



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Castro Neira, Yerko
El gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 52, mayo, 2015, pp. 59-77
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50938990004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México*

The Government of the Indians: An Anthropology of State Formation in Oaxaca, Mexico

O governo dos índios. Antropologia da formação do estado em Oaxaca, México

Yerko Castro Neira

Fecha de recepción: agosto 2014

Fecha de aceptación: febrero 2015

Resumen

Este artículo estudia la formación del estado en México, en particular en el estado de Oaxaca, lugar donde se analiza el papel de las formas de gobierno indígena en la construcción de un orden estatal. Con base en material etnográfico se muestra cómo el concepto de gobierno de los indios circula por una variedad de escenarios en donde actores diferentes –juristas, académicos, líderes e intelectuales indígenas– contribuyen a su definición en la vida cotidiana, de manera que el estado se produce y reproduce incesablemente. Estos diversos sitios dan cuenta de la existencia, en México, de un estado que encuentra su potencia en su propio carácter fragmentado y descentrado, al tiempo que formula su existencia en referencia al derecho y la ley.

Descriptores: ficción legal; formación del estado; formas de gobierno indígena; representación; violencia.

Abstract

This article analyzes the process of state formation in Mexico, focusing on the case of the state of Oaxaca, where the role of indigenous forms of governance are examined in the relation to the construction of state power. Drawing on ethnographic material it examines how the concept of government of the indians circulates in a variety of contexts in which different actors –legal experts, academics, leaders and indigenous intellectuals– construct this concept through everyday social practices which in turn undergirds the way in which the state constantly produces and reproduces itself. These diverse local practices demonstrate that the strength of the state in Mexico is in its fragmented and decentered nature even if its existence is predicated on formal institutions and the law.

Keywords: legal fiction; state formation; indigenous forms of government; representation; violence.

Yerko Castro Neira. Doctor en Antropología. Profesor e Investigador Titular, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana de México. ✉ yerko.castro@ibero.mx

* Este trabajo es fruto de mis investigaciones de antropología política y antropología legal en años recientes (2011-2014) en el estado de Oaxaca, México.

Resume

Este artículo estudia la formación del estado en México, particularmente en Oaxaca, lugar a donde se analiza el papel de las formas de gobierno indígena en la construcción de una orden estatal. Con base en material etnográfico, muestra-se como el concepto de gobierno de los indígenas circula por una variedad de escenarios a donde actores diferentes –juristas, académicos, líderes e intelectuales indígenas– contribuyen a su definición en la vida cotidiana, de manera que el estado se produce y reproduce incesantemente. Estos diversos lugares dan cuenta de la existencia, en México, de un estado que encuentra su potencia en su propio carácter fragmentado y descentrado, al tiempo que formula su existencia y referencia al derecho y a la ley.

Descriptores: ficción legal; formación del estado; formas de gobierno indígena; representación; violencia.

Introducción: sobre las formas de gobierno indígena

Cuando los españoles llegaron a México, nos dice Bonfil Batalla en su citado ensayo de 1972, se encontraron con una enorme variedad de culturas y pueblos repartidos por un amplio territorio. Un *collage* de sociedades que se entendían mejor a partir de su diversidad y variedad que por una supuesta homogeneidad en torno a un *ethos* y un *pathos* compartido. Ante esta situación, el español inventa al indio¹ –sostiene Batalla– como categoría fundamental de administración de los gobiernos y de conducción de la política².

En mi perspectiva, el indio o, más concretamente, las formas de gobierno indígena son inseparables de la formación del estado en México³; de ahí que discuta con este concepto, porque sospecho que a través de su entendimiento podemos comprender aspectos importantes de la formación del estado, el papel de las poblaciones en ello, así como las múltiples aporías que se desprenden de los procesos de construcción de hegemonía (Roseberry 1994). Para hacer esto, me detendré a mirar el estado de Oaxaca que se erige como emblemático del país por su historia, su diversidad cultural y por el lugar que ocupa en el imaginario nacionalista⁴.

1 Dos aclaraciones: en este ensayo uso indistintamente los conceptos de indio o indígena sin hacer distinción entre ambos. Además, uso la palabra estado en minúsculas con el fin de desacralizar su concepción y su presencia.

2 *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, texto al que nos referimos, forma parte de un momento de amplia crítica que los antropólogos mexicanos formularon en los años setenta al indigenismo, que fue la corriente fundamental durante buena parte del siglo XX. Han pasado más de cuarenta años pero sorprende que aún circule, entre los pasillos de la academia y en el mundo intelectual indígena, una aceptación acrítica de la categoría ‘indio’ y de su propia representación. El campesino y el indígena continúan en muchos espacios siendo categorías o rasgos naturales, nunca un producto histórico determinado ni mucho menos el fruto de lo que Spivak definió como batallas ideológicas (2003, 315-317).

3 Aunque tomo el concepto de formas de gobierno indígena de la propia operación política de los pueblos indígenas en Oaxaca, también estoy en diálogo con el título y contenido del libro clásico *Formas de Gobierno Indígena* (1953) del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. Si bien en este trabajo me centro en los rasgos de la política en Oaxaca, muchos de sus elementos y análisis se podrían extender hasta otras latitudes de Latinoamérica en donde se estructuraron relaciones de forma similar.

4 Oaxaca es una de las 32 entidades federativas que conforman México, se ubica en el sureste del país y posee la mayor diversidad cultural con presencia de 16 grupos étnicos de los 65 que existen en el territorio mexicano; es además el

Ahora bien, el gobierno indígena (estructurado en torno a dos categorías fundantes: la comunidad y el indígena) es un concepto y una técnica que actúa y circula por una variedad de territorios de gobierno. Esta circulación supone considerar que los aspectos principales de dicho gobierno tienen que ver más con la transmisión de la imagen y la práctica que con los rasgos críticos que lo podrían definir.

Son varios los territorios de gobierno en los cuales se da esta circulación. Primero, este tropo circula en los territorios que le son propios a los pueblos indígenas u originarios⁵, donde cobra significado y expresa muchas cosas distintas. Así, contra la visión homogeneizante de la academia y de la ley, existe tal variedad de casos que sería imposible elaborar una teoría unificada de sus manifestaciones.

En segundo lugar, el gobierno indígena aparece en la amplia producción intelectual y académica, en la cual, muchas veces, es el centro del adentro de lo indígena, corazón de la tradición y de la comunidad. Este vocablo aparece en los libros, los discursos y sobre todo en las reacciones o acciones contra el estado, contra las empresas o, de manera más amplia, contra Occidente como verdad social e imaginario concreto. En Oaxaca esto se ilustra claramente en el potente concepto indígena de comunalidad.

Por supuesto el concepto de gobierno indígena se encuentra además en la ley y en la imaginación legal. Está en las facultades de derecho, en los discursos de los magistrados, en las prácticas de cientos de abogados, agentes ministeriales y profesores de derecho que lo nombran, que explican cómo ha de entenderse y lo definen, y que lo sitúan, en consecuencia, como herencia importante o como problema ineludible del estado oaxaqueño.

Sin embargo y a pesar de toda esa amplia variedad, se tiende a observar el gobierno indígena como algo uniforme, como un concepto universal y no situado, como una prenoción o como un dato preexistente. Se lo observa como una cuestión sobre la cual muchos y diversos actores quieren actuar y la mayoría de las veces lo quieren hacer por medio de la ley.

El estado y los actores legales discuten y producen leyes. Los movimientos intelectuales y políticos indígenas exigen una ley o muchas modificaciones constitucionales. Y no son pocos los pueblos de Oaxaca que reproducen una versión legal de estas discusiones en la elaboración de sus estatutos comunales, en la reconfiguración de su organización legal local o en el empuje para que se creen nuevas leyes.

estado más diverso desde el punto de vista ambiental. Con relación al importancia de este estado en el imaginario nacionalista solo menciono a modo de ejemplo, que de Oaxaca provienen dos figuras claves que ayudaron a redefinir la nación mexicana en el paso del siglo XIX al XX: Benito Juárez, el presidente liberal de origen indígena y Porfirio Díaz, el gran modernizador del país devenido en dictador y uno de los puntos de arranque de la Revolución Mexicana de 1910.

5 Gran parte de mi esfuerzo en este trabajo consiste en hacer la crítica de la violencia de conceptos como el de gobierno indígena. Ahora uso esta palabra para designar al sujeto con clara conciencia de que me traiciono a mí mismo, puesto que voy a enfatizar en su relatividad, opacidad, multiplicidad y en este sentido, en su cualidad de ficción y fetiche.

Identifico dos aporías aquí, dos tendencias irreconciliables. Por una parte, la aporía legal que refiere a la tensión existente entre aquella constante multiplicidad y plasticidad con la que actúan y se desarrollan las formas de gobierno indígena (cuestión definible para toda forma cultural) y por otra, la tendencia a unificar y traducir toda esa diversidad en el plano de la ley. Asoma así la función violenta de la ley o, lo que es igual en palabras de Benjamin, en la ley lo legal y lo letal se unen (2007, 113).

La costumbre, el indígena y su comunidad son los materiales básicos que conforman aquellas formas de gobierno indígena; sin embargo, dado que se trata de materiales plásticos y transformativos, la categoría termina siendo un significante que flota y que contribuye a la formación del estado y a la imaginación popular.

Desde este punto de vista, la segunda aporía que quiero destacar es una de tipo político. Esto quiere decir que políticamente el concepto y técnica de las formas de gobierno indígena puede aparecer en un amplio péndulo que va desde su propia potencia de desestabilización del orden construido hasta su carácter de apéndice de la maquinaria estatal de administración de las diferencias. En este sentido, la contradicción principal al respecto considera la posibilidad de ver a estas formas de gobierno como emancipación, autonomía o desujeción, de un lado, y como tecnología de poder y dominación, desde el otro.

Si todo el mundo quiere su ley. Si este es el deseo principal en casi todo orden de lo social y si esto dibuja el horizonte de trabajo concreto y define las agendas –paradójicamente– tanto de las luchas populares como de las tareas del estado, me pregunto: ¿dónde reside, entonces, el secreto del derecho?, secreto por medio del cual, y a pesar de sus contradicciones, se fortalece el carácter ficticio del derecho, su dimensión fetichista y mitológica (Fitzpatrick 1998).

Y esta pregunta capital se puede asociar con otra, de carácter gramsciano por excelencia: ¿dónde reside la capacidad de reproducción constante de la dominación del estado?, ¿cuáles son los elementos, los mecanismos, los procedimientos por medio de los cuales la dominación y la subalternidad, a pesar de sus vaivenes y desplazamientos, termina por reproducirse todo el tiempo? Yo creo que es aquí, en este nudo de problemas, donde es posible encontrar pistas para comprender la forma actual en la cual el poder y sus jerarquías se reproducen incansablemente a lo largo del estado de Oaxaca.

El indigenismo, el indio y las formas de gobierno indígena

Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio [1916] 1992, 15).

En México, quizás como ningún otro país en América Latina, la Antropología tuvo un papel central en la formación del estado. Fueron estudiosos como Gamio, primero, y Aguirre Beltrán, después, quienes se encargaron de proponer al estado mexicano, que surge del proceso de revolución iniciado en 1910, las formulas y mecanismos necesarios para el acomodo de las piezas culturales que conformaban el *puzzle* nacional.

Los antropólogos indigenistas en ese tiempo se dieron a la tarea de impulsar la idea de que el estado podía lograr administrar la enorme variedad cultural y social del país por medio de conceptos como los de ‘indio’ y ‘comunidad’ estructurados en torno al constructo de las formas de gobierno indígena⁶. Por ejemplo, como propone Aguirre Beltrán en el mencionado libro de 1953, se debía insistir en hacer “del indio mexicano un ciudadano completo”, “alcanzar el grado de homogeneidad que le permita fundar (en el país) los cimientos sólidos de una nacionalidad”, porque a fin de cuentas, y a pesar de su abandono, ellos “se sienten y saben mexicanos” (1991, 13-15).

Este antropólogo señalaba que la reproducción del estado en México iba a depender directamente de la integración del indio y de sus formas de organización y de gobierno. Indios y ladinos se encontraban en polos de interdependencia —pensaba Aguirre Beltrán—, por tanto el indigenismo surgido de la revolución debía apuntar a la integración del indio a partir de programas diversos que buscaran elevar los niveles de aculturación de la población indígena. En otra parte de su obra nos dice: “Esta política puede parecer incongruente a quien ignore que el movimiento revolucionario de México persigue como objetivo primordial la integración de una comunidad nacional en que todos sus miembros participen de los beneficios de una cultura común” (Aguirre Beltrán 1991, 55-56).

Las ideas de integración nacional impulsadas por este pensador estaban en perfecta sintonía con el programa modernista europeo que asociaba a la diversidad cultural con una amenaza directa a los estados nacionales (Echeverría 2010). De ahí que el ideal que estaba en el fondo del trabajo indigenista era el de una cultura nacional compartida.

Para lograr estos objetivos, en México se construyó una manera de hacer gobierno donde las formas de organización de los pueblos, lejos de desaparecer, se transformaron en centrales para la construcción de estado, constituyendo así una forma de gobierno indirecto en versión local⁷. Desde entonces las formas locales

6 En la historia de las relaciones del estado mexicano con los pueblos indígenas, estas ideas provocaron muchos efectos en los terrenos prácticos de la política. Se crean, por ejemplo, unidades territoriales mínimas del estado por medio de los Centros Coordinadores Indigenistas que tenían la misión de organizar el desarrollo en medio de las regiones indígenas. Oleadas de antropólogos y educadores se transformaron en la “punta de lanza” del estado y llegaron a los rincones del país para, al mismo tiempo que vacunar a los indígenas, ir castellanizándolos e integrándolos al imaginario nacionalista del país; es decir, paralelamente a la formulación teórica que se estaba haciendo desde la antropología, una amplia gama de educadores y tecnologías diversas fueron empeñadas en esa misión concreta.

7 Aunque el gobierno indirecto fue una masiva fórmula de gobierno aplicada tanto en las colonias españolas como en las británicas, es en el caso de África donde la antropología jurídica ha producido sus más amplios análisis a partir del

de gobierno son incorporadas a la propia forma cultural que irá tomando el estado nacional mexicano.

Desde los años veinte y hasta los sesenta del siglo XX en México el paradigma del indigenismo fue el gran programa cultural del estado y de la academia para dar solución al ‘problema’ de México. Problema que en perspectiva de Aguirre Beltrán iba a estar dibujado por la presencia de una hostil geografía que produce aislamiento y separación humana, la cual se combina con una diversidad ostensible que dificulta la integración cultural nacional básica (Aguirre Beltrán 1991, 55). De manera que todo el trabajo de Aguirre Beltrán iba a estar destinado a estas tareas, sin dejar escapar detalles a fin de llevar a buen término esas metas integradoras: “Se pretende con ello encontrar la fórmula apropiada para que el ajuste psicológico que habrá de llevar a cabo el indígena para integrarse a las formas de cultura nacional se realice sin graves frustraciones ni profundos conflictos emocionales (1991, 19)”.

Mi punto crítico aquí es que todas estas ideas y la propia situación llevaron a que categorías como las de indígena, comunidad y formas de gobierno indígena se combinaran, por gracia del estado, con los de cambio sociocultural, aculturación e integración como tecnologías de producción de gobierno. Por una suerte de perversidad de la lógica, desde entonces fue difícil separar el estudio de lo indígena como algo real, simbólico o imaginario (Lacan 2007) de la propia práctica indigenista-antropológica y de las ‘urgencias nacionales’.

La comunidad y el indígena, de este modo, al ser contruidos académicamente como representación, terminaron por ayudar a dar forma a un sujeto legal y a una ficción social que se parecía cada vez menos al habitante múltiple y diferenciado que se encontraba en los pueblos y a lo largo de las regiones de México.

Esto significa que tanto la ley como la academia ayudaron a coproducir un imaginario sujeto social (comunidad) y sujeto individual (el indio) que terminaron siendo el contenido de lo real. Este es uno de los aspectos que Walter Benjamin (2007) ha destacado para hablar de las funciones violentas de la ley.

Sin embargo, desde los años setenta en México surgen voces críticas a esta perspectiva antropológica. Por ejemplo Andrés Fabregas, un antropólogo crítico del indigenismo que escribe el prólogo a la segunda edición del libro de Aguirre Beltrán apunta a este cuestionamiento: “Así, las formas de gobierno indígena son transformadas por la acción ideológica concreta del Estado, apareciendo no como parte del intrincado proceso de dominación sino como producto cultural *sui generis* que es parte de un pasado idealizado cuya vigencia política es fundamental para el Estado” (Fabregas 1991, 11).

Con estas ideas propuestas por el indigenismo del estado y por Aguirre Beltrán, en México cobra relevancia la curiosa distancia entre esta antropología y la de sus

estudio del *indirect rule* (ver Comaroff 1997; Fitzpatrick 1990).

pares británicos en África. Mientras en los *Sistemas Políticos Africanos*, la antropología británica daba cuenta de sociedades y culturas que podían leerse bajo las premisas funcionalistas casi sin hacer mención a la situación colonial⁸, en *Las Formas de Gobierno Indígena* la lectura de las comunidades y pueblos no se hace nunca fuera del análisis de la formación del estado mexicano. En este sentido, la dimensión práctica y aplicada de la antropología mexicana saltaba a la vista, y Aguirre Beltrán fue uno de los encargados de ‘aceitar’ la máquina del estado por medio de teorías de integración y aculturación.

La acción política indigenista, estrechamente informada por la teoría antropológica indigenista, consistió en una serie de acciones concretas tendientes a transformar al indio mexicano en un ciudadano completo. De este modo, el problema de México se superaría de una vez cuando la sociedad tradicional y arcaica se integrase a la sociedad moderna y al beneficio de una cultura nacional unificada.

El estado, entonces, otorgó a las comunidades márgenes importantes de autonomía junto a reconocimientos de sus formas tradicionales de organización⁹. Sin embargo, esto no debe sino pensarse en el marco más amplio de la integración del indio, vía su desaparición legal y académica, lo cual lo transforma en ciudadano con derechos, en un mexicano más.

Se consagra así su igualdad legal, con la cual se perpetúan dos cosas a la vez; primero, la dimensión muda de su voz, con lo que el problema principal es entonces el de la re-presentación entre los pueblos y el estado. Es decir, el problema es el de la voz, de la enunciación y de su consecuente ‘orientalización’. Se crea la figura legal del indio, se lo coloca en el tiempo y el espacio, se lo hace materia de políticas públicas, por medio de lo cual, y en nombre de su inclusión, se termina por confirmar su estatuto irrepresentable y sin voz propia.

En segundo término, se perpetúa el problema de la violencia de su representación. Al ser consagrado en la constitución y las leyes, el indígena y sus comunidades se transforman en unidades de administración para el estado, donde la representación que se construye de él confirma el estatuto violento de la ley. A fin de cuentas, como dice Derrida, la violencia deviene en el lenguaje por vía de la representación, y este es precisamente el caso (1997, 69).

El indio de la ley como el indio de los libros académicos, completamente distintos la mayor parte de las veces, aparece entonces como categoría producida o al menos consagrada en el plano violento de la ley. Teóricamente lo que produce la ley, a fin de cuentas, es una imagen espectral de lo que quiere representar. En nombre de la igualdad jurídica y de los derechos inalienables, se confirma la precariedad de estas poblaciones,

8 Este libro constituye el punto de partida de la antropología política. El único trabajo incluido en el libro y que refiere a la situación colonial es el de Max Gluckman (Pritchard y Fortes 1940).

9 No es posible detenerme aquí en la historia legal que hizo posible el reconocimiento jurídico de las formas de elección de autoridades en los pueblos indígenas. Se puede conocer más sobre el tema en Recondo 2001; López Bárcenas 2002 y Castro Neira 2009.

se les ubica y congela en un tiempo y lugar social determinado, la mayoría de las veces en perfecta armonía con la dimensión técnica de la política formal oaxaqueña.

En este sentido, lo indígena y sus formas de gobierno son conceptos-técnicas porque tienen la capacidad de actuar como categoría de acción y administración pública; casi como herramienta de trabajo del estado. Lo que produce la ley, en el plano teórico es entonces el disparate (Nietzsche 2006; Foucault 2008), la pura alienación y pulsión de muerte, y en ese sentido como diagnóstico no es otra cosa que la psicosis¹⁰. Esto quiere decir que el indio imaginado en la ley termina siendo más real que el habitante concreto y diverso de los pueblos indígenas de México.

La perversidad del caso reside, entonces, en que a pesar de estas consideraciones casi no hay en Oaxaca lugar de lo político y la política¹¹ donde no se luche y desee una ley, al punto de adoptar toda su estética dominante, su ritualidad abarcadora y sus mismos preceptos en nombre unas veces de la libertad, otras de la autonomía, otras simplemente en nombre la ley.

La colisión de derechos y formas de estado

66

Hemos visto en las páginas anteriores la forma en que una parte importante de la antropología mexicana ayudó a impulsar el concepto de formas de gobierno indígena como una construcción conceptual de indudables efectos políticos en la vida cotidiana de los pueblos originarios, pero la antropología no estuvo sola en esto. La academia no fue el único sitio de producción de gobierno, al contrario, hasta el día de hoy una amplia gama de territorios sociales han contribuido a esta producción conceptual y política.

En este sentido, las formas de gobierno indígena fueron y son hoy en día, en Oaxaca y en México, elementos centrales de la configuración de un estilo de gobierno indirecto que caracteriza la forma de administración de las diferencias y con ello funda la violencia de la ley (fuerza de ley) y de la dominación.

Frente a estas formas de gobierno actúan el estado y las leyes, los actores populares y los intelectuales indígenas. Una variedad de figuras que se desplazan a través de territorios de gobierno y cuyo punto en común es su trabajo en torno a la ley. A pesar de la enorme pluralidad de estas formas de gobierno, una variedad de actores en Oaxaca quieren una ley y trabajan para conseguirla, la mayor parte de las veces sin atender al carácter problemático su objetivo.

10 Uso la idea de la psicosis lacaniana para subrayar a la ley como productora de pérdida de realidad, lo que provoca la reconstrucción delirante de la misma realidad que se ha escindido. En el caso del derecho esto significa que lo imaginario que produce la ley termina siendo lo real. Lacan usa los términos de lo real, lo imaginario y lo simbólico para indicar los campos donde se asienta el registro de la psique (Lacan 2007).

11 Aquí sigo la recomendación de Jean-Luc Nancy de diferenciar entre lo político como espacio de lo que está "en común" y que a todos atañe, y la política como la forma en la cual se administran esos espacios (Nancy 2007, 23-25).

Pero estas formas de gobierno son, en realidad, una cuestión de casos concretos. Es decir, cada sistema político conformado en torno a usos y costumbres es resultado de su historia local en articulación específica con el estado. A esto se suman fuerza en los últimos años: ciertos discursos internacionales que empujan hacia criterios de democracia, gobernabilidad y derechos humanos enmarcados en estándares convencionales. En otras palabras, cada sistema es resultado de una realidad *ad-hoc*.

Desde una perspectiva más amplia, al observar la variedad de expresiones en los pueblos indígenas se puede entender, siguiendo a Foucault (2006b), que en realidad lo que enfrentamos es una reducida presencia del estado pero una gran cantidad de gobierno¹². Poca presencia física del estado y mucho gobierno hace que el estado y sus efectos puedan parecer menores y no muy evidentes, en medio de las personas y los pueblos. De ahí la sentencia de sentido común que indica que estos pueblos son todos 'pueblos sin ley'.

Sin embargo, si miramos con más detenimiento las prácticas políticas, los discursos, los mecanismos de trabajo y las dimensiones estéticas de la política podemos observar que, contrario a la distancia física del estado, las huellas del gobierno y sus sombras aparecen constantemente y por todas partes¹³. En este sentido, lejos de la imagen de pueblos sin ley, se trata de territorios con mucho gobierno y una intrincada relación entre la ley del estado y la formulación local de derechos. El rasgo cultural es el pluralismo legal (Merry 1988) o lo que prefiero definir como un permanente estado de colisión de derechos¹⁴.

Todos trabajan en torno a la ley y la desean. De ahí que el estado retrabaje constantemente sus ideas sobre el indio, la comunidad y las formas de gobierno indígena; a veces bajo la presión y la mirada crítica del mundo indígena, en otras bajo la abierta complicidad del mismo, pero siempre en un proceso permanente de influencias recíprocas. Ejemplos para ilustrar lo señalado hay muchos, pero quizás sea suficiente con algunos apuntes etnográficos para confirmar los argumentos.

Al interior de los campos legales y del trabajo de diversos actores de la ley no hay consenso respecto al significado de las formas de gobierno indígena. Mientras hay quienes las observan en su peligrosidad y violencia, otros las asocian con aspectos que pueden funcionar en armonía con el derecho nacional, en tanto se comprenda que es mejor dejarlas actuar antes que intentar lo contrario.

12 Foucault estudió la forma en que con la modernidad, pasamos de un tipo de gobierno centralizado y simbolizado en la figura del Príncipe y su espada, a otro donde el estado ha salido de sí mismo hasta incrustarse en la sociedad, en múltiples territorios de gobierno. Hay, en este sentido, un nuevo estado de justicia que es una sociedad de la ley (2006b).

13 Aquí es útil el concepto de *policía* en Foucault, precisamente para destacar las funciones de transmisión del poder y su fuerza, desde el estado hacia la sociedad por medio de los mecanismos de gobierno (2006b). En varios sentidos este pensador insistía en trabajar mejor con el concepto de gobierno que con el de estado, porque mientras el primero refiere a las formas en que se produce y desplaza el poder, el segundo termina por abarcar tantas cosas que su uso no explica muchas de ellas.

14 Colisión de derechos es un concepto que discute y problematiza Hegel (1968) en su clásico estudio sobre el derecho.

En 2011 asistí a una charla organizada por el Instituto Federal Electoral (IFE) en Oaxaca, en dicha ocasión la Directora de la Oficina para Usos y Costumbres a nivel nacional¹⁵ realizó un balance sobre los conflictos políticos asociados a la elección de cargos dentro de los gobiernos indígenas y afirmó que:

Los usos y costumbres tienen muchos problemas, son diferentes de lugar en lugar. Nunca es posible predecir lo qué va a suceder. Las elecciones cambian en cada ocasión. Sus reglas muchas veces son andrógenas [*sic*, contrarias a la mujer]. Si bien los usos y costumbres y los sistemas de partidos políticos son públicos, en los usos y costumbres hay acceso directo en algunos casos y en otros un acceso restringido sólo a algunos, la mayoría hombres. Tenemos que reconocer –continúo la funcionaria–, que los conflictos postelectorales disminuyeron con la aprobación de la ley que autoriza las elecciones por medios tradicionales en los pueblos, pero éstos son hoy cada vez más violentos, incluso llegando a la muerte. Su propia falta de institucionalidad lo hace un sistema lento e incierto. (Notas de campo, Oaxaca, julio de 2011)

No todos los abogados presentes coincidieron con estas observaciones. Un abogado oaxaqueño que ha asesorado a algunas organizaciones en reclamos presentados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, expresó que:

Los municipios de usos y costumbres no son más violentos ni tampoco son más complejos. Decir eso equivale a desconocer lo que sucede con los partidos políticos en México, o ¿le parece a usted –dirigiéndole una mirada a la representante del IFE– que los partidos políticos en México son transparentes, menos violentos y menos misóginos? (Notas de campo, Oaxaca, julio de 2011)

Este tipo de contrastes se acentúan entre actores legales cuando se trata de abogados locales frente a aquellos de la capital. El comportamiento político de los abogados oscila entre la demonización de las costumbres y de los pueblos indígenas y su victimización en nombre de sus derechos. En otros términos, se los piensa como perversos indios anclados en un pasado inmovilizador o como niños, es decir, personas en camino hacia la adultez.

Adicionalmente, el asunto reviste importancia en términos de género. La funcionaria estatal, una mujer en medio de un mundo de hombres, al acusar a ‘los usos y costumbres’ de sistemas que excluyen a las mujeres, se hace parte de una gran ola de críticas contemporáneas a las comunidades indígenas, probablemente sin autoreconocer que en el sistema político mexicano las cosas no están mucho mejor.

Al mismo tiempo, abogados críticos a la visión de la funcionaria tampoco están

15 En México se denominan “Usos y Costumbres” en la legislación electoral a las formas y procedimientos con que los pueblos indígenas eligen a sus autoridades. Desde el movimiento indígena de Oaxaca surgen críticas a este concepto porque lo observan como demasiado estrecho para definir lo que existe realmente. Ellos prefieren hablar de sistemas jurídicos propios en lugar de usos y costumbres.

dispuestos a abrir esta discusión, pues lo consideran un debate secundario en relación con otros problemas como la autonomía de los pueblos y su precariedad económica.

Para acercarme más a estos temas entrevisté en otra oportunidad a un magistrado con más de cuarenta años de trabajo en materia agraria en el estado de Oaxaca, quien tuvo a cargo la discusión sobre el conflicto en Chimalapas¹⁶. Luego de explicar en detalle los antecedentes histórico-jurídicos del caso, el magistrado concluyó que:

El conflicto es grave porque no solo compromete a dos pueblos sino a dos estados (Oaxaca y Chiapas), por lo que los campesinos deben ser los que produzcan la conciliación, claro, debidamente orientados más no manipulados [...] tenemos que trabajar en la solución en vía de los pueblos, ese es el camino corto, no hay que ir por el camino empedrado [se refiere al camino de la ley ...] hay que evitar llegar al senado federal...y recuerde que la máxima debe ser: ¡fuera los abogados!, ¡fuera los antropólogos!, déjenlos solos, como a los niños que aprendan a caminar. (Notas de campo, Oaxaca, julio de 2012)

Al observar el testimonio de este magistrado se pueden comprender varias aporías importantes. Por ejemplo, contrario a todo el canon con que son educados los abogados en el país (por ejemplo, aquel basado en ideas de autonomía del derecho), muchos terminan por pensar en la ‘ley como el camino empedrado’ y prefieren recomendar y trabajar en lógicas de acuerdo y conciliación. Con el tiempo y al escuchar los testimonios de abogados y profesores de derecho, fui entendiendo que lejos de una concepción abstracta de su disciplina y de una definición pura de su naturaleza¹⁷, ellos se guían constantemente por un sentido práctico o un “sentido del juego”, en términos de Bourdieu¹⁸.

De ahí que el trabajo de los abogados oaxaqueños se despliegue entre dos fuerzas culturales que se combinan: el espíritu paternalista que muchas veces guía su trabajo y un ‘sentido práctico’ que les ayuda a ajustar su ejercicio legal a las formas de cultura y política local. Toda esta situación genera una dualidad (multiplicidad, complejidad) de la que son consientes la mayoría de los abogados de esta parte del país, pues observan la colisión constante de derechos y en su práctica legal actúan, la mayor parte de las veces, siguiendo las dos directrices ya identificadas: dejar a los indígenas que aprendan por sí solos a andar al tiempo que buscan guiarse por una práctica situada de principios de ley antes que por una concepción abstracta y universal. Pero esto

16 Chimalapas es una región de bosques en la frontera del estado de Oaxaca con el de Chiapas, cuya población originaria es zoque. La región empezó a verse invadida de población de otros lugares desde los años cincuenta cuando empresas madereras lograron iniciar la tala de árboles. En la actualidad el conflicto consiste en que indígenas zoques de Oaxaca reclaman la devolución de 150 000 hectáreas de bosques y selvas que están en manos de ejidatarios de Chiapas.

17 El carácter puro y autónomo del derecho son rasgos descritos por Kelsen (2011).

18 Para Pierre Bourdieu la sociedad es un sitio de competencia sin fin y sin piedad. Los individuos se mueven en esa sociedad guiados por un sentido práctico. Bourdieu anotaba que “basta con situarse en la actividad real como tal, es decir, en la relación práctica con el mundo” (Bourdieu 1991, 91).

que he descrito para los abogados se puede ver también entre líderes e intelectuales indígenas.

Algunos líderes, activistas e intelectuales fueron invitados por el Gobernador electo en Oaxaca en 2010 a integrar el nuevo gobierno¹⁹. De este modo llegaron a la dirección de la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI) dos destacados dirigentes, que como abogados y activistas de estos pueblos, habían tenido una activa participación en el movimiento indígena del estado y del país, y además habían producido una variedad de textos y escritos donde reflexionaban acerca de la comunidad. Ambos provenían de una importante organización comunalista: la SER Mixe, originalmente surgida bajo el alero de las ideas del pensador indígena Floriberto Díaz en Tlahuitoltepec, quien en los años sesenta había empezado a teorizar sobre la comunalidad. Su pensamiento cobra fuerza y materialidad en los años ochenta y noventa. De acuerdo a su perspectiva, la comunalidad es la forma de entender y nombrar el colectivismo indio (Maldonado 2001, 2); la manera en que las actividades cotidianas de la vida comunal establecen una diferencia fundamental con el individualismo occidental (Díaz 2007, 56). La comunidad, en pocas palabras, se hace acción en la comunalidad, es sujeto actuante. Por tanto, la manera de entender casi cualquier fenómeno de estas sociedades y culturas no es sino a través del prisma de lo social y colectivo²⁰.

Precisamente la agenda de la SAI, en gran parte, se fue configurando en torno a una meta que suponía dar forma y reconocimiento a ciertos rasgos de la comunalidad por medio de la ley o de una modificación constitucional. Uno de los jefes de la SAI me explicó estas metas así:

[...] hoy estamos buscando una configuración constitucional distinta, estamos hablando de hacer vigentes los derechos, de mover el andamiaje constitucional, para lo cual el tema de la armonización de los derechos (derecho del estado-derecho indígena) es central. Nosotros lo que proponemos plantear es la reforma constitucional, una reforma que garantice la representación de los pueblos como pueblos. Ese es el aspecto más importante (Notas de campo, Oaxaca, junio de 2012).

Las nuevas tareas de la SAI se han enfocado en el campo del derecho. Armonización de los derechos, problemas de representación y nueva institucionalidad son los ejes

19 Después de 80 años de dominio de un solo partido en el estado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en 2010 ganan las elecciones una coalición de oposición encabezada por quien resultaría Gobernador electo de Oaxaca, Gabino Cue.

20 Esta teoría indígena ha dado lugar a una amplia literatura, la mayoría de ella escrita por pensadores indios. Jaime Martínez Luna, por ejemplo, un intelectual zapoteco dice: "Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser" (2010, 3).

de esta política que sitúa en lo jurídico la solución de muchos de los problemas de gobierno indígena. Probablemente el hecho de que el derecho sea el campo donde estas discusiones se dan no es extraño. He insistido en este trabajo en la amplia proliferación de estilos, lógicas y fuerzas culturales que históricamente han llevado al derecho a incrustarse en las vidas cotidianas de los indígenas, en sus variadas formas de organización y de toma de decisiones. En un sentido teórico, puesto que observamos la incrustación del estado en múltiples sitios de lo social, se hace difícil establecer el 'afuera' y el 'adentro' del estado; sus límites son difusos, así como lo son las fronteras entre ambos.

Luego de trabajar dos años en ello, la SAI presentó al Ejecutivo del estado un proyecto de cambio constitucional en materia indígena. El día en que el Gobernador y las autoridades de la SAI entregaron el proyecto a los legisladores, habló Sofía Robles, la primera Presidenta Municipal de Tlahuitoltepec, viuda de Floriberto Díaz y reconocida defensora de los derechos de las mujeres indígenas²¹. Con todo el peso de los lenguajes jurídicos, ella manifestó entre otras cosas:

Hoy asistimos a un acto de trascendencia histórica. No solo porque implica un importante paso más en la tradición constitucional oaxaqueña de reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, sino también porque recoge, justo en el aniversario de su natalicio, la visión de estadista de Don Benito Juárez, el "Benemérito de las Américas", el zapoteca que marcara una ruta de respeto a la organización política y social de una nación pluricultural como la nuestra.²² (*Noticias de Oaxaca*, 21 de marzo 2014)

71

A pesar de toda la euforia que despertaron estos cambios legales, la desconfianza de los pueblos se mantuvo a lo largo del estado de Oaxaca. Un viejo líder de la Sierra Juárez me dijo en el 2011:

Estamos partiendo mal. Aquí en la SAI ellos quieren hacer unos cambios en la Constitución y yo pregunto: ¿para qué más leyes? Sí se cumplieran las que ya tenemos sería ganancia. Aquí tenemos las mejores leyes, las más avanzadas de México y yo creo de que de América Latina. Y me pregunto: ¿de qué sirven estas leyes si no se aplican? (Notas de campo, Oaxaca, julio de 2011)

21 Sofía Robles Hernández antes de ser elegida Presidenta Municipal de Tlahuitoltepec tuvo una larga trayectoria como luchadora social en problemáticas de las mujeres indígenas, experiencia que articuló como integrante de la Red de Mujeres Mixes y el Consejo de Mujeres Indígenas de Oaxaca, además de la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos (Deser).

22 Benito Juárez es, probablemente en Oaxaca, el personaje que mejor condensa todas las mezclas, las aporías, las contradicciones históricas que dieron forma a la relación colonial entre sus pueblos y el resto del país y con el estado. De origen humilde y nacido en la sierra zapoteca, Juárez llegó a ser el presidente liberal que dio forma a la naciente república y sentó las bases de buena parte del liberalismo jurídico en México.

En las comunidades y pueblos es el tercer territorio de gobierno que entro a analizar; allí la vida continúa. Vidas cotidianas que no están nunca exentas del derecho y de las discusiones legales. Por ejemplo en el mismo Tlahuitoltepec²³, en el año 2012 luego de un largo tiempo de discusión, se aprobó el Estatuto Comunitario²⁴. Este es un documento que concentra las normas y reglamentos que rigen la vida comunitaria, con especial dedicación a la protección y defensa de sus recursos naturales y sus linderos. El Estatuto es conocido entre los comunitarios como ley (*kutuj*), constitución o libro de leyes. En lengua *ayuuuk*, el documento busca “defender la tierra y lo que de ella brota”.

El municipio de Tlahui, como muchos en Oaxaca, funciona en un edificio que alberga además las oficinas principales de atención al público. Las lógicas de acción de las dependencias provienen del estado pero no sin antes pasar por un proceso de traducción por parte de la comunidad. Si se observa la estética y los discursos que se usan cotidianamente, éstos resultan difíciles de comprender sin tener en cuenta la gran cantidad de años durante los cuales los pobladores de estas regiones recibieron educación indigenista y el “acompañamiento distante” del estado, además de la presencia constante de antropólogos y profesionistas.

Por ejemplo, uno de los principales actores de este Estatuto Comunal es el síndico municipal, figura creada por el estado para encargarse de la impartición de justicia y el mantenimiento de los nexos con el Ministerio Público. En teoría el síndico se hace cargo de los temas de justicia y deriva casos hacia el estado. Este personaje siempre ha existido en los pueblos pero a partir de la ley del estado, se establecen mecanismos supuestamente articulados entre los diferentes niveles que imparten justicia en Oaxaca.

A pesar de las definiciones desarrolladas por el estado, los mixes hacen su propia traducción de estas figuras. En Tlahui el síndico debe ser alguien realmente hábil para lograr conciliar y hacer que las partes queden conformes con sus decisiones. La forma en que imparte justicia es por medio de la mediación de conflictos y sus tareas se inscriben en el concepto de *ttyuu 'nēn* en mixe, el cual se traduce como equilibrar o balancear.

El síndico debe equilibrar y hacer “que la palabra despierte”. Cuando alguien produce un daño a la comunidad o a una persona, entonces debe enfrentar la ley, la cual es vista por los indígenas como “la palabra que orienta”. Por estas razones, una autoridad es vista como alguien que llega a ser padre-madre de la comunidad.

Todo el trabajo del síndico está destinado al reconocimiento de la falta por parte de las personas. Si por alguna razón esto no se logra, entonces el síndico pide apoyo al cabildo que actúa como la segunda instancia de resolución. Si allí tampoco se encuentra la solución, entonces se pide la opinión del Consejo de Ancianos. Y si

23 Tlahuitoltepec o Tlahui es un municipio enclavado en la región del pueblo mixe o ayuuuk.

24 Visité la región mixe en el año 2012 mientras conducía las prácticas de campo etnográfico de mis alumnos de posgrado. En particular la información sobre Tlahui se ha enriquecido gracias a los materiales que me compartió mi alumno Crisóforo Cardoso, doctorante en Antropología y miembro del pueblo *ayuuuk*.

finalmente esta instancia falla, se lleva la discusión a la asamblea para que todo el pueblo participe.

Muy pocas veces se llevan los casos a la justicia estatal. Más bien esa otra justicia se usa para obligar a las personas a comportarse bien con el pueblo. Por ejemplo, si alguien no cumple con las decisiones del síndico, si alguien continuamente tiene problemas con sus vecinos, entonces la autoridad le señalará: “Si tu comportamiento sigue así, te tendremos que llevar al Ministerio Público”. Cosa que nadie quiere.

El síndico debe informar al Ministerio Público, en especial en casos de muertes, y enviar informes periódicos, sellados y firmados. Como en cualquier municipio de Oaxaca, los documentos contienen un encabezado que dice: “Ayuntamiento Constitucional”, y abajo, junto a la firma de las autoridades, va la leyenda: “Sufragio efectivo no reelección”. Ambas fórmulas reflejan muy bien la larga historia legal desde el estado en estos pueblos.

Si miramos el criterio que tienen los abogados de Oaxaca y la sumamos a las que tienen las autoridades de los pueblos, es claro que a todos les conviene una no relación con los derechos. La justicia en los pueblos actúa de modos variados y múltiples. Por ejemplo, he visto casos en pueblos del valle central de Oaxaca donde luego de una larga discusión respecto a un asesinato se decide no enviar al culpable a la justicia estatal porque los antecedentes no lo justifican.

Cuando hay casos de este tipo, se analiza la historia familiar del afectado y del culpable. Se analiza el carácter y la participación que han tendido los involucrados con su pueblo. Un aspecto central es conocer si quien cometió el delito tenía un fuerte vínculo con la comunidad o no. En palabras que he escuchado muchas veces, se analiza si el culpable “sentía o no a su pueblo”.

Es por esto que, contrario al marco de operación de otras justicias, en muchos pueblos el derecho es siempre derecho situado, incrustado en una historia familiar y comunitaria. El ser humano, en este sentido, no es un individuo aislado que comete una falta, es un ser inserto en un tejido social mayor. En suma el derecho aquí es genealógico, histórico, familiarístico y holístico.

Podría en este punto seguir abundando en materiales que muestren la complejidad del funcionamiento político y legal de los pueblos, siempre en contraste con la figura del derecho estatal y las acciones de gobierno.

He tratado en esta sección de mostrar que los gobiernos indígenas no trabajan y operan bajo una misma forma. Al contrario, toda una serie de discursos y prácticas son puestas en escena y dan vida a un modelo de hegemonía en el cual el estado, a pesar de su fragmentación y descentralidad, termina precisamente por crearse y recrearse todo el tiempo por medio de esa pluralidad de sitios de gobierno.

Actores legales que contribuyen a la discusión sobre los gobiernos indígenas y líderes y pensadores indios que formulan ideas y conceptualizaciones sobre la comunidad política y su destino se unen a lo que efectivamente ocurre en los pueblos y

municipios; espacios en los que el debate está impregnado del halo del estado y de la imaginación de la ley. Todo ello sirve para entender que cuando hablamos de la dominación del estado nos referimos a un campo crispado de disputas por la hegemonía donde actores descentrados y multisitios de lo social toman lugar.

Conclusiones

Al observar la complejidad del problema expuesto debe quedar claro que las formas de gobierno indígena no son ni un invento del estado ni tampoco el prístino lugar de lo indio. Al contrario, estas formas políticas son un gran campo de batalla donde actores muy diversos y fuerzas contrastantes se enfrentan para definir la dominación del estado. En este sentido, la reproducción constante de la dominación se basa en el campo cultural de los procesos hegemónicos, donde todo este retrabajo conceptual que he discutido resulta clave (Roseberry 1994).

He presentado además diversos materiales que explican cómo mucha de la fuerza del estado y de su capacidad para reproducir la dominación se basa en su falta de unicidad, en su dispersión y fragmentación. Esto ha permitido que las comunidades y los indígenas se transformen en conceptos fundamentales de la administración estatal en México a través de las formas de gobierno indígena. Este concepto no tiene nada de natural ni evidente, al contrario, está lleno de ambigüedades y contradicciones a las cuales contribuyen muchos actores y contextos.

De un lado están los escenarios donde la ley se mueve. Allí la función legislativa y la producción legal se tornan claves para explicar los gobiernos indígenas. Pero también están los líderes y pensadores indígenas, quienes dirigen su atención hacia su particularidad cultural como fuente de singularidad política. Junto a ellos están los pueblos o comunidades y los municipios que reproducen, contestan y desafían los órdenes estatales y legales a lo largo de todo el territorio oaxaqueño, que contribuyen también a producir la forma cultural de los gobiernos indígenas. Está por último, la academia donde la antropología no ha estado nunca lejos de estas discusiones, al contrario, ha llegado a ser un actor clave.

En todos estos sitios el estado se crea constantemente, a través de ellos circulan imágenes y prácticas que le dan vida a su fuerza y su dominación. El orden estatal, en este sentido, está más que nunca incrustado en lo social. Trabaja donde la cultura se forma y produce todo el tiempo. Su triunfo es, por así decirlo, un triunfo cultural. La dominación se explica porque el poder se construye en terrenos donde lo cultural es lo principal como se desprende de la lectura de Gramsci. Así, la hegemonía se basa en la dirección o dominación cultural.

Adicionalmente a estos aspectos, la especificidad del caso estudiado nos muestra que el estado además de encontrar su fundamento en su fragmentación y descen-

tramiento, lo halla también en el derecho y la ley. A lo largo de todos estos sitios de gobierno cobra relevancia la forma en la que actores tan disímiles y opuestos terminan por tomar al derecho como tecnología para producir lo político y alcanzar su objetivo.

En la base del gobierno indirecto que caracteriza a las artes de gobernar en Oaxaca está la ley, y más que ella, el fetichismo jurídico. Actores legales, movimientos indios y pueblos desean una ley. Como ocurre con el objeto fetichizado, se desea como si él fuese en sí la concreción de la justicia, como si en su promesa estuviese al mismo tiempo su materialización.

Los conceptos y las ideas, en este sentido, no son nunca un objeto aparte de la política y de la violencia fundante del derecho (Benjamin 2007, 113-115). Conceptos como los de comunidad, indígena y formas de gobierno indígena son, por así decirlo, el punto de partida de su fortaleza.

Si los abogados saben que es mejor no ir por el ‘camino empedrado’ de la ley, si líderes y pueblos piensan que más que nuevas leyes bastaría con que las que hay se cumpliesen, y a pesar de todo esto son muchos los que destinan fuerzas, trabajo y conceptos para alimentar la discusión de la ley, estamos entonces ante un problema que excede con mucho los límites de una comprensión simple.

Quizás es momento de volver a ciertas críticas iniciales. Ir hacia una economía política del derecho y del estado para concordar con Pashukanis que las relaciones económicas y las relaciones jurídicas mantienen una estrecha similitud. Las propiedades míticas del valor y el carácter mítico del derecho se parecen en este punto, gracias a lo cual el fetichismo de las mercancías se entrelaza con el fetichismo jurídico (1976, 23-25).

Lejos de situarse en el trabajo con el ser humano concreto, el derecho trabaja siempre con el ser abstracto, en medio de una realidad que es siempre alienada. La perversidad de la lógica, sin embargo, reside en la capacidad mítica del derecho de crear un imaginario que al final es lo que define con violencia lo real. El fenómeno jurídico es, en este sentido, además de pura violencia, siempre psicótico en sus efectos y en la forma en que todos de una u otra forma contribuimos a él.

Visto todo esto en su conjunto, y como resumen de lo planteado en este trabajo, debe quedar claro que el estado en México reproduce y logra su dominación por medio de su doble actuación. Por una parte, actuación siempre fragmentada y descentrada por medio de la cual la dominación se produce y contesta a lo largo de una multiplicidad de sitios de gobierno y, por la otra, actuación que encuentra su fuente y razón en el derecho, que ubica la centralidad de la ley como forma de administración de los gobiernos indígenas. Con esto resulta entonces, y al mismo tiempo, una sociedad alienada y bien administrada a partir de las diferencias culturales y sociales, con lo cual se garantiza la reproducción constante del estado y de su dominación.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1953) 1991. *Formas de Gobierno Indígena*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología* 9: 105-124.
- Benjamin, Walter. 2007. *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Editorial Tarramar.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus.
- Castro Neira, Yerko. 2009. *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del estado*. México: Editorial Juan Pablos.
- Comaroff, John. 1997. "The discourse of rights in colonial South Africa: subjectivity, sovereignty, modernity". *Identities, Politics and Rights*, editado por Austin Sarat y Thomas R. Kearns, 321 -361. Chicago: University of Michigan Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Díaz, Floriberto. 2007. *Floriberto Díaz. Escritos. Comunalidad, energía del pensamiento mixe*, compilado por Sofía Robles y Rafael Cardoso. México D.F.: UNAM.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y Blanquitud*. México D.F.: Editorial Era.
- Fitzpatrick, Peter. 1998. *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI.
- _____. 1990. "Custom as imperialism". *Law, Society, and National Identity in Africa*. 15-30. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Fortes Mayer y Evans-Pritchard E. E., 1940. *African Political Systems*. Londres y Nueva York: International African Institute.
- Foucault, Michel. 2006a. *Nietzsche la genealogía, la historia*. España: Pre-textos.
- _____. 2006b. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. doi.org/10.4067/s0718-83582009000200006
- _____. 2008. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Gamio, Manuel ([1916] 1992). *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa.
- Gramsci, Antonio. 1999. "El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia. Cuaderno 19, 1934-1935". En *Cuadernos de la cárcel*. 5: 343 -446. México D.F.: Ediciones Era.
- Kelsen, Hans 2011. *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Porrúa.
- Hegel, G.W.F. ([1821] 1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Lacan, Jacques. 2007. *El Seminario 3, Las psicosis (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.
- López Bárcenas, Francisco. 2002. *Legislación y derechos indígenas en México*. México: Ediciones Casa Vieja.
- Maldonado, Benjamín. 2003. "La comunidad indígena". Consultada en octubre de 2013. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/comunalidad/comunalidad.html.

- Martínez Luna, Jaime. 2010. *Eso que llaman comunalidad*. México D.F.: Conaculta.
- Merry, Sally Engle. 1988. "Legal Pluralism". *Law and Society* 22 (5): 889-922.
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Nietzsche, Friedrich 2006. *La genealogía de la moral*. España: Editorial Alianza.
- Noticias de Oaxaca. 2014. "Suscribe Gobierno de Oaxaca Iniciativa de Reforma sobre Derechos de Pueblos Indígenas y Afromexicano". *Noticias de Oaxaca*, 21 de marzo.
- Pashukanis, Eugeniy. 1976. *La Teoría General del Derecho y el Marxismo*. México: Editorial Labor Universitaria.
- Recondo, David. 2001. "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca". *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas* coordinado por Lourdes de León Pasquel. 91-112. México D.F.: Editorial Porrúa.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". *Everyday Forms of State Formation, Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Joseph Gilbert y Daniel Nugent. 355-366. Durham y Londres: Duke Press. doi.org/10.1215/9780822396666
- Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*. 39: 297-364.