigan ambos tipos de reivindicación.

Para Kymlicka, es importante persuadir a los liberales de que cuando se trate de promover la equidad entre los grupos, estos “pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales” (Kymlicka, 1996, pág. 60). Esta tesis de Kymlicka en el sentido de justificar el establecimiento de *protecciones externas y no de restricciones internas* en las democracias liberales, es lo mismo que se defenderá en el trascurso de este trabajo.

Por último, Kymlicka considera que en muchos países se están aceptando cada vez más las diferencias culturales, pero requieren medios legales o constituciones especiales que estén por encima o más allá de los *derechos comunes de ciudadanía*. Es decir, “(a)lgunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo” (Kymlicka, 1996, pág. 47). Kymlicka considera que existen por lo menos tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal que sirven para acomodar las diferencias nacionales y étnicas:

Los derechos especiales de representación para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afecta globalmente al país.

Los derechos de autogobierno confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobrestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derechos familiar.

Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo, subvencionando programas que fomenten las lenguas y las artes de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ejemplo, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflicto con creencias religiosas). (Kymlicka, 1996, pág. 61).

### **1.5. COMPATIBILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS LEYES DE USOS Y COSTUMBRES POR MEDIO DE LA ACEPTACIÓN DE LAS PROTECCIONES EXTERNAS Y EL RECHAZO DE LAS RESTRICCIONES INTERNAS. RAZONES A FAVOR DE DICHA TESIS**

La idea de las constituciones democráticas es garantizar las libertades de los individuos y así por lo menos alcanzar una igualdad de derechos. Pero la Constitución mexicana además de tener esta consideración hacia los individuos, también se preocupa por las comunidades indígenas y su derecho a la libre determinación, ejercido en un marco constitucional de autonomía para asegurar la unidad nacional. Sin embargo, en el camino de la defensa de los derechos indígenas establecido en *el artículo dos*, que habla *sobre los usos y costumbres*, se han producido inconsistencias con el resto de los artículos del capítulo uno sobre las garantías individuales; ya que se han dado casos en los que las prácticas tradicionales de grupo, sus usos y costumbres, atentan con tales derechos del individuo.

Sin embargo, no hay razón para considerar los derechos individuales establecidos en la constitución como intrínsecamente incompatibles con los usos y costumbres: esto no es el caso si se establecen protecciones externas pero no restricciones internas. Por esa razón en primera instancia se expondrá qué establece el *artículo segundo de la Constitución mexicana*, si bien sólo en el apartado “A” del I al VIII, debido a que en éste se “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y (...) las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia a la autonomía” (IFE, 2011, pág. 7).

Una vez expuesto el artículo dos fracción “A”, enlistaremos y explicaremos las razones por las que se defiende que las garantías individuales son parcialmente compatibles con dicho artículo.

En el artículo segundo de la Constitución se establece que:

ARTÍCULO 2.- La Nación Mexicana es única e indivisible

La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en su pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitan en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conserven sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

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

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

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

- I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.
- III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.
- IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

- V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta constitución.
- VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de la ley.
- VII. Elegir, los municipios con la población indígena, representantes ante los ayuntamientos.
- Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.
- VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tiene en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.
- Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de la libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público (IFE, 2011, págs. 6,8).

Cabe destacar que algunos pasajes del artículo mencionado podrían ser interpretados como lo que Kymlicka denominó restricciones internas, en particular, cuando se utilizan frases del tipo:

- "Decidir sobre su formas internas de convivencia" (IFE, 2011, pág. 7).
- "Aplicar sus propios sistemas normativos de regulación y solución de conflictos internos" (IFE, 2011, pág. 7).
- "Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno" (IFE, 2011, pág. 7).

- “Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas” (IFE, 2011, pág. 8).
- “Se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales” (IFE, 2011, pág. 8).

Es cierto que algunas secciones terminan indicando que tales derechos estarán sujetos a los principios generales de la Constitución mexicana y que además respetarán las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres, entre otras cosas, como garantizar la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones. Sin embargo, que las comunidades indígenas puedan regirse por sus tradiciones y sus costumbres no excluye la posibilidad de establecer *restricciones internas*.

En efecto, se ha dado el caso de que dentro de las prácticas tradicionales se encuentra que las mujeres no sean tratadas con equidad, por ejemplo, en las elecciones para cargos públicos. También se ha documentado la obligación exigida por la comunidad de adoptar ciertas creencias y prácticas religiosas, o bien de mandar a los niños a escuelas no laicas. Sin embargo, aquí se defiende que las demandas indígenas, los derechos de grupo y la ley de usos y costumbres pueden ser parcialmente compatibles con los derechos individuales, siempre y cuando se asegure la vigencia y prioridad de los siguientes artículos sobre la ley de usos y costumbres:

Art 1. Reconoce que todas las personas gozaran de libertad e igualdad de derechos fundamentales y queda prohibida la discriminación.

Art 3. Reconoce que todo individuo tiene derecho a la educación pública, laica y gratuita hasta el nivel medio superior; luchando contra la ignorancia, prejuicios e incertidumbre.

Art 4. Reconoce la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley; garantizando los derechos y libertades, así como la protección de los niños, de la salud y medio ambiente.

Art 6. Derecho a la libertad de expresión siempre y cuando no se afecte a terceras personas y derecho al acceso a la información.

Art 9. Derecho a la libertad de asociación o reuniones para tomar parte de los asuntos políticos de una manera pacífica y legal, con los límites de no perjudicar a terceros.

Art 14. Plantea que nadie puede ser privado de la vida, de la libertad o de sus propiedades, posesiones o derechos, sino mediante juicio ante los tribunales previamente establecidos.

Art 24. Todo hombre tiene derecho a la libertad de culto que más le agrade; así como a la práctica de esta siempre y cuando no constituya un delito.

El siguiente capítulo tiene el objetivo de mostrar que, en lo que se refiere a la experiencia oaxaqueña con la ley de usos y costumbres, ésta ha sido positiva cuando ha cobrado la forma de protecciones externas, pero negativa cuando ha cobrado la forma de restricciones internas, siendo siempre el caso que dichas restricciones se oponían a los derechos humanos y garantías individuales establecidos también en la Constitución.

## **CAPITULO II. Marco histórico: la introducción de la ley de usos y costumbres en el estado de Oaxaca**

### **2.1. INTRODUCCIÓN**

En el capítulo dos analizaremos un caso particular: el establecimiento de usos y costumbres en el estado de Oaxaca. Intentaremos aclarar en qué medida el establecimiento de dichas leyes ha sido compatible con el ejercicio pleno de la ciudadanía liberal, tal como ésta se expresa en la Constitución mexicana. Tras introducir dicho capítulo (2.1) a fin de recapitular sobre el papel que juega en la argumentación general, se presentará la evidencia histórico-empírica recabada, en la forma de una narrativa de los eventos y procesos histórico-políticos más relevantes en el estado de Oaxaca, relativos al establecimiento de las leyes de usos y costumbres y al efecto de ello para la vigencia plena de los derechos humanos y las garantías individuales (2.2) A continuación, se insistirá, a partir de la evidencia previa, en los casos particulares en que las leyes de usos y costumbres entraron en conflicto con el ejercicio pleno de los derechos individuales establecidos en la constitución y se argumentará que dicha relación conflictiva entre leyes de usos y costumbres y derechos individuales surge del establecimiento de restricciones internas más que del de protecciones externas, de tal modo que una ley de usos y costumbres que contemplara el segundo tipo de mecanismos, pero no el primero, sería plenamente compatible con el ejercicio pleno de los derechos individuales (2.2). Para fortalecer nuestro argumento, en la sección (2.3) se discutirán dos argumentos extremos, de los cuales nuestro argumento es un punto medio: la tesis de que las leyes de usos y costumbres han resultado en el caso de Oaxaca por completo incompatibles con los derechos humanos (Rivera, 2009), (Barry, 2001) y la de que dichas leyes han resultado por completo compatibles con el ejercicio pleno de los derechos humanos en otras experiencias locales (Stavenhagen, 2007), (Villoro, 1998).

## **2.2. LOS EVENTOS Y PROCESOS HISTÓRICO-POLÍTICOS MÁS RELEVANTES EN EL ESTADO DE OAXACA RELATIVOS AL ESTABLECIMIENTO DE LAS LEYES DE USOS Y COSTUMBRES**

Desde el inicio de la década de los ochenta surgieron un gran número de organizaciones rurales que introdujeron dentro de sus agendas las demandas relativas al reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas<sup>6</sup>. Pero este tipo de demandas eran complementarias a los reclamos agrarios, económico-productivos o políticos, pues las organizaciones como CODERMI, ORDENASIJ, ASAM, AZACHIS, UCIRI, o COCEI consideraban que estas demandas eran el centro primordial de su lucha. Es verdad que las demandas de reconocimiento de la diversidad cultural eran importantes y que en algunas ocasiones tenían relación con las demandas clasistas y sectoriales, pero durante la mayor parte de los ochenta el tema de reconocimiento cultural no alcanzó la importancia necesaria para tomarlo en consideración dentro de las agendas.

No fue sino hasta finales de los ochenta y principios de los noventa que las demandas indígenas comenzaron a adquirir mayor relevancia. Tales demandas fueron justificadas por una serie de circunstancias que hicieron que el movimiento de la organizaciones indígenas madurara realmente: “(f)ue entre 1989 y 1994 en el contexto del Quinto Centenario,[...], de las reformas a la Constitución Mexicana y a la Constitución de Oaxaca, y ultimadamente del levantamiento Zapatista” (Muñoz, 2006, pág. 70).

En el marco del festejo del quinto centenario del descubrimiento de América se aprovechó la atención internacional sobre los asuntos indígenas. En ese tiempo los organismos intergubernamentales dialogaban la posibilidad de realizar declaraciones y mientras que los gobiernos se preparaban para las celebraciones,

---

<sup>6</sup> Para el presente trabajo, sólo se utilizó un pequeño fragmento de los procesos históricos de Oaxaca, sin embargo, para mayor información sobre los movimientos sociales, procesos históricos y organizaciones sociales consultar el libro “Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. Legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca” (Muñoz, 2006)

organizaciones indígenas de diferentes países comenzaron a reflexionar sobre su pasado, presente y futuro. México no fue la excepción.

En México se comenzaron a realizar campañas contra el Quinto Centenario. Como ejemplo de ello, “(e)n octubre de 1989 se celebró, en la ciudad istmeña de Matías Romero, el Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas” (Muñoz, 2006, pág. 70), que a diferencia “de los congresos indígenas de los años setenta (celebrados en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y Pátzcuaro, Michoacán)” (Muñoz, 2006, pág. 70), el foro Matías Romero “fue convocado, organizado y dirigido por las propias organizaciones indígenas” (Muñoz, 2006, pág. 70).

El foro tuvo un gran impacto, ya que más de noventa organizaciones, comunidades, centros de investigación y organizaciones no gubernamentales de catorce estados de México y de otros países latinoamericanos asistieron al mismo. Las organizaciones que participaron acordaron demandar “autonomía para poder determinar su propias formas de organización administrativa y política, la restitución de terrenos comunales, la educación bilingüe, la preservación del hábitat en sus territorios, el reconocimiento de sus idiomas, salud, y el respeto a los derechos humanos” (Muñoz, 2006, pág. 71). Además, se estableció el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India y Popular (CM-500) que tuvo participación activa en la campaña continental “500 Años de Resistencia India y Popular”.

El CM-500 fue conformado por muchas organizaciones, y aunque todos tenían un enemigo en común, esto no logró evitar que surgieran diferencias dentro del consejo, pues aunque los reclamos indígenas eran en cierto punto esenciales, “no eran los únicos en la campaña. La amplia variedad de organizaciones, y por tanto de intereses y visiones, contribuyó al florecimiento de conflictos y contradicciones al interior del CM-500. Esto limitó [...] el alcance y la influencia política del movimiento” (Muñoz, 2006, pág. 71).

Aun así, muchas organizaciones indígenas y campesinas como la COCEI, UCIZONI, MULT, UGOCP, y la CIOAC, fueron participes de esta movilización nacional. De hecho, la más activa de estas fue la UCIZONI, además de otras organizaciones que lograron alcanzar una dimensión nacional e internacional contra las conmemoraciones del Quinto Centenario. “Seguramente, todos estos encuentros y vínculos con organizaciones indígenas de otros estados y países del continente fortalecieron y clarificaron los procesos internos de articulación de demandas étnicas al interior de estas organizaciones oaxaqueñas” (Muñoz, 2006, pág. 71).

El 12 de octubre de 1990 algunos consejos estatales contribuyeron en la campaña nacional. Uno de ellos fue el “Consejo Oaxaqueño 500 Años de Resistencia India y Popular, que convocó a una manifestación en la ciudad de Oaxaca, demandando que ‘el día de la raza’ fuera denominado el día de la unidad y la resistencia indígena” (Muñoz, 2006, pág. 72). Pero, su capacidad de convocatoria y movilización fue muy pobre y no tuvo relevancia, pues sólo se agruparon un pequeño número de organizaciones, tanto indígenas como no gubernamentales. De hecho no participaron actores de mucho peso como la MULT, la UCIRI y SÉR-MIXE.

El 6 de octubre de 1992, miembros del MULT y de la Organización Obrero Campesina Emiliano Zapata (OOCEZ) “se manifestaron en el Zócalo de la ciudad para protestar contra la burla que significaba festejar el Quinto Centenario, y para demandar que lo que se debería conmemorar eran los 500 años de resistencia indígena” (Muñoz, 2006, pág. 72). La manifestación de los reclamos de ambas organizaciones era significativa, en primer lugar porque el MULT, cuyos miembros son indígenas triquis, se preocupaba principalmente por la solución de conflictos intracomunitarios, altercados contra caciques locales y represión que sus miembros habían sufrido.

En segundo lugar, la OOCEZ era una organización especialmente conformada por campesinos, la cual contaba posiblemente con miembros indígenas, pero que nunca había articulado demandas de corte étnico. “Esto

significa que, hacia 1992, el discurso de reivindicación de reconocimiento comenzaba a ser atractivo para organizaciones que no habían recurrido a él con anterioridad” (Muñoz, 2006, pág. 72).

Sin embargo, la campaña contra el Quinto Centenario no movilizó a todas las organizaciones oaxaqueñas en un mismo camino, pero los índices de movilización, debate y reflexión basados en el asunto del reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas se elevaron de manera considerable en Oaxaca en vías del acercamiento del Quinto Centenario. La controversia levantada “por el Quinto Centenario alimentó un debate cada vez más generalizado y profundo: los indígenas del estado comenzaron a reflexionar activamente no sólo sobre su historia, su futuro y sus derechos, sino que estaban de hecho elaborando propuestas concretas” (Muñoz, 2006, pág. 73).

Lo sucedido en Oaxaca a finales de los ochenta y a principios de los noventa fue el primer paso para hacer atractiva la demanda de reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, en 1993, la “fiebre” del Quinto Centenario pasó de largo y las movilizaciones indígenas perdieron la energía que los caracterizó durante los años anteriores. No fue porque las Organizaciones se hubieran desintegrado, sino que se acabaron sus energías e ímpetu para movilizarse de manera ordenada y extensiva, así que sólo “regresaron a casa” para atender sus y actividades locales.

Sin embargo, un suceso importante reactivó de nueva cuenta las movilizaciones colectivas y coordinadas, que por un tiempo quedaron detenidas por el agotamiento y la falta de ímpetu: “el levantamiento del EZLN en el vecino estado de Chiapas. Ciertamente, después del 1 de enero de 1994, el movimiento campesino, en general, y el movimiento de ‘resurgimiento indígena’, en particular, recibieron un impulso sin precedentes” (Muñoz, 2006, pág. 73). La rebelión zapatista inspiró y provocó reacciones de solidaridad y simpatía en la mayoría de las organizaciones independientes de Oaxaca, penetrando hasta en las organizaciones como la CEPCO, que no había mostrado interés de carácter político.

El apoyo hacia el movimiento zapatista no se hizo esperar. De hecho, la ayuda fue inmediata, pues las comunidades oaxaqueñas fueron las primeras en mostrar su “solidaridad al enviar cargamentos con víveres. Según una versión, el grito ¡No están solos! fue acuñado en Oaxaca, al tiempo que las primeras cartas de solidaridad enviadas a la dirigencia zapatista provinieron de autoridades de municipios y comunidades indígenas oaxaqueñas” (Muñoz, 2006, pág. 74). El impacto que tuvo el EZLN sobre las organizaciones oaxaqueñas “fue algo así como un rayo que iluminó, un estruendo que despertó” (Muñoz, 2006, pág. 74).

Dicho rayo reanimó el ímpetu de movilización coordinada y de nueva cuenta se levantó la ola, pues se volvieron a crear redes y foros de reflexión y de debate. El levantamiento del EZLN motivó a las organizaciones a realizar diversas movilizaciones. A nivel nacional, dentro del contexto de la campaña del EZLN “¡Zapata Vive!” en donde en “abril de 1994, un gran número de organizaciones indígenas y campesinas realizaron marchas, bloqueos de caminos y huelgas de hambre en apoyo al EZLN, recuperando las clásicas demandas zapatistas: tierra y libertad” (Muñoz, 2006, pág. 74). En Oaxaca, de igual manera, la campaña, “¡Zapata Vive!” aglutinó un contingente de “campesinos mixtecos, amuzgos y triquis que saliendo de Putla de Guerrero (en la Sierra Sur) y Tlaxiaco (en la región mixteca) marcharon rumbo a la capital del estado demandando tierra, educación bilingüe y autonomía para los pueblos indígenas” (Muñoz, 2006, pág. 74).

Entonces, a raíz del levantamiento indígena en Chiapas, las organizaciones oaxaqueñas adquirieron la motivación y el espacio político para poder movilizarse de manera intensa y coordinada, y así poder avanzar en la definición y presentación de una agenda de derechos colectivos y de reconocimiento. El movimiento no sólo evolucionó sino que maduró en muchos sentidos, a tal grado que la diversidad cultural y los derechos de los pueblos estaban en ese momento en la cima de la agenda. Un nuevo desafío presentado por las organizaciones y las autoridades indígenas adquirió una dimensión diferente y mayor relevancia: “adquirió un carácter prominentemente étnico: el actor que lo presentaba ya no

tenía una identidad primordialmente rural-campesina, sino primordialmente indígena” (Muñoz, 2006, pág. 75).

Por añadidura, como se mencionó con anterioridad, a mediados de los noventa surgió un vigoroso movimiento indígena que demandaba reconocimiento al derecho de autonomía y que además mostraba una simpatía por el levantamiento del EZLN. Sin embargo, la respuesta del régimen no se hizo esperar, pues la élite local del PRI enfrentaba un reto que amenazaba con desestabilizar la gobernabilidad en el estado. El gobernador Carrasco, quien se percató claramente de este desafío, se preocupó seriamente por la posibilidad de un contagio. Debido a la situación, no era difícil imaginar que el gobernador tenía que hacer algo al respecto, “de manera que en 1994 convocó a un grupo de intelectuales y dirigentes indígenas para asesorarle sobre la manera en que se podría prevenir un levantamiento similar al chiapaneco” (Muñoz, 2006, pág. 95).

Dentro de este grupo se encontraban “los antropólogos Salomón Nahmad y Gustavo Esteva, junto con el abogado mixe Adelfo Regino, quienes, de manera paradójica, fueron también asesores del EZLN en sus negociaciones con el gobierno federal en San Andrés” (Muñoz, 2006, pág. 95). Con base en esto, teniendo en cuenta la fragilidad del asunto y “considerando la naturaleza del reto (una probable rebelión), así como las características y los antecedentes de estos asesores, resulta evidente que el gobernador tenía de antemano una buena idea del tipo de respuesta que se requería” (Muñoz, 2006, pág. 96).

El 21 de marzo de ese mismo año, Carrasco informó a los pueblos indígenas sobre un “nuevo acuerdo” asentado en cuatro líneas de acción. En la primera línea se habló de la descentralización de “la toma de decisiones políticas, la solución de conflictos agrarios y el fortalecimiento de las prácticas y tradiciones indígenas (presumiblemente incluidos los usos y costumbres electorales)” (Muñoz, 2006, pág. 96). La segunda línea contemplaba la descentralización de “la toma de decisiones sobre la definición de los programas de inversión pública” (Muñoz, 2006, pág. 96). En la tercera línea se habló de “la transformación de los órganos del Estado encargados de atender los asuntos indígenas” (Muñoz, 2006, pág. 96).

Y por último, se contempló “la atención inmediata a demandas y necesidades urgentes de la población” (Muñoz, 2006, pág. 96).

Asimismo, la activación del proyecto de liberalización política, la provisión de bienestar social y el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas se convirtieron en los cimientos del “nuevo acuerdo”. Ciertamente, los ideales revolucionarios de no reelección/democratización y bienestar social que caracterizaron el siglo XX para México, seguían siendo válidos y fundamentales para el mantenimiento de la legitimidad, y obviamente, para la gobernabilidad. Por otra parte, el proyecto de derechos de los pueblos indígenas “era una innovación importante- introducida por Heladio Ramírez, el antecesor directo de Carrasco en la gubernatura de Oaxaca- un elemento nuevo, fundado dentro de la canasta de bienes legitimantes que el régimen del PRI tenía que distribuir” (Muñoz, 2006, pág. 96).

Como era de suponerse, en el pasado, los problemas que produjeron la imposición de candidatos y autoridades por la élite priísta estatal y regional originó una constante fuente de conflictos a nivel municipal. La descentralización de los procesos de toma de decisiones significaba para Oaxaca “el respeto a la autonomía en la elección de autoridades municipales; y en el caso de la mayoría de los municipios indígenas del estado esto significó respetar los usos y costumbres para la elección de los ayuntamientos” (Muñoz, 2006, pág. 96). Era normal suponer que el adelantar el proceso de reconocimiento de usos y costumbres era primordial en la agenda de Carrasco; “que desde principios de 1994 se vislumbraba que su legalización podría ser una de las posibles respuestas a las amenazas a la gobernabilidad en Oaxaca” (Muñoz, 2006, pág. 96).

Después de 1989 y a partir de 1994, la demanda de autonomía indígena comenzó a adquirir una relevancia central dentro de la agenda política de Oaxaca, que, antes de 1994, no reconocía de manera explícita los usos y costumbres electorales de los grupos indígenas. Así que ciertamente “fue hasta fines de ese año cuando un grupo de dirigentes, autoridades e intelectuales indígenas comenzaron a articular de manera explícita y concreta una demanda relativa al

reconocimiento formal de los usos y costumbres electorales” (Muñoz, 2006, pág. 97).

La demanda más relevante provino de la Sierra Norte, aunque la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia para los pueblos Indígenas (CNDIJPI) creó foros regionales de “consulta” en diversos lugares del país en abril de 1994. En estos foros “los representantes indígenas discutirían una propuesta gubernamental de reglamentación del artículo 4 constitucional” (Muñoz, 2006, pág. 97). En Oaxaca se realizaron cinco foros regionales. Pero las cosas no fueron muy prometedoras debido a que los representantes y autoridades de los municipios de la Sierra Norte tuvieron una actitud crítica, se negaron a participar y propusieron realizar un foro de manera independiente.

Se celebraron cuatro foros independientes. Con base en el artículo 4, en abril de 1994 en San Cristóbal Lachirioag se celebró el primer foro de análisis y consulta. Con la participación de varias autoridades municipales y comunales se realizó un segundo foro en Villa Hidalgo Yalalag, Santiago Atitlán y en Guelatao. En un tercer foro se discutieron los acuerdos que estaban ligados con los derechos indígenas. Además, los participantes convinieron suscribir los resolutivos de la Convención Nacional Democrática, debido a que éstos resaltaban el derecho a la autonomía indígena.

El último foro fue el más importante, debido que éste fue el más específico a la hora de defender y acordar las demandas:

En noviembre de 1994, en el municipio de Guelatao, [...] representantes mixtes, zapotecos y chinantecos acordaron defender, revitalizar y promover sus tradiciones culturales, luchar por el respeto de sus usos y costumbres en la elección de sus autoridades locales, y demandar el establecimiento de un sistema de representación legislativa para los pueblos indígenas independientes de los partidos políticos. Para este fin, demandaron la reforma de la Constitución y el código electoral del estado (Muñoz, 2006, pág. 97).

Estas demandas fueron recibidas por el gobernador, quien a principios de 1995 llamó a reflexionar al público, las organizaciones populares y a los partidos

políticos, sobre una posible reforma al Código Electoral del estado. Desde entonces era natural que la reforma incluyera la demanda de los usos y costumbres. Como era de esperarse, durante ese mismo año la constitución local y el Código Electoral fueron reformados, y en consecuencia, fue definiéndose la legalización de los usos y costumbres electorales. Esta fue una estrategia prometedora e inevitable pues:

Parece claro que esta decisión fue una respuesta específica a la amenaza a la gobernabilidad planteada por la posibilidad de una rebelión indígena en el estado. Este es un ejemplo clásico de la política de la restauración de la legitimidad: el régimen enfrentó un reto severo y reaccionó otorgando un bien particular, un bien altamente valorado por los actores que lo confrontan (Muñoz, 2006, pág. 98).

Todo lo que se ha dicho en este apartado es una explicación de cómo y por qué se legalizaron los usos y costumbres para preservar la gobernabilidad en Oaxaca. Sin embargo, la anticipación de un posible “contagio” y el beneficio de otorgar una ley para solucionarlo no fueron el único objetivo de la élite del PRI. Así, comenzaremos a explicar la otra cara de la moneda del por qué se legalizaron los usos y costumbres en Oaxaca.

Durante los años ochenta y principios de los noventa, la supremacía electoral del PRI se deterioró de manera gradual. La mayor derrota electoral del partido se dio antes de la llegada de los usos y costumbres y en 1989, el PRI “perdió 33 ayuntamientos ante candidatos de la oposición: “(e)s cierto que ello representaba solamente 5.7 % del total de los municipios de Oaxaca” (Muñoz, 2006, pág. 98). Sin embargo “seis años antes, los candidatos del PRI habían perdido en solamente 11 municipios” (Muñoz, 2006, pág. 98). Años después, en las “elecciones de 1992 el PRI mostró capacidad de contener el progreso electoral de la oposición, al perder solamente 22 municipios, unos cuantos más que los que había perdido en 1980” (Muñoz, 2006, pág. 98).

A pesar de esta variación, era evidente que la tendencia general presentaba un alto debilitamiento del PRI, y esto se vio expresado no sólo por las pérdidas de ayuntamientos, ahora en manos de la oposición, sino que además se vio reflejado

en las derrotas en municipios que experimentaban competencia partidista. Es importante recordar que a mayor competencia, mayor la posibilidad de que el PRI siguiera perdiendo elecciones en los municipios; y a pesar de que en 1992 disminuyó el número de municipios que experimentaron competencia partidista, esto no evitó que el partido continuara perdiendo elecciones.

Desde 1989, la élite del PRI en Oaxaca podría suponer que su supremacía en las elecciones municipales estaba en peligro y que ésta seguiría debilitándose en el futuro. En 1995, se confirmó lo que temían: en las elecciones para renovar la Cámara de Diputados, en agosto de ese año, el PRI sufrió un retroceso: “(e)n esa ocasión los candidatos de la oposición obtuvieron más votos que sus contrincantes priístas en 76 municipios. Ciertamente, la élite priísta debió haber temido que su partido podría perder en el mes de octubre” (Muñoz, 2006, pág. 99).

Cabe mencionar que las elecciones para la Cámara de Diputados se celebraron el 6 de agosto, esto significa que:

hacia finales de ese mismo mes, cuando la Cámara de Diputados aprobó las reformas al código electoral para la legalización de los usos y costumbres, la elite priísta sabía que los prospectos para las elecciones de octubre no eran muy prometedores y que los resultados podrían ser aún más decepcionantes que los de 1989 (Muñoz, 2006, pág. 99).

En el instante en el que se legalizaron los usos y costumbres, la supremacía electoral del PRI no estaba en riesgo a nivel distrital y estatal. Pero la élite del PRI no se podía dar el lujo de esperar a que el progreso de la oposición municipal avanzara a tal grado que podría traducirse en un reto de mayores dimensiones: “quizá una manera de detener este proceso era mantener a la oposición fuera de los palacios municipales, desde donde podría comenzar a construir una base más amplia de apoyo electoral (Muñoz, 2006, pág. 100).

Dicho lo anterior, y con las características del modelo indígena de autoridad pública, incluyendo el sistema electoral, no es difícil imaginar que la élite del PRI vio como favorable este modelo y buscó utilizarlo para tratar de contener el avance de la oposición en las elecciones; pues es verdad que la mayoría de los

municipios en los que prevalecía el sistema de usos y costumbres “continuaba lejos de la dinámica de la competencia partidista; y dado que el sistema electoral costumbrista se caracteriza por la proscripción de la competencia partidista en sí, su legalización se presentaba como una opción al menos interesante” (Muñoz, 2006, pág. 100).

El establecimiento de los usos y costumbres en Oaxaca, como se mencionó, tuvo dos objetivos: no sólo la concesión de una ley por parte del régimen a los indígenas oaxaqueños para evitar la radicalización de su lucha como el EZLN, sino también:

un intento por detener el avance electoral de la oposición en las elecciones municipales mediante la proscripción de la competencia partidista en cientos de municipios de Oaxaca, [...] mediante la institucionalización de los vínculos casi orgánicos entre el PRI y las autoridades electas por usos y costumbres. (Muñoz, 2006, pág. 100).

La élite del PRI, y principalmente el gobernador, presintieron que la legalización de los usos y costumbres beneficiarían a su partido desde un nivel meramente local. El objetivo entonces habría sido prevenir el crecimiento de la bola de nieve, “vacunar” a los más de 400 municipios que aún no habían sido “contaminados” por la competencia partidista, e institucionalizar sus tradicionales vínculos con el PRI” (Muñoz, 2006, pág. 100).

Finalmente, en 1994 surgió uno de los fenómenos de transformación ideológica más importantes y fulminantes de la historia mexicana, en donde la izquierda huérfana de repente encontró un refugio o una barca salvavidas, y en el que “(e)l filósofo que ayer miraba socarronamente al antropólogo indigenista de pronto se convirtió en un fervoroso partidario de los usos y costumbres” (Rivera, 2004, pág. 1). La idea de los usos y costumbres adquiría un sentido diferente que en el pasado, pues el movimiento abrazaba una ideología que hasta ese entonces era considerada como tradicionalista y conservadora. Así, tanto Oaxaca como Chiapas alcanzaron su autonomía, sustentada en la institucionalización y

legalización de los usos y costumbres que para ellos representaba su propia organización social.

### **2.3. EL CONFLICTO ENTRE USOS Y COSTUMBRES Y DERECHOS HUMANOS CON EL ESTABLECIMIENTO DE RESTRICCIONES INTERNAS**

Estos antecedentes contribuyeron a que el establecimiento de la ley de usos y costumbres fuera analizada críticamente, aunque existen también argumentos positivos, ya que las “protecciones externas”, como las llamó Will Kymlicka, se pueden ver reflejadas en la ley.

Las protecciones externas se pueden encontrar en la ley de usos y costumbres en ejemplos como los siguientes. Antropólogos mexicanos y dirigentes indígenas han resaltado el sistema de cargos y los sistemas normativos indígenas al decir que son una defensa “de los pueblos indios contra la asimilación de sus culturas y que permiten el desarrollo de mecanismos comunitarios de solidaridad” (Carlsen, 1999, pág. 11). En efecto, en muchas comunidades el sistema de cargos refuerza la solidaridad de familias y vecinos, ya que entre ellos asumen la responsabilidad del trabajo cotidiano del carguero, y el tequio funciona como un mecanismo de sobrevivencia de la misma comunidad.

(g)racias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales (Carlsen, 1999, pág. 12).

El ejemplo anterior es una muestra de cómo los usos y costumbres compensa “el incumplimiento del gobierno en tareas básicas de infraestructura y bienestar en las comunidades indígenas” (Carlsen, 1999, pág. 12).

Otros ejemplos de las protecciones externas, es que los usos y costumbres son derechos culturales que tiene que ver con:

(e)l acceso a, y el goce de la cultura, el desarrollo cultural, el patrimonio histórico, las lenguas, la educación, la espiritualidad, la investigación científica, los derechos de

autor, la propiedad intelectual, los restos arqueológicos, los lugares sagrados, y el uso de los recursos naturales así como el conocimiento tradicional de la flora y la fauna (Stavenhagen, 2007, pág. 218).

Por añadidura, otro de los puntos importantes de las protecciones externas de los usos y costumbres, es el tema de la lengua y la educación, pues “el derecho general a la educación puede interpretarse razonablemente como el derecho de los pueblos a la educación en su propia lengua y cultura” (Stavenhagen, 2007, pág. 218). En efecto, el reconocer este derecho “podría implicar algunas obligaciones del Estado [...] Por ejemplo, [...] impartir la educación en esa lengua, y la obligación de los padres de enviar a sus hijos a escuelas donde aprendan y cultiven esa lengua” (Olivé, 1999, pág. 94).

Por otra parte, desde la perspectiva legal, también se afirma el papel de los sistemas normativos indígenas de supervivencia cultural. En esta rama también se argumenta “su relevancia para compensar las carencias e inadecuaciones del sistema nacional de justicia en las comunidades indígenas” (Carlsen, 1999, pág. 12). Además, frente a las acusaciones de primitivismo se insiste en la idea central de los usos y costumbres, al señalarse que:

El reconocimiento del sistema normativo indígena implica reconocer los espacios jurisdiccionales que han ido funcionando *de facto*, y son clave de la sobrevivencia de las comunidades y pueblos indígenas. La fuerza de los sistemas normativos ha servido para canalizar tensiones internas y manejar vínculos con el exterior, reforzando así un sistema nacional de justicia incapaz en sí mismo de atender a los asuntos comunitarios (Carlsen, 1999, pág. 12).

Asimismo, las comunidades indígenas de Oaxaca, al igual que los francófonos de Canadá, “deberían tener el derecho de exigir que los procedimientos penales [...] se sigan y se impartan en su lengua materna” (Olivé, 1999, pág. 96).

Este tipo de reivindicación implica la protección de un determinado grupo frente a la sociedad en la que está englobado. Y el “objetivo [...] es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (por ejemplo, las decisiones políticas

y económicas de la sociedad mayor)” (Kymlicka, 1996, pág. 58). A este tipo de derecho de grupo se le denomina *protecciones externas*. Estas protecciones son “relaciones *intergrupales*; esto es, el grupo étnico o nacional puede tratar de proteger su existencia y su identidad específica limitando el impacto de las decisiones de la sociedad en la que está englobado” (Kymlicka, 1996, pág. 59).

Por otra parte, pero no fuera de la misma ley, también podemos hallar las “restricciones internas”, que son el carácter negativo de la ley de usos y costumbres. Por ejemplo, en las comunidades oaxaqueñas, son ciudadanos aquellos que “hacen la vida de pareja aunque no tengan la mayoría de edad, otros que tienen que tener un pedazo de tierra para poder ser llamados ciudadano” (Seminario, 2004, pág. 67). En otras comunidades para ser ciudadano se requiere haber dado todos los servicios comunitarios<sup>7</sup>. Esto significa que “ciudadano es aquel que ya cumplió con todas sus obligaciones confirmando que la obligación está por encima del derecho, que es la distinción de la ciudadanía indígena” (Seminario, 2004, pág. 67). En otros municipios indígenas el carácter de ciudadano lo tiene el padre de familia cuya esposa e hijos no son tomados en consideración: “(m)uchas veces quienes van a la asamblea son únicamente los esposos o bien las mujeres asisten, pero no tienen ni voz, ni voto” (Seminario, 2004, pág. 67).

Lo anterior, atenta contra la Constitución mexicana, ya que viola el Artículo primero: (reconoce que todas las personas gozaran de la libertad e igualdad de derechos fundamentales y queda prohibida la discriminación). Artículo cuarto: (reconoce la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley; garantizando los derechos y libertades). Artículo treintaicuatro: (al establecer, que en calidad de mexicanos hombres y mujeres son ciudadanos los que cumplan dieciocho años de edad, y tengan un honesto modo de vida).

---

<sup>7</sup> Para mayor información sobre las condiciones para ser ciudadano en las comunidades indígenas consultar el libro “Seminario reconstitución de los sistemas políticos en municipios indígenas de Oaxaca” (Seminario, 2004)

Otro punto negativo de esta ley es que en algunas comunidades la venganza está reglamentada. Esto quiere decir que “la gente tiene la facultad y el derecho de desquitarse a golpes y la autoridad municipal no va intervenir, al contrario apoya este tipo de acciones” (Seminario, 2004, pág. 67). Lo anterior viola el Artículo diecisiete (sólo hay justicia por medio de tribunales y estos garantizan el derecho de justicia) y el Artículo veintiuno (el Estado garantizara la seguridad pública).

Otro ejemplo es que por usos y costumbres se golpea a las mujeres o se viola en las comunidades “porque según sus costumbres, los maridos tienen el derecho a golpear y violar a sus mujeres. Violar en el entendido de que las mujeres no siempre están en actitud de tener relaciones sexuales” (Seminario, 2004, pág. 73).

Lo anterior, viola el artículo primero y cuarto ya mencionados, y el incumplimiento del artículo dieciocho (las personas que comentan delito se les privara de la libertad y serán enviadas a prisión), así como el artículo diecinueve (será responsable la autoridad competente del plazo de detención y prisión preventiva) ya que la violación es un delito y no está justificada en ningún apartado de la Constitución mexicana.

Con lo que respecta a procedimientos electorales<sup>8</sup> por costumbre y de acuerdo a un catálogo:

de los 412 municipios originales regidos por el sistema de usos y costumbres, en 81% de ellos no había voto secreto, el 18% no permitía la participación de mujeres y el 21% impedía la participación de los ciudadanos que habitaban fuera de la cabecera municipal (Lugo, 1996, pág. 56).

Estas prácticas excluyentes originan preocupaciones éticas importantes que tienen relación con uno de los fundamentos centrales del derechos positivo: “el

---

<sup>8</sup> De los 412 municipios que se rigen por usos y costumbres se encuentran los que se mencionaron al principio de la tesis, es decir, Asunción Tlacolulita, San Agustín Loxicha, Santa Catarina Minas, Santiago Ixtayutla Nacional, Santiago Xanica y el municipio de Santa María Quiegolani.

principio de la igualdad de derechos, en particular la igualdad de derechos de participación política” (Seminario, 2004, pág. 66).

Un ejemplo de la desigualdad en participación es que “las mujeres que participan en la política, por primera vez, están transgrediendo la tradición de acuerdo a la cual las mujeres no ejercen el poder como autoridad” (Seminario, 2004, pág. 82). Peor aún, no se permite participar. En el 2001, por ejemplo, el consejo de administración convocó a la asamblea en el municipio de Asunción Tlacolulita para el nombramiento de nuevas autoridades en la que se ratificó que “la forma de elección se realizara a través de usos y costumbres, no permitiendo [...] la participación de las mujeres” (Carlos Rodríguez, 2005, pág. 14). Otro caso más reciente ocurrió el 4 de noviembre del 2007, cuando “Eufrosina Cruz [...] quiso ser presidenta municipal de Santa María Quiegolani, pero las leyes electorales le impidieron, por ser mujer votar y participar como candidata. Por usos y costumbres, las mujeres tienen prohibida la participación en la asamblea del pueblo” (Bartra, 2008, pág. 1)<sup>9</sup>.

Lo anterior vuelve a violar el artículo primero y cuarto ya mencionados. Además, también se atenta contra el artículo noveno (derecho a la libertad de asociación o reuniones para tomar parte de los asuntos políticos de una manera pacífica y legal, con los límites de no perjudicar a terceros), así como el artículo treintaicinco (votar en elecciones populares, poder ser votado para cargos de elección popular, asociarse individual y libremente para formar parte en asuntos políticos).

En efecto, como restricciones internas, los usos y costumbres también protegen al grupo frente a sus propios miembros: “tienen el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales)” (Kymlicka, 1996, pág. 58). O dicho de otra forma, “el grupo étnico o

---

<sup>9</sup> El caso de Eufrosina Cruz es uno de los más famosos que generó controversia sobre los usos y costumbres electorales en Oaxaca, de hecho se realizó un documental sobre su caso véase el documental “Las sufragistas” (Cruz, 2013)

nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo” (Kymlicka, 1996, págs. 58,59). Este tipo de reivindicación o derecho de grupo, sin embargo, amerita una crítica, ya que pone en juego los derechos de los individuos.

Con base en los antecedentes anteriores se ha defendido que la ley de usos y costumbres es compatible con la Constitución mexicana, siempre y cuando se establezcan protecciones externas y no restricciones internas, ya que estas últimas atentan contra el ejercicio pleno de derechos individuales establecidos en la constitución.

#### **2.4 LOS ARGUMENTOS EXTREMOS A FAVOR Y EN CONTRA DEL MULTICULTURALISMO. Y EL MULTICULTURALISMO DE WILL KYMLICKA**

El establecer un multiculturalismo en México no ha dejado de ser un tema a considerar. Sin embargo, primero debemos analizar dos argumentos extremos. Mientras unos expresan que el multiculturalismo promueve el ejercicio pleno de los derechos de individuos y de las comunidades, otros consideran que el multiculturalismo en México ha sido un fracaso y atenta contra las garantías individuales, beneficiando a ciertos grupos minoritarios. Posteriormente se argumentará que el multiculturalismo plausible es un punto medio en el que tanto los individuos como las comunidades pueden coexistir sin atentar contra garantías respectivas.

Para el primer argumento extremo a favor del multiculturalismo, Rodolfo Stavenhagen menciona que la creciente atención que reclaman actualmente los pueblos indígenas sobre sus derechos ha resurgido, debido a que en el pasado los indígenas eran relegados al desprecio, la marginación, e ignorados en muchas situaciones por los grupos dominantes y las sociedades nacionales. En años recientes los pueblos indígenas han resurgido como nuevos actores sociales y políticos en varios países:

Los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para “celebrar la diferencia” [...] sino para

garantizar su derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernancia democrática de sus países (Stavenhagen, 2007, pág. 221).

Asimismo, los pueblos indígenas además de exigir sus derechos humanos, que en el pasado fueron denegados, ahora reclaman principalmente el respeto a sus derechos culturales “entendidos como plataforma indispensable para su plena participación en la vida nacional de sus países” (Stavenhagen, 2007, pág. 220). Del mismo modo, “(e)l pleno ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas requiere del reconocimiento de sus derechos como pueblo, es decir, su derechos colectivos comunitarios” (Stavenhagen, 2007, pág. 221).

Así, también menciona Stavenhagen que la diversidad cultural es una característica de los pueblos del mundo, y es un “derecho humano que precisa ser cuidado por adecuadas políticas culturales. Vivir libremente la cultura y la identidad propias es uno de los derechos humanos más preciados (e infelizmente más violados a los largo de la historia)” (Stavenhagen, 2007, pág. 222). En otras palabras, Stavenhagen insiste en que:

la multiculturalidad es tomada como una bandera de lucha, es reivindicada como una forma de resistencia a las políticas asimilacionistas y a la discriminación, y se constituye en esta etapa como una manera de hacer política; la multiculturalidad se ha vuelto una nueva ideología política (Stavenhagen, 2007, pág. 223).

Para Luis Villoro, un estado múltiple supone tanto el derecho a la diferencia como el derecho a la igualdad; pues él considera que la igualdad no es uniformidad: “igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme sus propios valores, por diferentes que estos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias” (Villoro, 1998, pág. 58). En efecto, Villoro menciona que un estado plural se impediría a sí mismo cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro; además, se tendría que garantizar la equidad a cualquier minoría étnica, religiosa, racial y sexual “(p)orque no entendería <<igualdad>> como uniformidad

en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es Equidad” (Villoro, 1998, pág. 58).

Asimismo, Villoro menciona que el reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías “no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado” (Villoro, 1998, pág. 59). De igual manera que Rodolfo Stavenhagen, Luis Villoro también considera que la vía hacia un Estado múltiple o un Estado plural “es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales” (Villoro, 1998, pág. 59), y que el fin de una democracia participativa sería:

el tránsito del Estado homogéneo a una forma nueva de Estado respetuoso de su diversidad interna. <<Forjar la patria>> no sería ya tratar de integrar a todos los componentes del país en el mismo molde, sino desarrollar, en una armonía superior, la riqueza de una multiplicidad de variaciones de vida (Villoro, 1998, pág. 60).

No está de más mencionar que los dos autores anteriores destacan el levantamiento zapatista de 1994 en México y los Acuerdos de San Andrés firmados por el EZLN y el gobierno federal, que enfocaron los derechos, cultura indígena y su reivindicación de autonomía para los indígenas, como muestra de un verdadero multiculturalismo.

En contraste, José Antonio Aguilar Rivera piensa que “el pluralismo legal instaurado en Oaxaca no constituye una profundización de la democracia sino más bien una regresión autoritaria” (Rivera, 2009, pág. 1). Aguilar Rivera menciona que los procesos políticos en los ayuntamientos de Oaxaca, al renovarse por usos y costumbres, “no contribuyen a consolidar la democracia local porque no están regidos por reglas estables” (Rivera, 2009, pág. 1).

Aguilar Rivera también menciona que una de las justificaciones para reconocer el sistema dual en el estado fue la estabilidad política que disminuiría la conflictividad electoral a nivel municipal. Sin embargo, considera que “el reconocimiento de los usos y costumbres no ha disminuido los conflictos [...] Por

el contrario, existe una fuerte correlación entre la existencia de usos y costumbres y conflictos postelectorales” (Rivera, 2009, pág. 1), pues se daba el caso de que los perdedores impugnaban los resultados con movilizaciones y protestas.

Aguilar Rivera menciona que el autoritarismo de los usos y costumbres, a pesar de haber sido remozado y reconocido, no cuenta con el equipo para procesar los conflictos en sociedades fluctuantes y dinámicas. Por el contrario, los procesos de la democracia liberal “como el voto secreto fueron precisamente el resultado de un largo proceso de ajuste institucional para responder a las necesidades de sociedades modernas en constante transformación” (Rivera, 2009, pág. 1). Así también, el sistema de usos y costumbres en Oaxaca no sólo excluye a los partidos políticos, sino también numerosos procedimientos democráticos como el “voto secreto, igualdad de ciudadanos y sufragio universal, entre otros” (Rivera, 2009, pág. 1).

El arreglo de Oaxaca no cumple con la mínima condición para ser considerado democrático<sup>10</sup> pues “la decisión de optar por un sistema u otro no es producto de la elección libre de los interesados” (Rivera, 2009, pág. 1). En efecto, si eso sucediera, si se “somete la selección de régimen electoral al voto de los ciudadanos se correría el riesgo de provocar nuevas tensiones y de arrastrar al conjunto de la población local a un conflicto que sería mucho más difícil de resolver” (Recondo, 2007, pág. 360). En suma, Aguilar Rivera explica que “como se ha instaurado en México, el multiculturalismo es contrario a la consolidación democrática. Con todo y sus reformulaciones locales, como el caso de Oaxaca, es parte de un pasado autoritario que debemos dejar atrás” (Rivera, 2009, pág. 1).

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, el 8 de octubre de 1998 en Asunción Tlaculita se impugnó a un ciudadano electo debido a que un grupo de personas identificado con el PRI “no acepta a la persona electa [...] con el apoyo de caciques de la comunidad así como de funcionarios de gobierno, es factor clave para que finalmente el colegio electorado se pronuncia favor de no validar la asamblea” (Carlos Rodríguez, 2005, pág. 14). Otro ejemplo, es que en ese mismo municipio en el 2001 el consejo de administración “convoca a la asamblea para el nombramiento de nuevas autoridades. Se ratifica que la forma de elección se realizará a través de los usos y costumbres, no permitiendo de esa manera la participación de mujeres” (Carlos Rodríguez, 2005, pág. 14).

Asimismo, Bryan Barry menciona que desde del siglo XVIII, la concepción de ciudadanía que se desarrolló consistía en que sólo haya una condición de ciudadanía, es decir, no castas, una situación en la que todo el mundo goce de derechos legales y políticos; y que estos derechos sean asignados a ciudadanos en cuanto individuos, “sin que se concedan derechos especiales (o incapacidades) a unos y no a otros sobre la base de su pertenencia de grupo” (Barry, 2001, pág. 43). Pues de lo contrario, que el incremento de intereses impulsado por el multiculturalismo conduce a una política de divide y gobierna, en la que sólo se benefician los que más se aprovechan del *status quo*.

Bryan Barry menciona que una constitución moderna es “legal y políticamente uniforme: una constitución de ciudadanos iguales a los que se otorga un trato idéntico, antes que equitativo” (Barry, 2001, pág. 49). Asimismo, por lo que respecta a la afirmación de que en situaciones contemporáneas de heterogeneidad cultural, “los principios liberales clásicos o ciegos a la diferencia no logran cumplir ni con la libertad ni con la igualdad” (Barry, 2001, pág. 51). Barry señala que “únicamente adoptando los principios de la política de la diferencia podemos esperar lograr la verdadera libertad e igualdad” (Barry, 2001, pág. 51). Sin embargo, éste, considera que “las políticas multiculturalistas no están bien diseñadas para fomentar los valores de libertad e igualdad y [...] el hecho de poner en práctica esas políticas tiende a generar un retroceso de ambos valores” (Barry, 2001, pág. 51).

Por otra parte, a pesar de la evidencia recopilada, ninguno de los dos lados extremos del multiculturalismo estableció una solución o bases fundamentales para el pleno desarrollo de garantías individuales y de grupo. Stavenhagen y Villoro sólo se dan a la tarea de explicar la importancia del multiculturalismo para los grupos y comunidades indígenas, pero no ofrecen bases para lograr alcanzar tal ideal. Además, no ofrecen soluciones a problemas, como la participación limitada de las mujeres en procedimientos electorales, así como el trato discriminatorio ante los varones en general, la desigualdad y la exclusión

ciudadanas, la discriminación y la violación de la libertad e igualdad de derechos fundamentales dentro de sus comunidades.

Por otra parte, Aguilar Rivera y Barry enfocan la crítica al multiculturalismo, pero tampoco explican cómo acomodar a las comunidades, grupos y minorías en las sociedades en las que están englobados. Asimismo, no ofrecen una solución para evitar la homogenización de estados nacionales, en las que se han utilizado mecanismos para:

eliminar, expulsar, marginar, aislar, subordinar, asimilar o integrar a los grupos heteroculturales, desde prácticas de genocidio, depuraciones étnicas, o rígidos sistemas jerárquicos como el apartheid, hasta políticas etnocidas llevadas a cabo a veces en nombre de las mejores intenciones y conocidas alternativamente como progreso, desarrollo, misión civilizatoria, unificación nacional o indigenismo (Stavenhagen, 2007, pág. 220).

Sin embargo, Kymlicka establece un punto medio, un punto de equilibrio para que los grupos minoritarios tengan cabida en las democracias liberales sin que se atente contra las garantías individuales y de grupo; además, señala cómo se podría alcanzar tal objetivo.

Kymlicka considera que las sociedades modernas han tenido que hacer frente a las demandas de los grupos minoritarios que exigen cada vez más el “reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del <<multiculturalismo>>” (Kymlicka, 1996, pág. 25). Kymlicka explica que existen diversas formas por las cuales las minorías se integran a las comunidades políticas, “desde la conquista y la colonización de sociedades que anteriormente gozaban de autogobierno hasta la inmigración voluntaria de individuos y familias” (Kymlicka, 1996, pág. 25). En efecto, para Kymlicka existen dos modelos amplios de diversidad cultural: el primero surge de la incorporación cultural (minorías nacionales) y en el segundo la diversidad cultural surge de la emigración (grupos étnicos):

En el primer caso, la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas a

un Estado mayor. Una de las características distintivas de las culturas incorporadas, a las que denomino <<minorías nacionales>>, es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar la supervivencia como sociedades distintas (Kymlicka, 1996, pág. 25).

En el segundo caso, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar. Estos emigrantes acostumbran a unirse en asociaciones poco rígidas y evanescentes, que voy a denominar <<grupos étnicos>>. A grandes rasgos, dichos grupos desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. Si bien a menudo pretenden obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales (Kymlicka, 1996, pág. 26).

Kymlicka menciona que todas las democracias liberales tienen minorías nacionales o grupos étnicos o ambas cosas a la vez. A esto se le conoce como multiculturalismo y su desafío es acomodar las diferencias nacionales y étnicas de una forma estable y moralmente defendible.

Asimismo, como se mencionó en el capítulo uno. Kymlicka considera que en muchos países se están respetando y reconociendo cada vez más las diferencias culturales, pero éstas requieren medios legales o constituciones especiales que estén por encima o más allá de los *derechos comunes de ciudadanía*. Es decir, "(a)lgunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo" (Kymlicka, 1996, pág. 47). Kymlicka considera que existen por lo menos tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal que sirven para acomodar las diferencias nacionales y étnicas:

Los derechos especiales de representación para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afecta globalmente al país.

Los derechos de autogobierno confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobrestimada por la

mayoría en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derechos familiar.

Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo, subvencionando programas que fomenten las lenguas y las artes de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ejemplo, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflicto con creencias religiosas). (Kymlicka, 1996, pág. 61).

Para Kymlicka, cada una de estas tres formas de derechos diferenciados en función del grupo ayuda a disminuir la vulnerabilidad de los grupos minoritarios, ya sea minorías nacionales o minorías étnicas ante las presiones económicas y las decisiones políticas del grueso de la sociedad. Por último, para Kymlicka es importante persuadir a los liberales de que cuando se trate de promover la equidad entre los grupos, estos “pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales” (Kymlicka, 1996, pág. 60).

## CONCLUSIONES GENERALES

Durante este trabajo se defendió la hipótesis de que los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser parcialmente compatibles con las leyes de usos y costumbres. Para ello, se argumentó, que si las leyes de usos y costumbres introducen protecciones externas pero no restricciones internas, *entonces* los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser compatibles con las leyes de usos y costumbres.

Durante el presente trabajo se analizó la discusión sobre el concepto de ciudadanía, ya que ésta se compone en la actualidad de derechos civiles, políticos y sociales que podrían verse restringidos o limitados en las comunidades regidas por leyes de usos y costumbres. Asimismo, se demostró que desde el establecimiento de las leyes de usos y costumbres en el estado de Oaxaca a partir de la década de los noventa del siglo pasado, surgió un intenso debate en torno al peligro que podrían representar dichas leyes para el ejercicio pleno de los derechos individuales ante la preeminencia que dan dichas leyes a los derechos colectivos.

Se mencionó que dichos usos y costumbres se convirtieron en ley desde el 30 de agosto de 1995, cuando el Congreso de Oaxaca la aprobó, creando así un libro suplementario en el código electoral, que autorizaba a las comunidades indígenas, entre otras cosas, a “designar a sus autoridades municipales en asambleas públicas, sin la intervención directa de los partidos políticos y fuera de la fecha oficial de las elecciones” (Recondo, 2007, pág. 28). Para tal efecto, la constitución local y el Código Electoral fueron reformados, y en consecuencia, se legalizaron los usos y costumbres electorales. Esta fue una decisión estratégica, pues:

(p)arece claro que esta decisión fue una respuesta específica a la amenaza a la gobernabilidad planteada por la posibilidad de una rebelión indígena en el estado. Este es un ejemplo clásico de la política de la restauración de la legitimidad: el régimen enfrentó un reto severo y reaccionó otorgando un bien particular, un bien altamente valorado por los actores que lo confrontan (Muñoz, 2006, pág. 98).

El establecimiento de los usos y costumbres en Oaxaca, como se mencionó, tuvo dos objetivos: no sólo conceder de una dotación de derechos por parte del régimen a los indígenas oaxaqueños para evitar la radicalización de su lucha (como ocurrió con el EZLN), sino también:

detener el avance electoral de la oposición en las elecciones municipales mediante la proscripción de la competencia partidista en cientos de municipios de Oaxaca, [...] mediante la institucionalización de los vínculos casi orgánicos entre el PRI y las autoridades electas por usos y costumbres (Muñoz, 2006, pág. 100).

La élite priista, y principalmente el gobernador, estimaron que la legalización de los usos y costumbres beneficiaría a su partido en el nivel local. El objetivo entonces habría sido prevenir el crecimiento de la bola de nieve, “vacunar” a los más de 400 municipios que aún no habían sido “contaminados” por la competencia partidista, e institucionalizar sus tradicionales vínculos con el PRI” (Muñoz, 2006, pág. 100).

En la presente investigación se siguieron los siguientes pasos. En primer lugar, en el (Capítulo 1) se definió lo que se entendería por ciudadanía liberal y ciudadanía comunitarista-multicultural (1.1); leyes de usos y costumbres en un sentido genérico (1.2); derechos individuales establecidos en la Constitución (1.3), y protecciones externas y restricciones internas (por ser dichos conceptos de Kymlicka centrales para nuestra argumentación) (1,4). Por último, en la sección (1.5) se presentaron razones en defensa de la idea de que los derechos individuales establecidos en la Constitución mexicana pueden ser compatibles con las leyes de usos y costumbres si estas últimas introducen protecciones externas pero no restricciones internas.

En el capítulo dos nos abocamos a analizar un caso particular: el establecimiento de usos y costumbres en el estado de Oaxaca. La pregunta que guió este pasaje fue: en qué medida el establecimiento de dichas leyes ha sido compatible con el ejercicio pleno de la ciudadanía liberal, tal como ésta se expresa en la constitución mexicana. Tras introducir dicho capítulo (2.1) a fin de recapitular sobre el papel que juega en la argumentación general, se presentó la evidencia

histórico-empírica recabada, en la forma de una narrativa de los eventos y procesos histórico-políticos más relevantes en el estado de Oaxaca, relativos al establecimiento de las leyes de usos y costumbres y al efecto de ello para la vigencia plena de los derechos humanos y las garantías individuales (2.2). Se insistió, a partir de la evidencia previa, en los casos particulares en que las leyes de usos y costumbres entraron en conflicto con el ejercicio pleno de los derechos individuales establecidos en la constitución y se argumentó que dicha relación conflictiva entre leyes de usos y costumbres y derechos individuales surge del establecimiento de restricciones internas más que del establecimiento de protecciones externas, de tal modo que una ley de usos y costumbres que contemplara el segundo tipo de mecanismos, pero no el primero, sería plenamente compatible con el ejercicio pleno de los derechos individuales (2.3). Para fortalecer nuestro argumento, en la sección (2.4) se discutieron dos argumentos extremos: la tesis de que las leyes de usos y costumbres han resultado en el caso de Oaxaca por completo incompatibles con los derechos humanos (Rivera, 2009), (Barry, 2001) y la de que dichas leyes han resultado por completo compatibles con el ejercicio pleno de los derechos humanos en otras experiencias locales (Villoro, 1998), (Stavenhagen, 2007). Nuestra tesis es un justo medio entre estas posiciones extremas.

Asimismo, el análisis se apoyó en el debate que persiste entre la corriente liberal y la comunitarista al interior de la filosofía política en torno al conflicto entre derechos individuales y derechos colectivos, y entre los derechos individuales y derechos multiculturales. Asimismo, en el presente trabajo se consideró establecer un punto medio entre las dos corrientes: liberales y comunitaristas-multiculturalistas. Para ello, Will Kymlicka y su obra sobre el multiculturalismo fue considerada referente filosófico de nuestra hipótesis, en la que los derechos en función de grupo, orientados exclusivamente a promover protecciones externas serían la fuente de equilibrio entre las dos corrientes. En efecto, al estudiar los datos empíricos en Oaxaca, se pudo comprender que al establecer restricciones internas se violentan los derechos individuales en nombre de la comunidad. Por el

contrario, si se establecen protecciones externas, tanto derechos individuales como derechos comunitarios pueden coexistir.

Asimismo, se defendió que todos tenemos derechos individuales y colectivos. Por lo tanto “(s)i se niega a un pueblo como tal el derecho a su cultura colectivamente, se están negando derechos humanos individuales a sus miembros” (Stavenhagen, 2007, pág. 222). Sin embargo, por otra parte:

(u)na colectividad cualquiera que niega derechos humanos individuales a sus integrantes en nombre de valores culturales absolutos no tiene autoridad moral para reclamar ante otros pueblos el respeto a estos valores. Me refiero sobre todo a culturas que permiten o incluso ejercen la violación a los derechos de las mujeres y las niñas, o las que practican en forma persistente y a veces brutal, la intolerancia religiosa, la discriminación racial o la xenofobia (Stavenhagen, 2007, pág. 222).

En otras palabras, para el caso mexicano “los usos y costumbres son válidos siempre y cuando no afecten los derechos humanos de terceros” (Seminario, 2004, pág. 72).

Nunca hay que olvidar que nacemos como individuos en comunidades. Con la capacidad de apropiarnos, modificar, cuestionar, rechazar o enriquecer la cultura propia si así uno lo desea, siempre y cuando lo hagamos libremente sin afectar a terceros. Asimismo, nacemos como individuos, vemos por nuestros propios intereses, juzgamos qué es lo mejor para nosotros y, si así lo deseamos, nos integramos a una comunidad política con total autonomía. No olvidemos que nuestra libertad termina donde comienza la de otros.

Finalmente, quisiera terminar con una reflexión que no está fuera del contexto del presente trabajo, pues nos ayudaría comprender con más profundidad la importancia del equilibrio y el balance. Asimismo, he mencionado a través del presente trabajo que es un error ser extremista, pero muchos no se dan cuenta de eso, y en algunos casos, se desconoce que el camino correcto es por el centro.

Los hermanos Said y Sherif Kouachi de 34 y 32 años, y otra persona llamada Hamid Murad, de 18 años, pertenecientes de una minoría musulmana que radica en Francia, irrumpieron en la mañana del 7 de enero del 2015 en la oficina de la revista satírica Charlie Hebdo en la que “abrieron fuego contra los empleados matando a doce, entre ellos cuatro caricaturistas y dos policías, e hiriendo a otras once personas” (Mundo, 2015, pág. 1). Asimismo, los asesinos, al entrar a las instalaciones, “gritaron claramente *Alá es grande y Hemos vengado al Profeta* antes de darse a la fuga” (Mundo, 2015, pág. 1). La justificación del atentado fue que la revista Charlie Hebdo “publicó varias caricaturas de Mahoma que provocaron airadas protestas de la comunidad musulmana, ya que efigiar al profeta se considera un grave sacrilegio” (Mundo, 2015, pág. 1)

En contraste, y casualmente dos años antes de los atentados en París, el 4 de agosto del 2013, el presidente ruso Vladimir Putin se dirigió al Parlamento de su país, con un discurso que hacía referencia a las tensiones con las minorías étnicas, especialmente las musulmanas. Al respecto, el líder ruso dijo:

En Rusia vivid como rusos!!!! Cualquier minoría, de cualquier parte, que quiera vivir en Rusia, trabajar y comer en Rusia, debe hablar ruso y debe respetar las leyes rusas. Si ellos prefieren la Ley Sharia y vivir una vida de musulmanes les aconsejamos que se vayan a aquellos lugares donde esa sea la ley del Estado.

Rusia no necesita minorías musulmanas, son esas minorías las que necesitan a Rusia y NO les garantizamos privilegios especiales ni tratamos de cambiar nuestras leyes adaptándolas a sus deseos. No importa lo alto que exclamen “discriminación”, no toleraremos faltas de respeto hacia nuestra cultura rusa.

Debemos aprender mucho de los “suicidios” de América, Inglaterra, Holanda y Francia si queremos sobrevivir como nación. Los musulmanes están venciendo en esos países y no lo lograrán en Rusia. Las tradiciones y costumbres rusas no son compatibles con la falta de cultura y formas primitivas de la Ley Sharia y los musulmanes. Cuando este honorable cuerpo legislativo piense crear nuevas leyes, deberá tener en mente primero el interés nacional ruso, observando que las minorías musulmanas: no son rusas (Fumero, 2014, pág. 1).

Posteriormente, después de dar este discurso, toda la Duma, es decir, el Parlamento ruso, aplaudió furiosamente por más de tres minutos. Sin embargo, a pesar de las declaraciones del presidente ruso y a pesar de los atentados musulmanes a la revista Charlie Hebdo ninguno tiene razones convincentes ni justificaciones razonables para promover tales posiciones, pues ambos cayeron en extremos inaceptables. El presidente ruso, con todo y su discurso nacionalista, no soluciona el problema de las minorías étnicas de su país, ni los musulmanes y sus atentados lograrán que se respete o que se eviten las faltas de respeto a su cultura.

Asimismo, se tiene que evitar los extremismos, es decir, no defender los derechos individuales hasta caer en nacionalismos con políticas asimiladoras, ni defender derechos minoritarios a costa de la vida de terceras personas. Por más tentador que sea el extremismo no debemos intentar apagar fuego con gasolina, ya que al hacerlo estaríamos dando un retroceso al pasado (Nazismo, Stalinismo) que tanto trabajo costó vencer.

Sólo me resta decir que para futuros trabajos sobre derechos humanos se debe analizar con más profundidad el estado de Chiapas, principalmente la zona donde radica el EZLN. También se debe realizar un estudio más profundo sobre el multiculturalismo en otros países para así estar al tanto de nuevas políticas multiculturalistas y evitar en el futuro violaciones a los derechos individuales, así como violaciones a los derechos de grupo.

## Bibliografía

- Barry, B. (2001). *Cultura e igualdad*. Recuperado el 2 de Marzo de 2015, de [http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_7/dossier2.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_7/dossier2.pdf)
- Barry, B. (1993). *La teoría liberal de la justicia Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. México: CFE.
- Bartra, R. (18 de febrero de 2008). *Abusos y costumbres en Oaxaca*. Recuperado el 15 de julio de 2015, de <http://www.letraslibres.com/blogs/abusos-y-costumbres-en-oaxaca>
- Bernal, R. G. (15 de febrero de 2015). *Área de formación socio-humanística ética y cultura política*. Recuperado el 15 de febrero de 2015, de "Derechos individuales, colectivos y el pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales": [https://docs.google.com/document/d/1EEBXVB1HnVDNVKaECQANQYg4z8L\\_lwwoX6ySG9FHrls/edit?pli=1#](https://docs.google.com/document/d/1EEBXVB1HnVDNVKaECQANQYg4z8L_lwwoX6ySG9FHrls/edit?pli=1#)
- Burgoa, I. (2004). *Las garantías individuales*. México: Porrúa.
- Carbonell, M. (6 de septiembre de 2012). *La reforma constitucional en materia de derechos humanos: principales novedades*. Recuperado el 10 de febrero de 2015, de <http://www.miguelcarbonell.com/articulos/novedades.shtml>
- Carbonell, M. (2002). *Problemas constitucionales del multiculturalismo*. México: FUNDA.
- Carlos Rodríguez, R. A. (2005). *Observación electoral en municipios indígenas que se rigen por sistemas normativos internos*. México: EDUCA.
- Carlsen, L. (julio de 1999). *Autonomía indígena y usos y costumbres la innovación de la tradición*. Recuperado el 12 de julio de 2015, de <http://www.ezln.org/revistachiapas/No7carlsen.html>
- Cossío, J. R. (1 de mayo de 1998). *Oaxaca y el derecho indígena*. Recuperado el 28 de Enero de 2015, de <http://www.nexos.com.mx/?p=8874>
- Cruz, A. (Dirección). (2013). *Las Sufragistas* [Película].
- Ferrajoli, L. (diciembre de 2006). *Cuestiones constitucionales*. Recuperado el 15 de febrero de 2015, de Sobre los derechos fundamentales: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/cconst/cont/15/ard/ard5.pdf>
- Ferrajoli, L. (diciembre de 2008). *La igualdad y sus garantías*. Recuperado el 15 de febrero de 2015, de <https://www.uam.es/otros/afduam/pdf/13/la-igualdad-y-sus-garantias-luigi-ferrajoli.pdf>
- Fumero, M. (11 de Septiembre de 2014). *Unidos Contra la Apostasía*. Recuperado el 7 de Octubre de 2015, de <http://contralaapostasias.com/2014/09/11/texto-integro-del-mensaje-que-el-presidente-wladimir-putin-ha-dirigido-a-los-musulmanes-afincados-en-rusia/>

- Habermas, J. (1996). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.
- Henríquez, J. d. (13 de julio de 2011). *Los derechos humanos y el nuevo artículo 1° constitucional\**. Recuperado el 10 de febrero de 2015, de SCIELO:  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-21472011000200005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-21472011000200005)
- IFE. (2011). *Constitución política de los estados unidos mexicanos*. México: IFE.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Lugo, M. C. (1996). *Catálogo municipal de usos y costumbres*. OAXACA: CIESAS/IFE.
- Marshall, T. (2005). *Ciudadanía y clase social*. Argentina: Losada.
- Mundo, S. (8 de Enero de 2015). *Sputnik*. Recuperado el 7 de Octubre de 2015, de  
<http://mundo.sputniknews.com/mundo/20150108/1033080080.html>
- Muñoz, A. A. (2006). *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México*. México: Plaza y Valdes.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. Mexico: Paidós.
- Peña, J. (2003). *Teoría Política: Poder, Moral, Democracia*. Madrid: Alianza.
- Rawls. (1996). *La justicia como equidad: Política, no metafísica*. Recuperado el 1 de julio de 2015, de [http://www.fder.edu.uy/contenido/ideas/pdf/bolilla-7-2012/\(bolilla-7\)-rawls.pdf](http://www.fder.edu.uy/contenido/ideas/pdf/bolilla-7-2012/(bolilla-7)-rawls.pdf)
- Recondo, D. (2007). *La política del gato pardo: el reconocimiento de los usos y costumbres*. Recuperado el 10 de julio de 2016, de Centro de estudios mexicanos y centroamericanos:  
<http://books.openedition.org/cemca/2085?lang=es>
- Recondo, D. (2007). *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CEMCA/CIESAS.
- Rivera, A. (1 de Enero de 2004). *Chiapas, diez años despues. Del Lenin al indigenismo*. Recuperado el 28 de Enero de 2015, de <http://www.nexos.com.mx/?p=11017>
- Rivera, A. (1 de Febrero de 2009). *El fracaso multicultural de Oaxaca*. Recuperado el 29 de Julio de 2015, de nexos: <http://www.nexos.com.mx/?p=12918>
- Rivera, A. (2004). *El sonido y la furia. La persuasión multicultural en México y Estados Unidos*. México: Taurus.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los limites de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa.

Seminario. (2004). *Seminario reconstitucional de los sistemas políticos en municipios indígenas de Oaxaca*. México: EDUCA.

significados. (2 de octubre de 2016). *significados*. Obtenido de <http://www.significados.com/ontologia/>

SRE. (14 de Marzo de 2011). *Derechos Humanos: Agenda Internacional de México*. Recuperado el 10 de febrero de 2015, de Secretaria de Relaciones Exteriores: <http://www.sre.gob.mx/images/stories/docsdh/boletines/2012/bdgdhreformadh.pdf>

Stavenhagen, R. (2007). *Multiculturalismo: Desafíos y perspectivas*. México: COLMEX.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE.

Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.

Villoro, L. (2001). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de cultura económica.

Villoro, L. (1998). *Estado plural, Pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Viqueira, J. P. (1 de Junio de 2004). *Chiapas: Un recuento a tres años de las alternancias*. Recuperado el 28 de Enero de 2015, de <http://www.nexos.com.mx/?p=11178>

Vitale, E. (2004). *Derechos y paz: Destinos individuales y colectivos*. México: Fontamara.

Walzer, M. (2001). *Las esferas de la justicia*. México: FCE.

Wieviorka, M. (2007). *Multiculturalismo: Desafíos y perspectivas*. México: COLMEX.

Zamudio, H. F. (2014). *Las reformas constitucionales mexicanas de junio de 2011 y sus efectos en el sistema interamericano de derechos humanos*. Recuperado el 10 de febrero de 2015, de PDF: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3065/18.pdf>

Zolo, D. (1996 Número 3). *La ciudadanía en una era poscomunista*. en la política.