

LA HERIDA COLONIAL EN EL CUERPO DE LA MUJER INDÍGENA: ANÁLISIS DEL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL MEXICANO

The Colonial Wound in the Body of the Indigenous Woman: Discourse Analysis of the Modern Ethos in the Mexican Constitutional Law

Alma Guadalupe Melgarito Rocha¹

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
alma.melgarito@uacj.mx

Resumen:

El artículo analiza –a través del uso de recursos semiológicos– la modelización colonial en el texto constitucional mexicano que el ethos moderno inflige en los cuerpos de las mujeres indígenas. Desde la perspectiva de la *Crítica Jurídica* entendida como análisis discursivo, la autora pretende develar la manifestación de las heridas producidas en sus cuerpos merced al hacer-hacer-diciendo del discurso legal, heridas que el discurso del derecho encubre bajo un velo de igualdad jurídica, derechos humanos, garantismo y pluriculturalidad.

Palabras clave:

Crítica Jurídica, semiología, discurso del derecho, mujer indígena, Constitución.

Abstract:

The article proposes to analyze –through the use of semiological resources–, the colonial modeling that the modern ethos inflicts on the bodies of indigenous women in the Mexican constitutional text. From the perspective of the *Crítica Jurídica* understood as discursive analysis, the article intends to reveal the manifestation of said wounds produced thanks to the make-do-saying of the legal discourse, wounds that the discourse of the law conceals under a veil of legal equality, human rights, and pluriculturalism.

Keywords:

Crítica Jurídica, Semiology, Discourse of law, Indigenous Women, Constitution.

¹ Profesora Titular de Tiempo Completo. Integrante de la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica (ANEICJ), y fundadora de *Nuestrapraxis. Revista de Investigación interdisciplinaria y Crítica Jurídica*.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

INTRODUCCIÓN

Somos el lenguaje. Y el lenguaje legal construye un mundo de ficción donde la realidad se ve desplazada. El discurso del derecho disfraza de justicia la ilusión del no conflicto. Construye la máscara de un sujeto autónomo que es “libre”, “neutral”, “universal”. Así, los enfrentamientos de intereses opuestos y en contradicción *son*, y *deben ser ocultados* y, para ello, el derecho crea un mundo de ficción para que en caso de que la contradicción produzca *una herida*, éste sea capaz de reconducir la máscara, nombrando un espacio de lo que es, pero desplazándolo al tiempo a un lugar distinto en el que la máscara pueda sobrevivir, reajustarse, y mostrar, de nuevo, el mundo ficticio revivido.

El derecho *oculta* al tiempo que *muestra*. *Muestra el espejo deforme* de una sociedad igualitaria, del reconocimiento de la otredad, del espacio democrático, de la ciudadanía multicultural. Y *oculta las heridas reales* provenientes del colonialismo, de la desigual distribución de las condiciones materiales de existencia, de las diferencias de clase, de género, de raza.

En medio del desmembramiento discursivo que presenta la realidad deformada por el discurso del derecho, los cuerpos son redistribuidos, resignificados en el montaje de ficción. Y los cuerpos de las mujeres indígenas son sitiados, diseccionados, confinados, sujetos en torno al *ethos* moderno. Así, el derecho abre el telón. Y la explotación sexual emerge como derecho de familia. Y el despojo y la violencia colonial saltan disfrazados de protección estatal, de monopolio del poder punitivo, de monopolio de la producción jurídica.

¿Qué máscara envuelve el cuerpo diseccionado de la mujer indígena mediante el discurso del *ethos moderno* manifestado en el discurso del derecho? ¿Cómo describe el discurso legal la apariencia de la explotación sexual, racial, y de clase? En este breve ensayo delinearé algunos trozos discursivos que apuntan hacia posibles respuestas a estas preguntas. Dividiré el estudio en tres partes. En la primera abordaremos la mirada teórica y metodológica de la que partimos. En la segunda analizaremos el tratamiento constitucional de la relación textual estado²-comunidad y pueblos

² Considero que las palabras “estado” y “derecho”, deben escribirse en castellano con minúsculas. Digamos, entonces, lo siguiente: es costumbre aceptada que la palabra “estado” se escriba “Estado”, aunque no se trate de un nombre propio ni vaya después de un punto. Sin embargo, considero que, como veremos a lo largo de este texto, el discurso jurídico y el del derecho son los medios a través de los cuales se materializan las pretensiones de los emisores de la norma de controlar los comportamientos de sus destinatarios, poniendo con esto en marcha la maquinaria del derecho como reproductor de ideología y como el orden coactivo de la conducta humana. Pero para mantener el poder, el discurso debe mostrarse capaz de convencer a los destinatarios de las normas de producir las conductas que contribuyan con la

indígenas. Finalmente, en la tercera nos dedicaremos al análisis de las heridas discursivas que el *ethos* moderno inflige en los cuerpos de las mujeres indígenas en el artículo segundo constitucional.

1. LA CRÍTICA JURÍDICA Y TEORÍA DEL DISCURSO

Es preciso comenzar por decir que nos situamos en el punto de vista escéptico, y que, desde ese mirador, decimos que *no sabemos si el mundo es*, por lo que preferimos *suspender el juicio* acerca de la isomorfía entre *el lenguaje* y *el ser*. En todo caso, consideramos que la idea misma de la causa o de la razón son discursos, o, igualmente, ficciones. Así, ante la disputa por la relación entre el discurso y las relaciones sociales, preferimos un rotundo emblema: *No a la apropiación de la verdad del mundo*. Este punto de vista ha sido duramente criticado por cuanto se interpreta que implica caer en un abismo de *relativismo* que anula el “punto de vista moral.” Sin embargo, el escepticismo filosófico no supone de manera necesaria aceptar, al tiempo, la disolución de “todo lo sólido en el aire” (Berman, 1999). Por el contrario, pensamos simplemente que es necesario *suspender el juicio*, evitando el cierre de los significados de la verdad del mundo.

Así, este ensayo tiene cimientos en los estudios hechos desde la *Crítica Jurídica* entendida como una disciplina científica que se encuentra en los límites entre la Sociología y la Semiótica jurídicas. Sin duda, esta manera de entender la disciplina es tributaria de la mirada de Óscar Correas, quien, apoyándose en los estudios de Gramsci sobre el papel de los intelectuales en la construcción de la hegemonía, propone entender la *Crítica Jurídica* desde el punto de vista externo como una *crítica del papel de la pseudociencia jurídica en la reproducción de la sociedad capitalista en general*. Nosotros agregamos que *no sólo de la ciencia, sino de toda producción de conocimiento acerca del fenómeno jurídico que tenga por objetivo hacer pasar por científico o legítimo el principio de autoridad jerárquica, cuna de toda desigualdad humana*. Este es el nivel de la crítica en que me sitúo. Se trata, como dijimos, de una propuesta que tiene la pretensión de instalarse en el nivel de las *Ciencias Sociales*. En lo siguiente trataré algunos conceptos base del estudio.

2. CONNOTACIÓN Y DENOTACIÓN

La particularidad del lenguaje de transmitir diversos sentidos, y, en particular, del lenguaje jurídico de transmitir sentidos diversos de aquél del cual se ocupa y reconoce la Ciencia jurídica, puede clarificarse merced al uso de los conceptos de *connotación* y *denotación*. Si aceptamos que es posible identificar sistemas significantes diversos en el interior de los textos, entonces será posible aceptar también que la función de

reproducción de ese poder, para lo cual acude a la estrategia de la construcción de una realidad mistificada. Esto es, el lenguaje reproduce al tiempo que encubre, merced al uso de estrategias lingüísticas diversas, a la ideología del bloque en el poder. Dicho lo anterior, considero que escribir estado con mayúsculas reforzaría la ideología según la cual existe el estado separado del derecho. Pero dicha tesis nos presenta al estado en una versión mistificada, es decir, como la personificación del orden jurídico, lo cual, para una anarquista como yo, es una tesis inaceptable.

transmisión de la ideología puede cumplirse con la presencia de un solo elemento en un discurso, con la sola condición de que el receptor reconozca el código que sirve para identificar ese elemento como parte del sistema ausente. Y estos sistemas significantes podrían estar *connotados*, o bien *denotados* en el texto.

En una primera aproximación al concepto podemos decir que el *uso denotativo* de un vocablo consiste en emplearlo para designar aquella idea que, conforme con el código *usual* es la que debe ser designada con ese vocablo. Mientras que el *uso connotativo* consiste en emplearlo para designar una *idea distinta* de la que se designa con su uso denotativo. En este último caso se le imprime un nuevo valor semántico al término, el cual es diferente de su significación originaria. Aunque, claro está, el uso denotativo es más fácilmente reconocible por el lector en un texto. Esto significa que, para el caso del *uso denotativo* nos encontramos simplemente ante un signo lingüístico en su más pedestre función de unir un *significado* con un *significante*. Pero cuando se da el caso de que este lenguaje de denotación se convierte a su vez en elemento de *otro* lenguaje, realizando el papel de significado –contenido– nos encontramos frente a un *metalinguaje*. Y si realiza *también* el papel de significante –expresión– tenemos entonces un lenguaje de *connotación*.

3. ACERCA DE LOS SENTIDOS DEL DERECHO

Pensamos que existe una radical escisión entre el mundo de los *hechos* y el mundo del *sentido*, o entre el *discurso* y su *referente*, o entre el *discurso del derecho* y el *fondo ontológico*, ya que a este último tenemos acceso solamente a través del análisis de los discursos. De esta manera, aquí aceptaremos que el *referente* es «aquello del mundo exterior respecto de lo cual el hablante pretende decir algo», pero que ese ‘algo’, será, *siempre*, otro discurso.

Para comprender los alcances de esta expresión precisamos incorporar aquí algunos conceptos acuñados por Correas (2004), que son la base de su *Teoría Crítica del derecho*. Para este autor, el *discurso del derecho* está compuesto por una gran cantidad de partes o sectores, cuyas células son enunciados, unidades mínimas de sentido, y el interior de cada enunciado, podemos distinguir al menos dos tipos de *sentidos*: el deóntico y el ideológico.

El *sentido deóntico del discurso del derecho* es aquel que todo intérprete del discurso del derecho encuentra como norma, esto es, como enunciado cuyo sentido es lo permitido «p», lo obligatorio, «o», o lo prohibido «v». Aquí, Correas hace uso de la lógica jurídica para aislar al sentido deóntico de toda ‘otra ideología’ que contenga el discurso. Luego, el *sentido deóntico* del derecho consiste en las *normas* que el intérprete del discurso del derecho ‘encuentra’ y que consisten en la *modalización deóntica de la descripción de una conducta*. Por su parte, el *sentido ideológico del derecho* consiste en todo aquel ‘otro sentido’ que se actualiza en el discurso del derecho que no es reductible a normas (modalizaciones deónticas de las descripciones de conductas). Así, pensamos que el *sentido deóntico* del derecho NO tiene *referente*, pero el *sentido ideológico* SÍ lo tiene, por lo que es el *sentido ideológico el que habla del mundo*, y, merced a la *Crítica Jurídica*, podemos develar que el *sentido ideológico del derecho* constituye una ‘distorsión, ficción o apariencia’, o, mejor, que el *referente del sentido ideológico del derecho es el discurso distorsionador que describe la apa-*

riencia de las relaciones sociales. Y, ¿cómo distorsiona las relaciones sociales el sentido ideológico de derecho? ¿En qué consiste ese discurso distorsionador? En lo siguiente describiré una mirada que nos permitirá descifrar esta pregunta, haciendo un análisis de la manifestación del *ethos moderno* desde el cual analizaré más adelante las heridas discursivas que el derecho inflige en el cuerpo de la mujer indígena.

4. EL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO: ¿CÓMO VIVIR LO INVIVIBLE?

En la red de significaciones *denotadas* por el discurso de la modernidad es posible identificar *redes de connotaciones* entretejidas que discurren desde distintos ámbitos temporales, materiales, espaciales y personales, y que tienen como basamento la necesidad de construcción de una *moral de mercado* adecuada para las sociedades capitalistas, en las que el valor mercantil coloniza la reproducción de la vida. Así,

El concepto de *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un *ethos* es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro. (Echeverría, 2002: 5)

Y desde un punto de vista histórico, el *ethos moderno* en particular,³ puede comprenderse a través del conflicto que lleva en las entrañas: la colonización del valor sobre la vida. En lo siguiente describiré sus rasgos, para lo cual acudiremos a la contradicción básica del mundo del capital: la contradicción valor-valor de uso. Esta manera de encarar el tema es tributaria de la lectura marxista del filósofo Bolívar Echeverría. Así, seguiremos al filósofo ecuatoriano y la construcción teórica de los que identifica como los cuatro *ethe* de la modernidad: el realista, el clásico, el romántico y el barroco.

En la exposición de Echeverría de noviembre de 2002, en el *Latin-Amerika Institut* de la *Freie Universität Berlin*, el ecuatoriano, haciendo una crítica de posturas que

³ En la tesis 4 de *Modernidad y Capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad*, (Echeverría, 2011: 79) encontramos la enumeración del autor de los que llama “los rasgos característicos de la vida moderna”. Ellos son: a) El humanismo, como “triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”. El ser humano dispone de la Naturaleza ante la “muerte de Dios”. b) El racionalismo como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El progresismo, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de riqueza. d) El urbanicismo, donde en un territorio la civilización, la Gran Ciudad se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El individualismo como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la Nación. f) El economicismo donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto del “enriquecimiento común”, bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

defienden que para las sociedades que se modernizan sólo ha habido –y sólo puede haber–, una sola forma de responder al hecho capitalista nos deja claro que,

La modernidad realmente existente es ella misma múltiple, en el sentido de que no es una sino son varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye, esto es, ante el hecho del capitalismo. Es múltiple en el sentido de que no es sólo uno, sino que son varios los tipos de ser humano que ellas construyen para que se desenvuelva en un modo de vida y en un mundo dominados por el capitalismo. (Echeverría, 2002: 3)

Esta es la base de su peculiar mirada del *Ethos Moderno*. Para Echeverría, la vida que los seres humanos construyen ante el hecho capitalista se encuentra afectada en constitución por la presencia de dos principios en contradicción insalvable que *deverría en una vida y un mundo de la vida invivibles*, de no ser porque –nos dice Echeverría–, ocurre la *neutralización de esta contradicción mediante la subsunción o subordinación de un principio sobre el otro*. Así, la vida en la modernidad se vive en una contradicción neutralizada: en un plano como *conciliación*, y en el otro, como *desgarramiento*.

De este modo, y siguiendo a Marx, Echeverría expone que el primero de estos principios está en el plano ‘natural’, transhistórico, propio de toda sociedad humana. Este principio, nos dice, actúa desde el *valor de uso* –en el sentido marxista del término–, esto es, como una sociedad que se autoidentifica afirmándose a sí misma como una colectividad concreta. El segundo principio, nos dice el autor, es el propio de los últimos siglos de la historia, esto es, un

[...] principio que emana de esa especie de clon abstracto o doble fantasmal de la subjetividad o la voluntad social, que es el valor mercantil de las cosas, una vez que se ha autonomizado como valor–capital, como valor que se autovaloriza o, simplemente, como proceso de acumulación de capital. (Echeverría, 2002:4)

De esta manera, en el *ethos* moderno, el primer principio, el de la vida concreta, se realiza *sólo en abstracto*, como el vehículo que soporta la materialización del valor mercantil. Por tanto, el ser humano que requiere la modernidad capitalista deber ser apto para vivir con naturalidad el hecho de la subsunción del mundo concreto de la vida (principio del valor de uso), por el abstracto del mundo de las mercancías (principio del valor). Este es el gesto del *Ethos Moderno*.

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de Echeverría, para vivir con naturalidad el hecho de la subordinación del valor sobre la vida, esto es, para lograr construir seres humanos capaces de *vivir lo invivable*, el *ethos histórico* capitalista presenta como estrategia combinaciones de cuatro versiones de *ethos*, a saber: el realista, el clásico, el romántico y el barroco.

El primero, el *realista*, anula, borra la contradicción, haciendo que la forma del valor asuma, fomenta y potencia la subordinación del valor sobre la vida. Echeverría cita como ejemplo del *ethos realista* el ‘american way of life’, esto es, el que se pregunta a modo de respuesta, ¿qué puede desear el ser humano que no pueda hacer efectivo el progreso capitalista? desde licuadoras hasta democracia, desde amor hasta

seguridad, el *ethos realista* se identifica *por completo* con la lógica del valor subordinando al valor de uso, esto es, de la mercancía subordinando a la vida, seguro incluso de que, lejos de ser una merma, esta subordinación es *revitalización* (2002: 6). Por su parte, el *ethos romántico*,

También él consiste en un intento de anular y borrar la presencia de la contradicción capitalista; pero, a diferencia del primero, lo que él pretende es lograr ese efecto invirtiendo el sentido de la subsunción, viviendo la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota –que lo es en verdad–. Para el *ethos romántico*, [...] Las miserias que acompañan a los esplendores de la modernidad son costos pasajeros –que habrán de disminuir en el futuro– de los que un proyecto vital tan creativo no puede prescindir. (Echeverría, 2002: 7)

Como ejemplo de este *ethos*, Echeverría pone a la construcción de patrias nacionales, pues para el *ethos romántico*, el elemento activo de la contradicción no está en el capital, sino en las naciones. Ahora bien, por su parte, el *ethos clásico* es aquel que vive la contradicción de la subordinación de la vida sobre el valor como la inmolación que ella es en verdad. Considera la contradicción como evidente e inevitable, que a lo sumo puede aminorarse. El ejemplo que expone Echeverría como ejemplo de este tipo de *ethos* es el altruismo del personaje Valjean en ‘Los miserables’ (2002: 8). El último *ethos* es el *barroco*, el cual queda signado por una ambigüedad:

Distanciado [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, no se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado”. (Echeverría, 2002:11)

Este *ethos* no borra la contradicción en el seno de la modernidad, pero tampoco la niega, reconoce la subsunción, pero se resiste a aceptarla, es en cierta manera crítico del *ethos realista* celebrador del capitalismo, y tiene el potencial de poner en discusión las posibilidades de una modernidad no capitalista. Echeverría nos explica que aparece en el siglo XVI como estrategia de supervivencia ante el exterminio colonial en América Latina, desarrollándose en los siglos XVII y XVIII en torno a la vida económica informal y transgresora.

Así, los cuatro *ethos* de la modernidad desarrollan formas de hacer vivible la contradicción invivible de la colonización del valor sobre el valor de uso; esto es, de conversión de la vida en mercancía. En lo siguiente describiré, merced a la base teórica filosófica hasta aquí descrita, el análisis de la apariencia de las relaciones sociales en el discurso del artículo segundo constitucional.

4. FIGURAS DE LA MÁSCARA LEGAL EN EL ARTÍCULO SEGUNDO CONSTITUCIONAL: LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA REPRESENTACIÓN TEATRAL

El artículo segundo constitucional en México (en adelante CPEUM, Art. 2), trata de la relación entre el estado y los pueblos indígenas. Consta de cuatro primeros párrafos

de “principios generales”, y dos apartados, A y B. Los “principios generales” especifican los criterios de identificación de los pueblos, comunidades y personas indígenas, así como su sujeción a un marco constitucional de autonomía que, según el texto, “asegure la identidad nacional” (CPEUM, Art. 2). Por su parte, el apartado A trata de lo que el texto identifica como “derecho a la libre determinación y a la autonomía”, y el apartado B de las “obligaciones estatales para garantizar la vigencia de los derechos indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades.”

La incorporación de este artículo en el texto constitucional es consecuencia del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, en el estado de Chiapas. Ellos plantearon tres asuntos de fondo: a) el respeto a los derechos, la cultura y las formas de autogobierno de los indígenas; b) el reparto de tierras, y c) la realización de elecciones libres y democráticas. En 1995, empujada por la lucha indígena, se conforma la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), integrada por diputados y senadores del Congreso Federal, y por integrantes del EZLN. Resultado de los trabajos de esta comisión, son redactados los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. En 1996, con base en estos acuerdos, la COCOPA comienza los trabajos de redacción de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena. En 2000, finalmente, esta propuesta es enviada por el recién electo presidente Vicente Fox al senado de la república para su discusión, añadiéndole diversos transitorios. Una vez discutida en el Congreso, esta propuesta es aprobada por la cámara revisora el 28 de abril de 2001. Sin embargo, el EZLN desconoce el 29 de abril del mismo año la reforma, acusándola de desdibujar los Acuerdos de San Andrés.

De este modo, y bajo la óptica del marco teórico–metodológico expuesto en la primer parte de este trabajo, en el levantamiento indígena de 1994 se manifestó *la ética moderna del barroquismo indígena* viviendo la contradicción de la lógica de la colonización mercantil de la vida, pero resistiéndose a aceptarla; reconociendo la subsunción, pero haciendo una crítica el *ethos realista* celebrador del capitalismo, y poniendo con esto en discusión las posibilidades de una modernidad no capitalista. Sin embargo, en el texto finalmente aprobado prevaleció *la ética realista*, reconduciendo de esta manera hacia la máscara legal la herida que la lucha indígena le había proferido a la manifestación de la contradicción del valor sobre la vida. En efecto, el texto final se ocupó de borrar la contradicción de la lógica de la colonización parasitaria del valor. En lo siguiente pasaremos al análisis del texto con la finalidad de decodificar la manipulación discursiva que el *ethos moderno realista* impuso en la reforma.

En redacción final de los materiales jurídicos «constitucionales» reconocemos una serie de enunciados en forma prescriptiva que *generan funciones, legitiman acciones y autorizan determinaciones*, esto es, en el texto se advierte la caracterización del ejercicio del poder a través del discurso. El discurso del derecho *realiza* la distribución de *roles* en la sociedad para *legitimar autorizando*. La creación de organismos, la determinación de sus funciones, el reconocimiento de funcionarios, la concesión de autoridad a personas y colectivos, todo el aparato estatal se construye merced a este discurso. O, dicho en inmejorable argumentación:

[...] [las] reglas sobre la formación del lenguaje jurídico tienden no a establecer las condiciones gramaticales, semánticas o lógicas que una determinada expresión debe satisfacer para integrar un sistema aplicable de normas jurídicas válidas, sino que, se limita a aludir a *quién*, en *qué* condiciones de procedimiento, está *autorizado* y/o capacitado y/o en situación tal como para producir expresiones *válidas* al sistema, que a su vez designarán nuevos individuos capaces de hacer otro tanto, estableciendo un orden de *relación jerárquica* entre los sujetos de producción del discurso y entre las expresiones de ese discurso. El discurso jurídico es el *discurso del ejercicio del poder* y, por ende, alude e identifica a aquellos que pueden producirlo, configurando la noción de *autoridad u órgano* y ordenando las relaciones recíprocas de los productores de ese discurso del poder entre sí, y de éstos con el resto de los individuos actuantes en relación a una determinada institución social, con la mediación del discurso jurídico. (Entelman, 1982: 93 y ss)

Las cursivas son más. Esto es, el discurso del derecho *marca* la forma en que debe ejercerse el poder al *ordenar jerarquías* y al *señalar* a aquellos que están en condiciones de producirlo y *cómo deben ser leídos*, amenazando con la violencia ante su incumplimiento. En cuanto a las reglas de formación del discurso en artículo constitucional en comento, la ideología de dominación que *connota* el texto comienza con la estrategia de la declaración de un aparente «consenso» que *denota* la idea de que la nación mexicana es «única e indivisible», y que está basada en su «composición pluricultural»:

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (CPEUM, Art.2)

Con esta estrategia, el texto logra presentar a los pueblos indígenas como «formando parte de» la Nación Mexicana. Así, el texto hace uso de una *semiótica denotativa* de *inclusión* de los pueblos indígenas, que, al mismo tiempo, *connota* su *dominación*. Esta manifestación del *ethos romántico moderno* vive la neutralización de la contradicción del valor cual, si se tratara del triunfo de la forma natural de la vida humana, y no la derrota que es. Así, con la remisión a la construcción de una *nación pluricultural*, el texto *oculta* el hecho de que la contradicción está en el capital, y no en las naciones. Luego, el contenido específico de la forma nación *no* es la composición pluricultural, sino la *expresión* del modo concreto del desarrollo del capitalismo centrado en áreas geográficas y sociales específicas. ¿Entonces qué circunstancia explica el esfuerzo por darle a la Nación un fundamento en la pluriculturalidad? De nuevo, el *ethos romántico* recurre a la construcción de una *ficción refundadora* que reconoce en el modelo contractualista *la función de reconducción de la herida discursiva que las demandas de los pueblos indígenas habían infligido en la legitimación de la hegemonía del bloque en el poder mediante el discurso del derecho que había entrado en crisis*.

Una vez establecida la nueva ficción fundadora del poder estatal, el texto procede a la distribución de los *roles*, y comienza con la construcción de la *identidad del indí-*

gena y su *cultura*, que en los primeros párrafos etiqueta como *principios generales*. Para el texto, los pueblos indígenas son aquellos que “descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (CPEUM, Art.2). Así, en el texto, frente al «blanco» se construye la idea del «indígena». Y en el párrafo siguiente el legislador acude al auxilio de conceptos extraídos de las disciplinas antropológicas para dar un soporte «científico» a esta caracterización.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. (CPEUM, Art. 2)

Este fragmento, además de reforzar la idea del juez como simple aplicador de la ley, –estrategia merced a la cual los operadores jurídicos pueden dormir tranquilos, bien cobijados en la ideología de la objetividad de su trabajo–, el legislador delimita el ámbito de validez de la norma «indígena». Y con esta frase, *el racismo se hizo*, pues queda asegurado un desplazamiento referencial clave, a saber: a partir de esta enunciación, queda explicitado que el tan querido reconocimiento del pluralismo sólo es unilateral, pues si un indígena violara el derecho de los «no indígenas», entonces se aplicaría el derecho de los «no indígenas», pero jamás a la inversa. Y ya que el texto es cuidadoso en dejar claro que estas disposiciones sólo se «aplicarán» a quienes tienen «conciencia de su identidad indígena» las disposiciones constitucionales son *blanqueadas*, pues por este prodigio los «no indígenas» pueden mantenerse a salvo, dormir tranquilos y seguros de que nunca serán juzgados por las «normas indígenas», y, sin embargo, más adelante, el mismo texto deja claro que el derecho estatal sí puede intervenir en los sistemas indígenas, situación que nos permite leer en el texto la manifestación *del ethos realista moderno*, por cuanto borra la contradicción del valor–valor de uso que está en la base, mediante un *lenguaje de denotación* de la naturalidad de la subordinación de sistemas normativos los pueblos indígenas a la normatividad estatal, *blanqueando* el texto. Este concepto de *blanquitud*, tributario, de nuevo, de Echeverría, reconoce,

[...] un cierto ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista [...] que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que, en casos extremos, como el del Estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural. (Echeverría, 2010: 58)

Luego, la *blanquitud* es la “conciencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida” (Echeverría, 2010). Luego, si bien para el autor la blanquitud no es en principio una identidad de orden racial, la llama *pseudoconcreción del homo capitalisticus*, y considera que incluye sin duda ciertos rasgos étnicos de la «blancura» del hombre blanco, aunque sólo en cuanto encarnaciones de otros rasgos de orden ético. Así,

La explicación de esta posible paradoja de una nación “de color” y sin embargo “blanca” puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y ejemplar, de la vida económica moderna fue de corte capitalista–puritano, y tuvo lugar casualmente, como vida con-

creta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo. Se trata de un hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable de esa “santidad” capitalista del ser humano moderno, que se confundiera con ella. (Echeverría, 2010: 58)

Luego, merced al uso del concepto *blanquitud*, podemos develar que, el texto de la reforma *connota* un racismo ético, que se traduce en la imposición de un «marco constitucional de autonomía» como el grillete que impedirá que el derecho a la «libre determinación» de los pueblos indígenas escape de la forma normativa estatal, y de los valores que ésta protege:

[...] 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. (CPEUM, Art. 2)

Recordemos que, en el discurso jurídico, una cierta institución –conjunto de normas–, es autónoma en tanto que ciertas normas le autorizan a producir ciertas otras normas. Esto es, que quien es autónomo puede producir normas, *pero solamente aquellas para las cuales está autorizado por un sistema normativo*. Luego, con este párrafo, la dominación está asegurada. Esto explica la casi terca remisión al *sentido deóntico* del texto que se traduce en la Obligación de los pueblos y comunidades indígenas de *obedecer* al derecho estatal, lo que *connota* la amenaza con la violencia que el estado es capaz de desencadenar en caso de desobediencia. Esto significa que las comunidades y pueblos indígenas están autorizadas a producir algunas normas, *sí y sólo sí*, el estado les permite producirlas. Porque, además, “la ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes”. (CPEUM, Art. 2) Es por eso que, aunque el párrafo siguiente presenta una serie de argumentos que, –si bien podrían interpretarse como una confirmación de las facultades jurisdiccionales indígenas– *connotan* al mismo tiempo esta relación de dominación:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

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. (CPEUM, Art. 2)

Así, podemos observar que la idea de la «libre determinación de los pueblos indígenas» va tomada de la mano de la exigencia de *blanquitud* que se traduce en la obligación de sujeción que termina nulificando cualquier posibilidad de libre determinación «real» de los pueblos y comunidades indígenas, *naturalizando* así la radical negación constitucional del *pluralismo jurídico*, y reconduciendo el texto al paradigma del monismo jurídico. Ésta es una manifestación del *ethos realista moderno*, que borra la contradicción mediante un lenguaje de sujeción. Ahora bien, ¿qué quiero significar cuando digo que el sistema semiológico protector del monismo jurídico del texto *connota* la *naturalización de la relación social de dominación*? Esto nos lleva a la representación del cuerpo de la mujer indígena en el texto.

5. LA HERIDA COLONIAL EN EL CUERPO DE LA MUJER INDÍGENA Y EL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO

Toca ahora revisar las heridas discursivas que inflige el *ethos moderno* a los cuerpos de las mujeres indígenas mediante el discurso inserto en el artículo segundo constitucional mexicano. Citando a Clarisse Pinkola en un muy sugerente artículo a propósito de la teoría feminista, Joaquín Herrera nos remite a la idea de la existencia en toda cultura de un *depredador natural*, que simboliza los aspectos más devastadores de la sociedad (2004: 19). Este depredador –nos dice–, se instala en las mentes, en las actitudes, y en los sueños de todos los que forman parte de esa sociedad, imponiéndose como la *perspectiva natural* desde la que *debemos* percibir el mundo y las relaciones sociales desde las que nos movemos. Y, nos dice el autor, “esta dinámica instala un sistema de valores como si fuera el único que tuviera el derecho a conformar nuestras percepciones y nuestra acción” (Herrera, 2004: 20). Se trata de la manifestación del discurso del *ethos moderno realista* y sus pretensiones de dominio ideológico.

Así, para Joaquín Herrera, el depredador actúa *no sólo discriminando jurídicamente, sino ocultando las causas reales* de las diferencias de sexo, clase o etnia: la desigualdad material en el proceso de la división social del trabajo. Desde su perspectiva, el depredador funciona, como:

[...] un espejo deforme que presenta al hombre blanco y occidental, y al sistema de valores que lo protege, induciendo a los demás a sentirse humillados ante la magnificencia y la eternidad de sus privilegios. Así, la ideología del depredador se sitúa al margen de la experiencia concreta de los seres humanos a los que devora. Instaura una verdad abstracta y rechaza todo lo que no se corresponda con ella. (Herrera, 2004)

Así, para el autor en comentario es posible entender la base y el sustento de todo tipo de dominación totalitaria o autoritaria merced al uso de la categoría teórica *Patriar-*

calismo. Este concepto tiene que ver con el conjunto de relaciones que articulan un conjunto indiferenciado de opresiones: sexo, raza, género, etnia, y clase social.⁴

En efecto, son los *feminismos de color, el negro, el chicano, el anarquista y el de-colonial* (Hernández, 2003; Hooks: 2004; Sandoval: 2004; Goldman: 2017; Espinosa: 2014), los que nos muestran que las relaciones de opresión que se ciernen sobre los cuerpos de las mujeres se ejercen de manera diferenciada en razón de su género – claro está–, pero también en razón de su clase, raza, heterosexismo, postura ideológica.

Estas relaciones de opresiones traslapadas se manifiestan en el texto del artículo segundo constitucional mostrando una *imagen que deforma* de la realidad de la mujer indígena. Analicemos el texto. La primera vez que aparece la imagen del cuerpo de la mujer indígena es,

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

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. (CPEUM, Art. 2)

...para sujetarla al grillete autonómico. Así, mediante la máscara de *ethos romántico*, el texto impone al cuerpo de la mujer indígena un grillete mediante el discurso legal, y por virtud de este, el que tiene el poder de decir el derecho la encorseta en el discurso central del estado, *ocultado así la pluralidad jurídica 'realmente existente'* limitándola, coaccionándola. De esta manera, el texto diseciona el cuerpo de la mujer indígena mediante su sujeción a una cadena de sentido ligada a la «integridad y dignidad», pero dependiente de la validación de «los casos» por parte de los jueces o tribunales correspondientes, *connotando así la amenaza de*

⁴ En *The social construction of social of black feminist thought*, Patricia Hill Collins denuncia los principios en que se basa el patriarcalismo: a) El principio de dominación. A través de la dominación, las experiencias dominantes se presentan como universales. b) Principio de complementariedad. El dominado acepta la situación de inferioridad, reforzando su identidad a través del sentimiento inevitable de pertenencia a algo o a alguien. La identificación del grupo oprimido con el poderoso le hace carecer de una interpretación propia de su opresión. c) Principio de necesidad. El grupo naturalizado e inferiorizado que acepta su pertenencia al patrón universalizado, parece que no tiene otra alternativa que vivir desde su propia naturaleza, lo cual les impide tener puntos de vista propios. d) El principio de victimización. El patriarcalismo hace asumir a los grupos oprimidos la calificación de víctimas, es decir, sujetos pasivos destinados a sufrir inevitablemente las consecuencias del sistema. Patricia Hill Collins (2000) Citada en (Herrera, 2004: 27)

la violencia que el estado es capaz de desencadenar. Así, el texto reconduce el discurso del derecho hacia el ethos realista, reafirmando como el único posible. De este modo, la contradicción de la mercantilización de la vida se manifiesta con la apariencia de un lenguaje de reconocimiento, potenciando el proceso de acumulación.

Una vez reconducido el texto hacia el ethos realista, éste coloca a los sistemas jurídicos indígenas en el plano de la sospecha, mediante la introducción de la manipulación que sugiere que los sistemas normativos indígenas no respetan «la integridad y dignidad de las mujeres». Con este giro, el texto oculta la explotación colonial y el despojo del que son presa los pueblos indígenas, y de la especificidad de su manifestación en los cuerpos de las mujeres, encubriendo la violencia racial, de clase y de género con un discurso ético de reconocimiento, garantista y de protección. Así mismo, la segunda vez que el texto hace referencia a la mujer indígena es en el párrafo siguiente, reformado en 2016;

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

[...]

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 que las mujeres y los hombres indígenas disfrutará y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales. (CPEUM, Art. 2)

Fracción reformada DOF 22-05-2015, 29-01-2016.

De nuevo, el texto acude a la ficción de la *igualdad jurídica*, ocultando las desigualdades *realmente existentes*, con la añadidura de que, mediante esta estrategia discursiva, las *opresiones traslapadas* que pesan sobre las espaldas de las mujeres indígenas son borradas, creando la ilusión de un mundo igualitario.⁵ Así, mediante el recurso al discurso del «derecho a votar y ser votadas», y a «desempeñar los cargos públicos», el texto reduce al mero plano del reconocimiento la amplia gama de luchas

⁵ El concepto de ‘opresiones traslapadas o planos superpuestos de opresión’ defendido por las feministas chicanas hace ver que, si bien la desigualdad de género es el eje vertebrador que recorre todo el espectro de la situación de opresión de la mujer, ésta se va incrementando a medida que atraviesa la realidad en la que cada mujer está inserta. Así, en un otro nivel de opresión se encuentran las mujeres cuya desigualdad de género se recrudece por la discriminación étnica o racial, y, por último, en otro nivel, se sitúan las mujeres que sufren, además, la opresión o discriminación económica. Así, las mujeres son colocadas en planos de desigualdad tanto en relación con los hombres, como en relación con otras mujeres (Anzaldúa, 1998).

que las mujeres indígenas han llevado a cabo por la redistribución de los medios, en contra de la mercantilización de sus formas comunitarias de vida y en contra de la opresión racial. Así, el texto desplaza el sujeto colectivo propio de la politicidad indígena al plano del derecho de una individuo separada de sus semejantes y enfrentada al estado.⁶ Esto nos recuerda,

[...] la importancia de las teorías y prácticas feministas que cuestionan la instrumentalización racista de los 'derechos de las mujeres' y enfatizan la interseccionalidad de las luchas por la justicia social. (...) En otras palabras, luchan por unas transformaciones radicales de nuestras sociedades en contraposición a la asimilación en un estado de cosas determinado e inamovible (Davis:2016).

Esto es, *denotando* el derecho de las mujeres indígenas a votar y ser votadas, el texto *encubre* la negación y las pretensiones de asimilación colonial de la pluralidad jurídica realmente existente, ocultando así que la opresión de las mujeres fluye en una intersección de raza, clase y género, por lo que *elude la necesidad de afrontar dicha opresión desde un análisis anticapitalista*. Esta es la postura del feminismo comunitario, que pugna por la necesidad de asumir el reto de transformar las relaciones de dominación patriarcal tanto fuera como al interior de las comunidades, pero plantea al tiempo la necesidad de una crítica y ruptura epistemológica respecto del que llaman 'feminismo occidental', partiendo de la comunidad como un principio incluyente que cuida la vida. Así, mediante el concepto de *entronque patriarcal*, reconocen que hay históricamente una relación de convergencia entre el patriarcado occidental y el precolonial, apelando a la transformación de dicha situación mediante cinco campos de acción: los cuerpos, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria (Paredes, 2013). Si continuamos con el texto,

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

[...]

⁶ La reforma de la fracción III del apartado A de la constitución mexicana, referente al derecho de las mujeres indígenas a votar y ser votadas, así como a acceder y desempeñar cargos públicos y de elección popular fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el veintidós de mayo de dos mil quince. Esta reforma respondió al caso Eufrosina Cruz, quien el 4 de noviembre de 2007 ganó la elección para el gobierno municipal de Santa María Quiegolani, en el estado de Oaxaca, y lo hizo "bajo el sistema de usos y costumbres, pero se le notificó que no tenía derecho a votar y ser votada por ser mujer, por lo cual la comunidad decidió, por usos y costumbres, anular el triunfo (...) Eufrosina acudió al Instituto Electoral de Oaxaca, para denunciar la violación a sus derechos políticos, el instituto decidió desconocer el triunfo de la mujer indígena." (Narváez, 2010:31). Este fue el inicio de la batalla de Eufrosina por ejercer derechos políticos ajustados a la concepción política estatal, que devendría más tarde en la reforma constitucional en comento.

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria. (CPEUM, Art. 2)

Pero la concepción lineal del tiempo que implica *la idea del desarrollo*, así como su visión instrumental de la naturaleza, de la vida y de la producción; son manifestaciones del *ethos moderno realista en el derecho moderno mercantil*, el cual vive la lógica de la subordinación de la vida al hecho capitalista como una revitalización. Esta lógica de ensalzamiento de la colonización del valor sobre el valor de uso es ajeno al *derecho de los sistemas normativos indígenas* y al papel de las mujeres en su reproducción. Precisamente, los más airados debates que han puesto los pueblos indígenas sobre la mesa de la agenda política es *la idea del desarrollo como progreso infinito*, a costa de la naturaleza y de la vida. De nuevo, aquí, el texto violenta el cuerpo de las mujeres indígenas arrojándolas como instrumento de una concepción de mundo que les es ajena, para luego señalar que,

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, (...) establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

[...]

VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas. (CPEUM, Art. 2)

Como vemos, el texto *naturaliza*, –de nuevo–, el hecho de la migración forzada, la salud mermada y el hambre consecuencia de la situación de desigualdad y exclusión estructural a la que son sometidas las mujeres indígenas, añadiendo el *blanqueo* del texto con la figura de los *derechos humanos y la cultura*. Así, *las desigualdades reales son encubiertas con una ética romántica de reconocimiento, garantista y de derechos*; pero naturalizando al tiempo la distribución y disección discursiva de los cuerpos de las mujeres indígenas, confeccionándolas como instrumento de sospecha y legitimando su vivencia de *opresiones traslapadas*. Formularemos ahora algunas breves consideraciones.

6. CONSIDERACIONES FINALES

El análisis discursivo del artículo segundo de la constitución mexicana, referente a los pueblos indígenas, desde una teoría jurídica crítica como develamiento socio-semiológico de la ideología del discurso del poder, nos permitió decodificar la herida colonial que el texto imprime en los cuerpos de las mujeres indígenas. De este modo,

fue posible descifrar la máscara que el *ethos moderno* teje en el texto, merced a la cual *oculta* la contradicción que produce la herida en la vida concreta que resulta del hecho capitalista, y tornando de este modo dicha herida en el soporte del valor mercantil *vivible sólo mediante su realización en abstracto*.

Así, el derecho moderno *muestra* el espejo deforme de una sociedad igualitaria, del reconocimiento de la otredad, del espacio democrático y de la ciudadanía pluricultural; esto es, muestra la máscara del *ethos romántico*, merced al cual *oculta* y edulcora las *heridas reales* provenientes de la desigual distribución de las condiciones materiales de existencia, de las *diferencias de clase, género, raza*. Mediante la construcción de esta ficción jurídica, el *lenguaje legal reconduce el texto hacia el ethos realista*, constituyendo a los sujetos como entes abstractos y universales, borrando así las *opresiones traslapadas realmente existentes*, y diseccionando los cuerpos distribuyéndolos en planos de naturalización del conflicto y de los privilegios de unos sobre otros. De este modo, podemos concluir que los cuerpos de las mujeres indígenas son atravesados por diversas *opresiones ocultas en la manifestación de la descripción del discurso del derecho*; y en específico, en el discurso legal del artículo segundo constitucional son construidos como instrumentos encorsetados en el grillete autonómico, al tiempo que destruidos naturalizando su situación real de opresiones múltiples, negando de este modo la posibilidad de su vivencia comunitaria.

REFERENCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. (1998). "La prieta" en Moraga, Ch. y Castillo, A. en *Este puente, mi espalda*, (pág. 157-171). San Francisco: ism press,
- ECHEVERRÍA, Bolívar. (2010). *Modernidad y Blanquitud*, México: Ediciones Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: Oxfam-Vicepresidencia del Estado.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, (2002). *La clave Barroca de América Latina*, Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. Consultado el 22 de febrero de 2018. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>.
- ESPINOSA-Miñoso, Yuderkys, "Una crítica Descolonial a la epistemología feminista crítica". En: *El Cotidiano 184*, (Pág 7-12): marzo-abril 2014, disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf> consultado el 14 de enero de 2017.
- BERMAN, Marshall, (1999). *Aventuras Marxistas. Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- CORREAS VAZQUEZ, Oscar, (2005). *Crítica de la Ideología Jurídica*, CEIICH-UNAM, Segunda edición. México: Ediciones Coyoacán.
- DAVIS, Ángela, (2016) "Raza, género y clase son elementos entrelazados", *Diagonal Periódico*, entrevista realizada por María Colera Intxausti, consultada el 13-04-2018. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/31326-raza-genero-y-clase-son-elementos-entrelazados.html>.

- ENTELMAN, Ricardo, et. al, (1982). "Aportes a la formulación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso jurídico", en *El Discurso Jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Buenos Aires: Hachette.
- GOLDMAN, Emma, (2017). *Emma Godman: La mujer más peligrosa del mundo*. (Compilación de textos) (1ª edición). 2017: La Congregación (Anarquismo en PDF)
- HERNÁNDEZ, R. A. (2003). "Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias", *Desacatos*, nº 13, invierno, (pág. 107-121). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Consultado el 12 de febrero de 2018. México, Disponible en: [http:// www.redalyc.org/pdf/139/1390-1308.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/139/1390-1308.pdf).
- HERRERA, Joaquín (2004). "De la casa de muñecas al Cyborg: Nuevas metáforas para una Crítica Materialista del Patriarcalismo" en: *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Número 23. México: UNAM.
- HILL COLLINS, Patricia (2000). "The social construction of black feminist thought", en JAMES J., AND SHARPLEY WHITING, T.D., *Black feminist reader*, (pág 184). Blackwell: Oxford.
- HOOKS Bell, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa (et. al) (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- PAREDES, Julieta, (2013), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, (primera edición en México), México: El rebozo, zapateándole, lente flotante, en cortito que'spalargo y AliFem AC.

