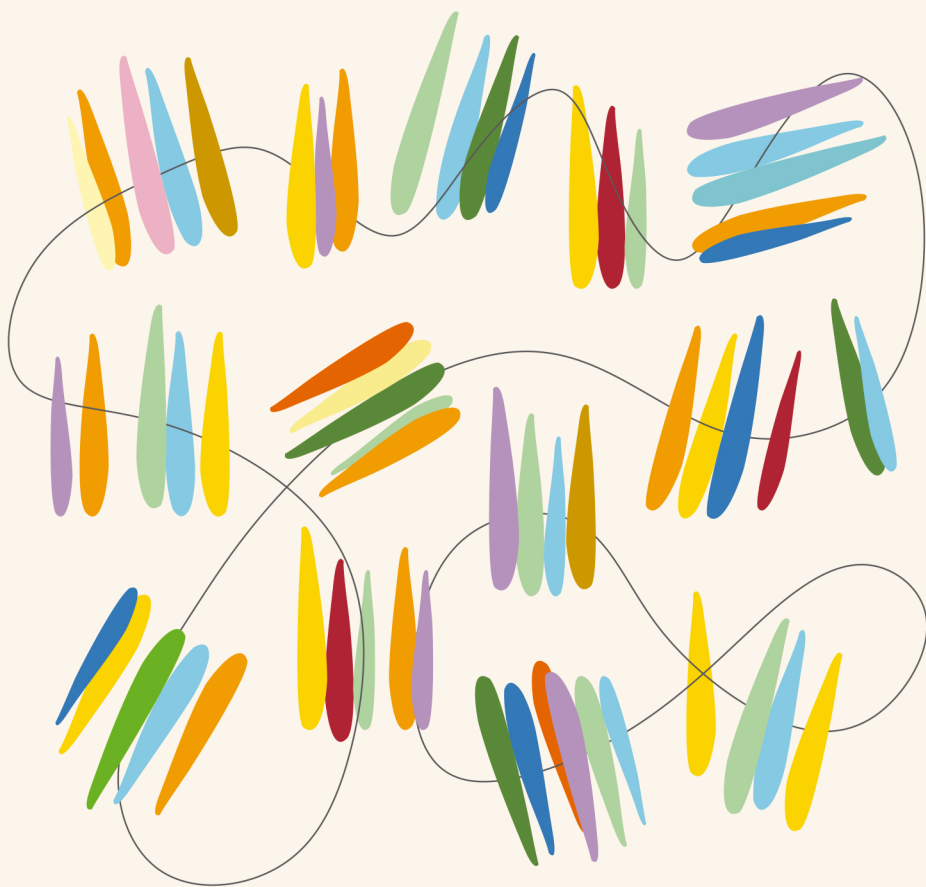


La autodeterminación de los pueblos: controversias en Europa y las Américas

Guillem Compte Nunes
Pau Bossacoma Busquets
Compiladores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

**Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México**

Presidenta

Marcela Amaro Rosales • IIS, UNAM

Secretaria

Karina Bárcenas Barajas • IIS, UNAM

Miembros

Virginia Careaga Covarrubias • IIS, UNAM

Marcos Agustín Cueva Perus • IIS, UNAM

Juan Cruz Olmeda • Colmex

Bruno Felipe de Souza e Miranda • IIS, UNAM

Matilde Luna Ledesma • IIS, UNAM

Karolina Mónica Gilas • FCPYS, UNAM

Adriana Murguía Lores • FCPYS, UNAM

Eduardo Nivón Bolán • UAM-I

Adriana Olvera Hernández • IIS, UNAM

La autodeterminación de los pueblos: controversias en Europa y las Américas

Guillem Compte Nunes
Pau Bossacoma Busquets
Compiladores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2024



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información
Nombres: Compte Nunes, Guillem, editor. | Bossacoma i Busquets, Pau, editor.
Título: La autodeterminación de los pueblos : controversias en Europa y las Américas / Guillem Compte Nunes, Pau Bossacoma Busquets, compiladores.
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2024.
Identificadores: LIBRUNAM 2237462 | ISBN: 978-607-30-9106-0
Temas: Autodeterminación nacional -- América. | Autodeterminación nacional -- Europa. | Estado-nación. | Pueblos indígenas -- Derechos civiles. | Derechos humanos.
Clasificación: LCC KZ1269.A873 2024 | DDC 341.26—dc23

Forma sugerida de citar:

Bossacoma Busquets, P., Compte Nunes, G., Beuchot, M., Delgado, M., Velasco Gómez, A., Pich i Mitjana, J., Martínez Fiol, D., López Bofill, H., Payero López, L., Cagiao y Conde, J., Moulines, C. U., Aparicio Wilhelmi, M., Gutiérrez Chong, N., Nava Morales, E., Soriano Hernández, S. & Kraus, P. A. (2024). La autodeterminación de los pueblos: controversias en Europa y las Américas. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. <https://ru.iis.sociales.unam.mx/>

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de Libros del Instituto.

Primera edición: junio de 2024

D.R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México
<https://ru.iis.sociales.unam.mx>
Correo electrónico: repositorio.iis@sociales.unam.mx

ISBN: 978-607-30-9106-0

Índice

- 7 Introducción
Pau Bossacoma Busquets
- 25 Derechos humanos, indigenismo e interculturalidad
en Bartolomé de las Casas
Mauricio Beuchot
- 45 La soberanía popular y el derecho a la resistencia
en Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez:
convergencias, divergencias y su impacto
en la emancipación de Hispanoamérica
Mariano Delgado
- 67 La crítica del humanismo republicano a la epistemocracia
y el colonialismo, y su defensa de la autodeterminación
de los pueblos
Ambrosio Velasco Gómez
- 89 Entre Wilson, Lenin y la Union des Nationalités:
la perspectiva histórica de la autodeterminación de los pueblos
y su recepción en Cataluña (1912-1919)
Josep Pich i Mitjana y David Martínez Fiol
- 111 ¿Qué es una colonia? La construcción del concepto de colonia
en el sistema de Naciones Unidas a efectos del ejercicio del derecho
a la autodeterminación externa
Hèctor López Bofill

- 141 La autodeterminación de los pueblos
en el seno de Estados liberal-democráticos: ¿derecho o remedio?
Lucía Payero López
- 173 Nada que remediar: sobre la incompatibilidad teórica
entre la secesión como remedio y la secesión como derecho primario
en contextos democráticos
Jorge Cagiao y Conde
- 195 El Principio de la Autodeterminación de las Naciones:
un imperativo categórico político
C. Ulises Moulines
- 213 El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas:
una impugnación creativa frente al colapso
Marco Aparicio Wilhelmi
- 243 El acceso al Estado de los pueblos indígenas
por la vía de la libre determinación y la autonomía.
Propuestas de la élite indígena en México
Natividad Gutiérrez Chong
- 261 Autodeterminación y redes sociodigitales
en la sierra Ayuujk: Rocksí en Tlahuitoltepec
Elena Nava Morales
- 285 Del derecho y del ejercicio de la autonomía indígena
Silvia Soriano Hernández
- 307 Autodeterminación y pueblo: más allá del populismo
Peter A. Kraus
- 337 Epílogo. El caleidoscopio de la libre determinación de los pueblos
Guillem Compte Nunes
- 353 Autores y autoras

Introducción

Pau Bossacoma Busquets

A pesar de las múltiples reivindicaciones y proclamaciones en favor de la autodeterminación de los pueblos, las teorías dominantes sobre el Estado se han construido desde un paradigma monista: un Estado soberano, un solo pueblo, un ordenamiento jurídico piramidalmente organizado, una ciudadanía con los mismos derechos básicos en todo el territorio y una nación indivisa e indivisible. En efecto, las teorías liberales han crecido y prosperado sin llegar a emanciparse del paradigma del Estado-nación promovido por la Revolución francesa. Aunque el liberalismo y la democracia han avanzado en Europa y las Américas, así como en otras partes del mundo, de la mano del federalismo y el principio de la autodeterminación de los pueblos, las constituciones liberal-democráticas aún se fundamentan en el mito de un poder constituyente unitario que alimenta y, al mismo tiempo, se retroalimenta de un pueblo constituido que se concibe en términos uninacionales.

Distintas formas de pluralismo no-territorial han sido ampliamente aceptadas, reconocidas y acomodadas en el seno del Estado-nación (por ejemplo, el pluralismo religioso y el relativo a otras creencias similares; el sexual, incluyendo el relativo a las distintas orientaciones sexuales, y el político, sindical y asociativo en general), pero no se ha llegado todavía a superar la esencia mononacional de la mayoría de Estados. Si bien la aceptación, el reconocimiento y el acomodo de la diversidad han avanzado mucho en términos individuales, lo han he-

cho significativamente menos en términos colectivos, especialmente en términos nacionales, societales o demóticos.¹ Aunque se ha progresado teóricamente con conceptos y paradigmas como las democracias y las federaciones multinacionales, estos avances teóricos han tenido una translación exigua en el terreno práctico. El paradigma del Estado-nación, de la soberanía en términos absolutos e indivisibles y del poder constituyente en singular, parece ser considerablemente más resistente de lo que muchos habían previsto o pronosticado. Sin embargo, también distintas naciones sin Estado o pueblos subestatales han mostrado una firme voluntad de resistencia frente a los proyectos unificadores, homogeneizadores y centralizadores del Estado-nación o, mejor dicho, del Estado nacionalizador.

El pluralismo nacional, societal o demótico (en el sentido de distintas naciones, sociedades o pueblos conviviendo dentro de un mismo Estado y su ordenamiento constitucional) ha sido un tema de estudio relativamente descuidado por grandes filósofos contemporáneos como John Rawls. A diferencia de su profunda preocupación por el pluralismo religioso, su poca atención a la cuestión del pluralismo nacional ha comportado una desatención filosófica a la autodeterminación de los pueblos sin Estado, el federalismo y la secesión (pese a vivir en una federación como Estados Unidos, creada a partir de una secesión y unificada a partir de una victoria ante otra secesión). Como muchos otros liberales, tomaron el Estado-nación como modelo (a menudo idealizado) y sus fronteras territoriales como presupuesto dado e indisputado. Pensaron la justicia dentro de este paradigma, sin apenas cuestionar sus fundamentos teóricos y la arbitrariedad de su construcción y expansión.²

¹ Con la expresión “societales” me refiero a sociedad, y con “demóticos”, a *demos* (pueblo).

² El Estado-nación fue el punto de partida de Rawls, tanto en su teoría de la justicia aplicable en el seno del Estado (1999) como en su derecho de gentes (2001). Así lo reconoce en el debate que mantiene con Philippe van Parijs (2003).

En Europa, sin embargo, las trágicas consecuencias del triunfo del nacionalsocialismo alemán y otras formas de fascismo que comúnmente han predicado y aplicado un ultranacionalismo estatal, como también fue el caso del nacionalcatolicismo español, pueden explicar parte del recelo ante el nacionalismo, incluido el nacionalismo no estatal, y la apelación a derechos colectivos de los pueblos, como si siempre implicaran una amenaza intolerable a los derechos individuales. A nivel interno, el fascismo y concretamente el nacionalsocialismo menospreciaron y lesionaron los derechos individuales, pero muy especialmente atropellaron los derechos individuales y colectivos de distintas minorías. A nivel externo, de manera similar a la actual invasión de Rusia a Ucrania, la invasión de Alemania a sus Estados vecinos se justificó bajo el pretexto de proteger a sus minorías nacionales y lingüísticas.

Tal tragedia colectiva, que incluye el Holocausto y la Segunda Guerra Mundial, parece inspirar, de forma más o menos consciente, las propuestas de otros reputados filósofos europeos como Jürgen Habermas (1996, 2012). Aunque, como Rawls, Habermas es ciudadano de otra importante federación (la República Federal de Alemania), su “patriotismo constitucional” parece perseguir la revitalización del viejo paradigma revolucionario francés, sublimando el nacionalismo estatal bajo la apariencia de un patriotismo basado en valores político-constitucionales compartidos. Como mínimo a nivel práctico, el “patriotismo constitucional” habermasiano ha servido para legitimar nuevos procesos de constitución o reconstrucción del Estado-nación en un supuesto porvenir cosmopolita y, al mismo tiempo, rechazar las demandas de autodeterminación de los pueblos subestatales, como si fueran necesariamente contrarias a los derechos individuales, la solidaridad entre individuos y la integración supranacional. Aunque se hable de integración supranacional más que de integración supraestatal cuando se hace referencia a la Unión Europea, en realidad esta unión constituye una especie de confederación de Estados-nación que se protegen entre ellos quizá más de amenazas internas que de las externas (véase López Bofill, 2023). Para contrarrestar las

amenazas externas ya se creó, en 1949, la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), que se expandió hacia el sur y el este de Europa.

Desatenciones como las de Rawls y propuestas como las de Habermas quizá habrían condenado al olvido teórico e institucional las demandas de pluralismo societal y autodeterminación (incluyendo autonomía y secesión), si no hubiera sido por las réplicas y las críticas de eminentes autores como Charles Taylor, Neil MacCormick, Joseph Raz, Will Kymlicka, Yael Tamir o Margaret Moore. Aunque el liberalismo ha sido concebido como ideología y sistema político para proteger individuos y minorías ante las mayorías, muchos liberales han descuidado o silenciado que la tiranía de la mayoría también la pueden sufrir, y muy a menudo la sufren, las naciones minoritarias y los pueblos sin Estado. En cambio, célebres filósofos y juristas de la Edad Moderna no olvidaron el tema de la autodeterminación de los pueblos, como Vitoria, Las Casas, Suárez, Althusius, Grotius, Pufendorf y Vattel. Varios defendieron el derecho a la autodeterminación o la soberanía de los pueblos indígenas de las Américas, tanteando incluso el derecho de secesión, de resistencia o de autodefensa frente a los conquistadores.³ Además de Althusius, también autores como Montesquieu, Rousseau y Kant pensaron en términos y opciones federales para armonizar el autogobierno de las pequeñas repúblicas y sus beneficios democráticos con la seguridad y la estabilidad internacionales que pueden aportar las grandes alianzas confederales.

Desde las últimas décadas del siglo xx, la literatura sobre autodeterminación de los pueblos, pluralismo nacional, democracia plurinacional y federalismo multinacional ha vivido un cierto auge y esplendor, alimentada por las demandas de naciones indígenas en las Américas y las naciones históricas en Europa. Como nos recordaría Hegel, la teoría acostumbra a alzar el vuelo en el ocaso de los aconte-

³ En los primeros capítulos de este libro trataremos con atención la obra de Bartolomé de las Casas, comparándola con la de otros autores como Francisco Suárez. Véase también Buchheit (1978: 46-58).

cimientos que ocurren en el mundo real. Por esta y otras razones, el objetivo general que persigue este volumen es explorar tanto los marcos históricos y teóricos como las demandas y movimientos de auto-determinación en ambos lados del Atlántico.

En primer lugar, se comentarán autores clásicos relevantes y sus contextos históricos, conectándolos con las teorías y las experiencias contemporáneas relacionadas con la libre determinación de los pueblos sin Estado. Este trabajo se propone, por tanto, reflexionar sobre si las demandas de las primeras naciones americanas se parecen a las de las naciones sin Estado de Europa, para interrogarnos si su tratamiento político y jurídico es equiparable y si debe ser análogo. En general, tanto el principio de igualdad como el estado de derecho exigen tratar de forma semejante los casos similares y de forma diferente los casos distintos. Sin embargo, advertimos que desde el derecho internacional público no se ha regulado ni explicado con claridad y solidez la distinción de trato y regulación entre pueblos colonizados con y sin continuidad territorial con la metrópolis o Estado matriz. O, si se prefiere, no se ha ofrecido, en general, una explicación convincente o argumentación razonable sobre la distinción de trato entre el colonialismo interno y el externo. En esta obra nos preguntaremos sobre lo que define, puede definir o, incluso, debe definir una colonia, así como el colonialismo, y qué consecuencias jurídico-políticas comportan estas definiciones.

Mientras existían pueblos de ultramar más oprimidos o maltratados, quizá los pueblos contiguos o más próximos al territorio metropolitano no percibían o toleraban ser maltratados, puesto que el maltrato era, bien a menudo, de menor entidad (si comparamos, por ejemplo, la desposesión de tierras y otros bienes materiales con la desposesión de bienes culturales como la lengua, o si comparamos la desposesión de derechos de participación política y de ostentar cargos en las instituciones públicas con la desposesión de instituciones de autogobierno y gobierno compartido). Además, en términos materiales, quizá era más beneficioso participar, junto a la potencia colonial, en la ocupación y la explotación externa. En algunos casos, la

caída de los grandes imperios europeos, como el español, el francés o el británico, pudo disminuir el interés de sus pueblos subestatales o naciones minoritarias (o de sus élites políticas y económicas) por participar en dichos proyectos colonizadores e imperiales liderados por el pueblo estatal o nación mayoritaria. Al mismo tiempo, posiblemente decayó la utilidad de antaño de soportar el maltrato político-cultural o la injusticia multinacional a cambio de los beneficios materiales que reportaban dichos imperios.⁴

El desmoronamiento de tales imperios pudo facilitar o promover una tendencia en las metrópolis de reforzar y proteger la creación de su respectivo Estado-nación (véase Anderson, 1991). El desvanecimiento de los imperios también facilitó la democratización de múltiples Estados y la aceptación de la soberanía popular. Sin embargo, esta soberanía popular tendió a referirse y concentrarse en un solo pueblo estatal concebido, en términos jurídicos y políticos, como nación soberana. Las identidades y las identificaciones nacionales, societales o demóticas evolucionaron, en algunos casos, de manera dialéctica: mientras las autoridades centrales o los centros de poder quisieron construir identidades estatales más compactas, en las periferias se articularon identidades reactivas ante tal proceso de nacionalización.⁵ Desde periferias europeas como la catalana, la vasca, la corsa, la escocesa o la galesa se han mantenido y desarrollado identidades subestatales que reclaman la implementación de ideas federales para acomodar el pluralismo nacional y acordar una soberanía compartida. En varias de estas periferias incluso se reivindica una independencia que se quiere compatible con la integración supraestatal europea. *“Independence in Europe”*, claman los independentistas escoceses.

⁴ Véase el “Epílogo” del presente volumen.

⁵ Por ejemplo, mientras que términos como “las Españas” podían ser fácilmente aceptados por las élites castellanas y centrales en tiempos imperiales (e incluso aparecen en las Constituciones españolas de 1812, 1837 y 1845), con el derrumbe del imperio quizá se consolidó una idea más nacionalizada y nacionalizadora de “España”, quedando la forma plural de las Españas como término deferente con la diversidad territorial española, relegado a lugares y movimientos más bien periféricos.

Volviendo la vista hacia las Américas, nos podemos preguntar si el federalismo y la democracia multinacional, como paradigmas teóricos aplicables y relativamente aplicados en casos o contextos considerados no-coloniales (en el sentido de ausencia de colonialismo externo), pueden ser extensibles y si deberían extenderse a casos y contextos típicamente coloniales (en el sentido de conquistados y dominados por una potencia externa, generalmente de ultramar). Una cuestión aún más controvertida es abordar el debate sobre el derecho moral y jurídico a la secesión considerando las distintas tipologías o variantes de pueblo que podemos encontrar en Europa y las Américas. Estas preguntas de investigación parecen razonables si tenemos presente que la autodeterminación interna (o vertiente interna del derecho de autodeterminación que se ejerce dentro del Estado matriz) está o puede estar estrechamente relacionada con la autodeterminación externa (que incluye la separación respecto del Estado matriz ya sea para constituir un nuevo Estado independiente o para integrarse en un Estado ya existente). Cuando no se aceptan, fracasan o se frustran las expectativas de autodeterminación interna, tienden a emerger demandas de autodeterminación externa y, concretamente, de secesión.

A menudo se entiende la autodeterminación interna en términos de respeto a los derechos civiles y políticos individuales, pero también podemos referirnos a la autodeterminación interna en términos de reconocimiento de la autonomía y representación colectiva. Es decir, si el derecho a la autodeterminación interna de los pueblos pretende realmente preservar las estructuras culturales y societales de los pueblos subestatales, difícilmente puede prescindir de dotarlos de las debidas estructuras político-institucionales. Y esta sería una de las razones que vinculan la autodeterminación interna con la autonomía territorial y la representación institucional dentro de las estructuras políticas del Estado matriz.

En términos federales, podríamos decir que la autodeterminación interna incluye tanto autogobierno (*self-rule*) como gobierno compartido (*shared rule*). Esta última idea consiste en establecer mecanismos efectivos para dar voz y voto a los pueblos subestatales dentro de las

estructuras centrales o comunes. Explorar las posibilidades de gobernar de forma compartida con una representación institucional significativa de las minorías resulta especialmente importante en casos de dispersión territorial de los pueblos sin Estado (o cuando por otras razones materiales, prácticas o de prudencia política resulte inadecuado conceder autonomía territorial). No obstante, como indican las teorías del federalismo, normalmente conviene combinar estructuras y prácticas de *self-rule* con otras de *shared rule* con el fin de asegurar la autodeterminación interna, la soberanía compartida y el pluralismo societal.

Estas notas e interrogantes iniciales señalan el interés teórico y práctico de abordar la autodeterminación de los pueblos desde perspectivas históricas, filosóficas, jurídicas, politológicas y sociológicas, comenzando por las teorías y las concepciones sobre la autodeterminación de las colonias, pueblos y naciones, para acabar incluyendo bosquejos y debates sobre la secesión, la soberanía, el federalismo, las autonomías, los nacionalismos y los populismos. Estamos convencidos de que este debate intercontinental e interdisciplinario es conveniente para conocer, compartir, comparar y aprender sobre las distintas experiencias y reivindicaciones autodeterministas en Europa y las Américas.

PRESENTACIÓN DEL ORIGEN, LA ESTRUCTURA Y EL CONTENIDO DEL LIBRO

A propósito de la conmemoración del quincentenario de la caída de Tenochtitlan en 1521, en 2022 se celebraron dos seminarios internacionales: “La convivencia entre los Estados-nación y los pueblos sin Estado a 500 años de la caída de Tenochtitlán: ¿interculturalidad o dominación?”; unos meses más tarde, “La autodeterminación de los pueblos: controversias en Europa y las Américas”, ambos organizados por la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de

las Casas”, de la Universidad Nacional Autónoma de México.⁶ Estos seminarios motivaron la iniciativa académica que ha culminado en este volumen, con la autoría de participantes del mismo y de otros estudiosos invitados por su pericia en el tema de la autodeterminación de los pueblos. Es destacable que el presente libro ha sido revisado anónimamente mediante un proceso interno y otro externo. En el proceso interno, cada autor de un capítulo ha revisado, como mínimo, el capítulo de otro autor. El proceso externo ha consistido en el dictamen por parte de terceros del manuscrito en su conjunto.

De los 13 capítulos que comprende esta obra, los primeros versan sobre historia del pensamiento político, filosófico y jurídico, empezando por la obra de Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez en relación con la autodeterminación de los pueblos en general y de los pueblos indígenas en particular. Después de tratar la influencia de estos autores en el desarrollo y la crítica de la conquista e independencias de las Américas, se examina la autodeterminación y descolonización de los pueblos según Wilson y Lenin en el contexto de la Primera Guerra Mundial y la creación de la Sociedad de Naciones.

Avanzando hacia el escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial, nos preguntaremos qué es una colonia. Puesto que el colonialismo a menudo se relaciona con el sufrimiento de injusticias, cuestionaremos que el derecho de autodeterminación deba necesariamente y exclusivamente entenderse como un remedio ante el padecimiento de injusticias, en especial en contextos liberal-democráticos. Llegados aquí, retomaremos la libre determinación de los pueblos indígenas desde una perspectiva contemporánea y más focalizada en casos y problemas concretos. Cerraremos el libro con una reflexión sobre la relación entre autodeterminación y pueblo, advir-

⁶ Puede encontrarse fácilmente más información sobre dichos seminarios en la red. Concretamente, todas las conferencias y mesas de ambos seminarios pueden visualizarse mediante YouTube: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLTzWLHEncnTXmN1llyMARBes7aBurKE>>, y <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLTzWLHEncnTWfOLaZm1A7BigWAqvMsYe0>>.

tiendo que no toda apelación y reivindicación del pueblo debe ser rechazada por populista, porque invocar y vertebrar el pueblo puede y debe hacerse, especialmente en el siglo XXI, de forma respetuosa con el pluralismo y la diversidad.

Este intento de sintetizar el libro en un par de párrafos debe desglosarse en una presentación de cada capítulo. El primero, escrito por Mauricio Beuchot, versa sobre derechos humanos, indigenismo e interculturalidad en la obra de Bartolomé de las Casas. El capítulo explica la lucha y la obra del personaje a favor del derecho de los “indios” a gobernarse a sí mismos, lo que lo convirtió en uno de los primeros y principales pensadores en insistir en la autodeterminación de los pueblos. Lo hizo a través de su esfuerzo por comprender la cultura indígena, cosa que logró mediante su aplicación del concepto de la analogía en el diálogo intercultural. Defendió los derechos de los indígenas a tener o mantener sus bienes y gobernantes, como derechos humanos que brotan de la dignidad del ser humano y de su naturaleza social, y se opuso a la conquista y a la evangelización forzosa, con lo que se erigió como uno de los pioneros del anticolonialismo.

El segundo capítulo, elaborado por Mariano Delgado, trata sobre la soberanía popular y el derecho a la resistencia según Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez, señalando sus convergencias, divergencias e impactos en la emancipación de Hispanoamérica. Tradicionalmente se señala a Suárez, entre otros autores de la Escuela de Salamanca, como fuente de autoridad e inspiración de los líderes de la independencia de Hispanoamérica. No obstante, la influencia de Las Casas no parece menor si se presta atención a ciertas razones que se aducen para defender dicha independencia: en particular, la reprobación de la evangelización bajo la amenaza de la espada y como título de dominio sobre tierras habitadas por “infieles”, así como la crítica a la *potestas indirecta* papal como autoridad final del papa sobre los reyes cristianos y la relación con sus súbditos. Dicha influencia también puede percibirse en la defensa de la libertad del pueblo como derecho imprescriptible. Según Las Casas, el pueblo es “el manantial y origen de todas las potestades y jurisdicciones”.

A menudo, las ideologías dominantes sostienen una superioridad racional de los pueblos, naciones, clases o grupos hegemónicos sobre la población sometida, específicamente sobre pueblos indígenas colonizados y sus descendientes, con el fin de negar su derecho a la autodeterminación, ya sea para justificar su previa sumisión a la monarquía española o su posterior subordinación a los gobiernos de los Estados-nación. En el tercer capítulo se critica esta justificación epistémica que propugna el poder vigente, la cual Ambrosio Velasco Gómez denomina “epistemocracia”. En contraposición, el autor argumenta la importancia histórica del humanismo republicano en la formación de un pensamiento anticolonial crítico con la conquista y el imperio español sobre los pueblos originarios. Si tan importante ha sido este humanismo republicano para criticar el colonialismo externo, no parece baladí preguntarse si también debería servir para objetar el colonialismo interno, pues tal humanismo se fundamenta en la defensa del derecho de pueblos y naciones a la autodeterminación, particularmente el de los pueblos indígenas.

En Europa, en distintos episodios históricos, los pueblos sin Estado han sido considerados como colonias internas por parte de sus movimientos de liberación nacional, opositores a lo que a menudo han denominado colonialismo interno, pese a que estos pueblos, sobre todo en previos episodios históricos, participaron o se beneficiaron de la conquista y la explotación de pueblos de ultramar. En el cuarto capítulo, desde una perspectiva histórica situada alrededor de la Primera Guerra Mundial, Josep Pich i Mitjana y David Martínez Fiol presentan las reivindicaciones y los debates autodeterministas entre el presidente estadounidense, Woodrow Wilson, y el líder soviético, Vladimir Ilich Uliánov, alias Lenin. El principio de autodeterminación que ambos defendieron con concepciones e implicaciones distintas alentó las reivindicaciones de varios movimientos nacionalistas subestatales de Europa y de España en particular, como fue el caso de la campaña por la autonomía catalana y la participación de sus promotores en la Union des Nationalités, organización fundada en 1912 para defender el derecho de autodeterminación de naciones europeas sin Estado.

La consolidación del principio de autodeterminación de los pueblos como principio general del derecho internacional no llegaría hasta pasada la Segunda Guerra Mundial. Situado en el escenario posterior a esta guerra, en el quinto capítulo Héctor López Bofill se interroga sobre lo que es una “colonia”, lo cual nos puede servir para relacionar y, si cabe, distinguir el colonialismo externo del interno. Más concretamente, este capítulo analiza la construcción del concepto de colonia en el sistema de Naciones Unidas a efectos del ejercicio del derecho a la autodeterminación externa. Y es que para entender el principal supuesto de reconocimiento y ejercicio del derecho a la autodeterminación en su dimensión externa (es decir, como derecho a la creación de un Estado independiente), resulta esencial determinar lo que se entiende como colonia en derecho internacional público. Además de analizar el concepto de colonia o “territorio no autónomo”, este capítulo ofrece una visión crítica sobre su configuración y aplicación por parte de los distintos actores políticos, jurídicos y académicos, cuestionando la relevancia de la distinción entre colonia y “territorio metropolitano”.

Aunque desde el derecho internacional se considere un elemento clave la distancia o discontinuidad territorial entre colonia y metrópoli, es discutible que sea normativamente concluyente para justificar un derecho de autodeterminación externa de las colonias de ultramar y denegararlo a otros pueblos similarmente conquistados, subyugados o maltratados. A partir de aquí, siguiendo el compás de la presente reflexión colectiva, la perspectiva histórica da paso a una perspectiva más filosófica. Mas el cambio de perspectiva será relativo y evolutivo, pues el capítulo que se acaba de presentar y el que a continuación se presentará comparten un enfoque parcialmente jurídico enmarcado en el contexto de Naciones Unidas.

En el sexto capítulo, Lucía Payero López analiza la interpretación del derecho de autodeterminación de los pueblos que mantiene la doctrina mayoritaria en el ámbito del derecho internacional y de la filosofía política, la cual consiste en conceptualizar la autodeterminación, en su vertiente externa, como un “remedio” que sólo puede

ejercerse en situaciones coloniales o de ausencia de derechos básicos, salvo acuerdo entre las partes. Se apunta que esto es debido a la primacía otorgada al principio de integridad territorial de los Estados, los principales sujetos del derecho internacional: los legisladores, ejecutores y jueces por excelencia del ordenamiento jurídico mundial. Tras señalar las deficiencias más relevantes de esta concepción, se sugiere una exégesis alternativa que entiende la autodeterminación, incluyendo la secesión, como un derecho primario (es decir, no necesariamente como un remedio ante unas u otras injusticias). El fundamento jurídico se podría hallar en los pactos de derechos humanos de 1966 y, desde el punto de vista práctico, una interpretación de este estilo permitiría una mejor gestión de los conflictos territoriales que afligen a las democracias liberales.

En los debates sobre la autodeterminación externa, en los últimos años no son infrecuentes los intentos de articular una teoría más o menos ecléctica que combine argumentos de las teorías primarias con otros inspirados en las teorías remediadoras. Yo mismo (Bossacoma, 2020) he defendido una teoría primaria según la que las injusticias no determinarían la existencia del derecho a la secesión pero facilitarían su ejercicio, es decir, cuanto más y mayores injusticias sufra o haya sufrido un pueblo, menos y menores requisitos deberían ser necesarios para separarse. El séptimo capítulo reflexiona sobre la convergencia y la compatibilidad entre teorías primarias y remediadoras, tradicionalmente concebidas como antagónicas. Bajo el elocuente título “Nada que remediar”, Jorge Cagiao y Conde trata de argumentar la incompatibilidad teórica entre la secesión como remedio y la secesión como derecho primario. El autor considera que, dado que pueden resultar inconciliables en contextos democráticos, deberíamos elegir entre una de las dos y, si se comparte que el derecho de autodeterminación de los pueblos reposa en fundamentos democráticos, esa elección debería ser favorable a la lógica de la secesión como derecho primario.

Desde una perspectiva filosófica más pura y abstracta, en el octavo capítulo C. Ulises Moulines defiende el Principio de la

Autodeterminación de las Naciones como una forma de imperativo categórico de corte kantiano que puede servir como pauta de orientación y evaluación moral de las políticas de los Estados multinacionales. A pesar de los extensos e intensos esfuerzos nacionalizadores y unificadores, la mayoría de Estados hoy siguen siendo plurinacionales *de facto*, pues albergan a más de una nación en su interior. El problema estriba en que muchos de estos Estados se comportan de modo hegemónico, en el sentido de que, como agentes de sus naciones mayoritarias, impiden o dificultan el pleno desarrollo de las naciones minoritarias. Para superar esta injusticia, el autor propone una sugestiva interpretación colectiva del imperativo categórico kantiano: “Apoyad a vuestra nación de tal manera que a la vez podáis pretender que la máxima de vuestra conducta nacional se aplique a todas las naciones”.

En el noveno capítulo, Marco Aparicio Wilhelmi retoma la libre determinación de los pueblos indígenas conectándola con grandes retos internacionales y constitucionales contemporáneos. Esta contribución defiende que el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios debe situarse en el centro de los debates y las propuestas para una reformulación de los pactos sociales o, usando la terminología más precisa que el mismo capítulo apunta, “eco-sociales”, cuya urgencia radica en el agotamiento de los ciclos vitales a nivel global. En este sentido, el autor primero analiza algunos de los aspectos esenciales sobre los que se construye el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y el modo en que este derecho se ha reconocido en el plano internacional y constitucional. Posteriormente, aborda aspectos de los dos textos constitucionales que han generado mayores expectativas, las Constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009. Para concluir, señala que la libre determinación de los pueblos originarios podría impulsar la reconfiguración de los Estados como espacios de ejercicio democrático del poder y apunta hacia la dirección en la que debería conducirnos dicha reconfiguración.

De aquí en adelante, las perspectivas jurídico-filosóficas dan paso a otras más politológicas y sociológicas. Aunque en capítulos previos ya se trata la autodeterminación de los pueblos indígenas desde dis-

tintos ángulos y disciplinas, a partir de aquí se aborda el tema desde posiciones y acciones de estos pueblos y sus comunidades. En el décimo capítulo, Natividad Gutiérrez Chong nos introduce en el pensamiento de las élites políticas e intelectuales indígenas relacionado con la libre determinación de los pueblos originarios y su acceso y autonomía respecto al Estado mexicano. Los liderazgos indígenas expresan una gran heterogeneidad en la conceptualización y las formas de acceder al derecho de autodeterminación. La diversidad que despliega la “cultura política indígena” aporta riqueza epistemológica y, puesto que apela al pluralismo jurídico, comporta importantes desafíos para institucionalizar las distintas formas de autonomía dentro de los marcos jurídicos vigentes. Explorando las concepciones y las propuestas de las élites y el activismo político indígena, podremos abarcar y comprender mejor los sentidos, rasgos y usos de las autonomías a las que aspiran.

El undécimo capítulo desciende, de la mano de Elena Nava Morales, al estudio de un caso concreto sobre redes sociodigitales en el entorno presencial de una comunidad indígena. La “indigenización”, entendida como domesticación de la modernidad por parte de los pueblos indígenas, es un proceso de largo alcance en el que se puede observar el surgimiento de sofisticadas resistencias y creatividades. En este proceso, los pueblos resignifican diversos elementos de la modernidad y los insertan en sus órdenes políticos y culturales específicos. El capítulo examina las maneras en que Rocksí, una joven zapoteca que vive en Santa María Tlahuitoltepec Mixe (México), crea contenido desde sus propios preceptos culturales y políticos a través de las redes sociales de TikTok y Facebook. A partir de contenidos sociodigitales relacionados con la “fiesta de los ancestros”, el capítulo muestra que, pese a las dificultades provocadas por la brecha digital, la “huella distintiva del pueblo ayuujk” está presente en las redes sociodigitales.

En el duodécimo capítulo, Silvia Soriano Hernández ofrece una panorámica general sobre el derecho y el ejercicio de la autonomía indígena. La autora debate críticamente las ideas de autonomía,

autogestión y autogobierno, así como las de plurinacionalidad y nación compleja. Las poblaciones indígenas en América Latina son la fuente de referencia del análisis que se lleva a cabo en el capítulo, la conclusión del cual es que no existe una comunidad natural, independiente de los procesos históricos y al margen de las tendencias globales. Una comunidad indígena es un hecho concreto, cuya fuerza radica en las posibilidades de reinventarse, más que en las de regresar a un pasado idealizado. Las relaciones entre la pluralidad de pueblos en el seno de un mismo Estado, ya sea entre sí como entre ellos y un poder central, son parte de procesos sociales inacabados, que debemos analizar y comprender dentro de sus respectivos marcos y contextos históricos.

También preocupado por el encaje de diversidades territoriales y culturales complejas, pero ampliando el foco de análisis más allá de los pueblos americanos originarios, Peter A. Kraus, en el capítulo que cierra este libro, aborda la relación entre autodeterminación y pueblo, dado que las demandas de autodeterminación y las reivindicaciones del derecho a la libre determinación a menudo traen consigo la apelación al “pueblo”. Aunque apelar al pueblo es un rasgo que comparte el populismo con los movimientos autodeterministas, la identidad del sujeto colectivo al que se clama parece variar radicalmente según el contexto político. La identidad que subyace a la invocación del pueblo (y de conceptos relacionados, como el de nación) es distinta entre unos y otros en términos de monismo-pluralismo y capacidad democrática de reconfiguración. Mientras que los proyectos de carácter unitario-reaccionario invocan un pueblo dado, inmutable e incuestionable, los proyectos de signo opuesto tienden a concebir al pueblo como proceso histórico que experimenta cambios y que, por consiguiente, deberíamos poder constituirlo y reconstituirlo mediante mecanismos de autodeterminación democrática. Puesto que el futuro no está definido, hacen falta vías democráticas para redefinirlo.

Tal como señala este último capítulo, dos grandes corrientes políticas parecen librar una importante pugna en Europa y las Américas: una derecha populista en auge que pretende revitalizar el esen-

cialismo monista frente a un liberalismo predominante que defiende cierta apertura pluralista del tradicional monismo nacional. Desde un tercer frente, el texto indica que también participan en esta gran batalla movimientos de corte popular-republicano que abrazan una visión del pueblo como sujeto que se autodetermina con base en un pluralismo colectivo. Dado que a menudo dichos movimientos se identifican o relacionan con pueblos sin Estado, me pregunto si de alguna forma podríamos o deberíamos incluir distintos movimientos indígenas en este tercer frente. Al terminar el libro, estaremos en mejor posición para emitir opiniones sobre esta y muchas otras cuestiones que tratamos en la presente obra colectiva.

Incluso cuando un libro tiene un solo autor, aunque se diga que es una obra individual, muy a menudo también es, en realidad, un mérito colectivo. Los éxitos individuales casi siempre son, de una u otra forma, logros colectivos. Y es que, si quisiéramos expresarlo en términos más trascendentes, las capacidades naturales de los humanos para razonar difícilmente pueden ser desarrolladas de manera completamente individual. Esta obra es explícita e indudablemente colectiva porque es fruto de distintas, pero similarmente valiosas, aportaciones individuales.

El conocimiento avanza, especialmente en las ciencias sociales y las humanidades, cuando se agrupan y al mismo tiempo se contrastan distintos enfoques disciplinares, temporales, geográficos, contextuales y casuísticos. En la obra que ahora presentamos hemos puesto en común múltiples perspectivas y disciplinas (históricas, filosóficas, jurídicas, politológicas y sociológicas), distintas épocas y momentos históricos (desde principios de la Edad Moderna hasta el presente), dos grandes contextos geográficos (Europa y las Américas) y varios casos (que van desde los pueblos que habitan los confines de Europa a los pueblos que ya habitaban las Américas antes de la conquista europea).

Espero que aprendan y disfruten de este esfuerzo colectivo, como lo ha hecho un servidor durante el proceso de gestación y coordinación.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Bossacoma, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession. A Theory of National Self-Determination*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Buchheit, Lee C. (1978). *Secession. The Legitimacy of Self-Determination*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, Jürgen (1996). "Citizenship and national identity (1990)", segundo apéndice de *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2012). "The European Nation-state: Its achievements and its limits. On the past and future of sovereignty and citizenship". En *Mapping the Nation*, coordinado por Gopal Balakrishnan, 281-294. Londres: Verso.
- López Bofill, Hèctor (2023). *Nostalgic Empires: The Crisis of the European Union Related to Its Original Sins*. Lanham: Lexington Books.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *The Law of Peoples with "The idea of public reason revisited"*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John, y Philippe van Parijs (2003). "Three letters on The Law of Peoples and the European Union". *Revue de Philosophie Économique* 7: 7-20.

Derechos humanos, indigenismo e interculturalidad en Bartolomé de las Casas

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

Bartolomé de las Casas fue misionero en las Indias. Tuvo que esforzarse por comprender la cultura originaria, para entrar en diálogo con ella. En efecto, la misión suele realizarse en el contexto de otra cultura, aunque también, a veces, se da dentro del de la propia. Cuando se efectúa dentro de otra cultura, se encuentra uno con el fenómeno de la interculturalidad. En ella se requiere pasar de nuestro propio contexto al ajeno, para poder comprender cosas que nos parecerán extrañas, incluso rechazables. Ciertamente, el límite de lo que podremos aceptar serán los derechos humanos, pues cuando una costumbre va contra ellos, no puede permitirse. Y Las Casas fue un gran defensor de los derechos humanos. Mas, para serlo, tuvo que idear la forma de protegerlos en un ambiente intercultural, entre el europeo o español y el indígena o de los pueblos originarios.

Todo se da dentro del diálogo intercultural, y para él se requieren ciertas condiciones. Trataremos de ver algunas de ellas en ese gran misionero y teólogo que fue fray Bartolomé de las Casas, el cual se nos presenta, así, como pionero de la teología de la misión. Para ello utilizó sus conocimientos de la filosofía de su época, estructurando una

auténtica hermenéutica; como lo veremos, una hermenéutica analógica, ya que la noción de analogía es la que nos permite acercarnos convenientemente a la otra cultura, diferente, pero semejante.

Veremos que para esta comprensión de la otra cultura tuvieron parte en él su lado escolástico y su lado humanista renacentista. El primero le vino por sus estudios en la orden dominicana, seguidora de Santo Tomás de Aquino; y el segundo por su contacto con humanistas que estuvieron en la corte española de Carlos V, del círculo de Erasmo de Rotterdam y con influjo de Tomás Moro, cuya *Utopía* trató de implementar en las Indias, aunque no tuvo éxito. Seguiremos esto por pasos.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y LA INTERCULTURALIDAD

Como es muy sabido, Bartolomé de las Casas fue misionero en las Indias, uno de los primeros (Beuchot, 2013: 65 y ss.). Se destacó por su sensibilidad hacia la otra cultura, que era tan diferente de la suya, y trató de comprenderla. Por eso ha pasado a ser uno de los grandes pioneros del pensamiento intercultural. Y en eso lo ayudó el concepto de la analogía, que aplicaba en la teoría y en la práctica. Lo usó en la interpretación o hermenéutica.

Fue uno de los primeros pensadores que utilizaron la filosofía, junto con la teología, en la Nueva España. Su pensamiento reunió elementos de la escolástica y del humanismo renacentista; el resultado fue una lucha, teórica y práctica, en pro de la justicia, defendiendo los derechos humanos de los indios. Lo hizo utilizando la mediación analógica, esto es, el concepto de la analogía. Veremos algunos aspectos de su vida y obra.

Y es que, cuando nos incorporamos a una cultura diferente de la nuestra, de alguna manera tenemos que mestizarnos con ella, para poder comprenderla y vivir dentro de ella. Y la única forma que tenemos para hacerlo es por el recurso a la analogía, es decir, haciendo comparaciones de sus elementos con los nuestros, para poder entenderlos por las semejanzas, a pesar de las diferencias. Es lo que hacen

los antropólogos cuando estudian una cultura desconocida. Al entrar en otra cultura, tenemos que analogizarnos a ella, al igual que necesitamos analogizarla a nosotros.

Por eso atenderemos aquí algunos aspectos de la comprensión de la otra cultura que alcanzó a tener nuestro misionero. Asimismo, al diálogo intercultural que pudo hacer. Y entenderemos que eso mismo lo impulsó a defender los derechos humanos de los indios. Además, se nos hará patente que a eso lo ayudó su manejo de la analogía, la cual realizó ese encuentro con una civilización tan diferente; era una idea clásica, de Aristóteles, que Las Casas supo aprovechar (Martínez Lacy, 2009: 59 y ss.). Pero veamos, antes que nada, algunos rasgos de su biografía.

Vale la pena hacerlo, pues eso nos hará conocer mejor las condiciones del diálogo intercultural, la manera de entrar en contacto con una cultura muy diferente de la nuestra, el respeto y el reconocimiento que debemos tener ante ella, pero también adoptar una actitud crítica, pues, como en el caso de Las Casas, se pueden encontrar prácticas o costumbres que van en contra de los derechos humanos, los cuales son el límite que hay que poner a cualquier cultura.¹ Tal fue la actitud de defensa de tan importantes derechos por parte del personaje. Para ubicarlo, recordemos algunos datos de su contexto.

FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN DEL INDIO

La utilización de la filosofía por Las Casas fue para defender los derechos naturales de los indios, tanto como los de los españoles. Lo mismo hizo acerca de los de los negros, arrepentido por haber permitido en un primer momento que fueran traídos a América, pero era para proteger a los indios que, diezmados por el duro trabajo, estaban en peligro de desaparecer. Esta defensa de los negros por Las Casas ha

¹ Se ha visto que lo que ahora llamamos derechos humanos para Las Casas eran los derechos naturales, que ya habían sido teorizados en la Escuela de Salamanca, por ejemplo, por Francisco de Vitoria. Ver Barret-Kriegel, 1989: 47.

sido muy estudiada y documentada por Isacio Pérez Fernández (1995: 17 y ss.). Se trata de lo que ahora llamamos derechos humanos, y que tienen su antecedente en los que él defendió. Además, Las Casas reconocía y, con ello mismo, fomentaba, la identidad latinoamericana de los indios, al reconocerlos primeramente como hombres, en universal, y luego como los hombres específicamente dueños y habitantes de un continente. Reconoció que estaban a la altura de los europeos en cuanto a raza y cultura, singularmente preparados para entrar en la línea del cristianismo. Aunque pensó en el mestizaje, y por eso trajo campesinos de España a las Indias, pensando en una raza y una cultura nuevas, le interesaba más ver a los indios en pueblos separados de aquellos españoles que siempre los oprimían. Según él, tanto la evangelización como la propuesta de colonización debían hacerse en paz, dentro de la concordia, de la justicia y de la caridad. De su obra se ve surgir el reconocimiento del indio y la posibilidad de realizar un mestizaje con lo español, pero sin destruirse mutuamente (Beuchot, 1994: 29 y ss.).

Así, Las Casas, desde su formación escolástica en el tomismo, supo allegarse de los instrumentos de reflexión y de acción para defender los derechos de los indios. No sólo integró elementos del humanismo, sino que los potenció con el universalismo cristiano que le daba la teoría de los universales de Santo Tomás. En efecto, para la escuela tomista —y, por ende, para Las Casas— la ley natural no podía aplicarse únicamente a los europeos, sino también y sobre todo a los indios, por más que los humanistas como Ginés de Sepúlveda los acusaran de crímenes contra la humanidad, es decir, contra el humanismo. Pero nuestro fraile supo reconocer un *humanismo indígena*, distinto del europeo. Ese universalismo tomista fue lo que opuso Las Casas, en la modernidad que entonces surgía con el Renacimiento, a los humanistas más “avanzados” de ese entonces. En este sentido, fue crítico de la modernidad, en aras de los derechos humanos y del hombre mismo.

Ese fue el producto de una de las primeras reflexiones filosóficas en lo que propiamente puede llamarse filosofía latinoamericana, la que surge de los problemas propios de estas tierras, aunque haga uso

de categorías y métodos del pensamiento europeo. Resulta, así, Bartolomé de las Casas, en el mismo comienzo de la filosofía latinoamericana, una voz viva que habla en contra de la opresión, por lo que hace auténtica filosofía de la liberación, si se puede hablar de ella antes de que existiera esa denominación, ese término, aunque el nombre es lo de menos, pues sí existía en la realidad, en la acción, en el propósito y en la lucha a favor de la libertad de los indios, como fue la que llenó toda la vida del célebre obispo de Chiapas (Carro, 1966; Hanke, 1968).

Pero esa defensa que hacía de los derechos humanos necesitaba el diálogo intercultural. Y para ello Las Casas se valió del concepto de la analogía para hacer el enlace, pues es lo que permite la comunicación en ese ámbito de las culturas diferentes.

ANALOGÍA Y COMPRENSIÓN INTERCULTURAL

El recurso de la analogía fue lo que hizo a Las Casas comprender lo que pudo de la otra cultura, la indígena, la que no era suya, pero que hizo —al menos en alguna medida— suya, por su defensa de la misma. En su *Apologética historia sumaria* defiende la cultura indígena haciendo comparaciones de ésta con la grecorromana y con algunas otras, como los iberos primitivos, que hacían sacrificios humanos (Las Casas, 1967). Es decir, aprovecha las semejanzas o analogías de una cultura con otra para que se pueda comprender lo que se hacía en ella.

Realizó, pues, una interpretación de la cultura indígena basándose en la analogía. Empleó una verdadera hermenéutica analógica para el diálogo intercultural. Es, pues, uno de los que han hecho filosofía multicultural, uno de los primeros. Y en todo ello lo ayudó su sensibilidad analógica, es decir, hacia la comparación por semejanzas a pesar de las diferencias, que es lo que hace todo antropólogo. Utilizó una hermenéutica analógica para el diálogo intercultural, para hacer filosofía de la interculturalidad.

En su mencionada obra *Apologética historia sumaria*, afirma que el pensamiento indígena había alcanzado y aun superado la altura de los griegos y romanos. Lo dice así: “Estas indianas gentes mostra-

ron y muestran ser y haber sido de más buen juicio de razón y más honestos y prudentes que la nación griega y romana” (Las Casas, 1967: I, 666). Así, una de las cosas que más se esfuerza en asentar es que tenían una buena filosofía política, “prudencia política” (como él la llama, siguiendo a Aristóteles), un saber con una parte teórica y otra práctica, esto es, una teoría política y una correspondiente praxis, que iban más allá de la prudencia individual y de la doméstica, para llegar a las relaciones entre ellos mismos y con sus vecinos. Les concede una filosofía social ciertamente con prácticas no muy comprensibles para los europeos, pero que nuestro misionero insistía en que tenían que ser comprendidas. Reconocía, pues, un humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo. El de aquí era diferente del de allá, pero análogo a él.

A partir de las descripciones que hizo en esa obra, Las Casas mostró que los indios, de manera análoga a los europeos, tenían capacidad para gobernarse, cifrada en la triple prudencia que establecía Aristóteles: la monástica o individual, la familiar o económica, y la política. De modo que no se les podía aplicar la idea del Estagirita de que los pueblos superiores tienen que gobernar a los inferiores, por ser estos últimos incapaces de regirse.

Con el fin de comprender la religión de los indios, esto es, sus dioses, mitos y ritos, toda su teología, que era tan distinta de la cristiana, Las Casas usó la analogía y comparó muchos de sus elementos con otros de la religión griega, de la romana y aun del cristianismo. Llega a decir: “[...] a estas gentes, o la mayor parte de ellas, tuvieron muchas menos fealdades que otras afamadas y políticas naciones de las antiguas, y con menos heces de errores en su idolatría. [...] en la elección de los dioses tuvieron más razón y discreción y honestidad que las más de todas cuantas naciones idólatras antiguamente hubo, bárbaros, griegos y romanos” (Las Casas, 1967: I, 663). Así, comparando deidades indígenas con otras griegas y romanas, y aun con santos cristianos, alcanzó una comprensión no despreciable de la otra religión, y todo por analogía. De esta manera, fue capaz de entender y valorar

actitudes religiosas que a muchos otros de los misioneros les parecieron abominables e inspiradas por el diablo.

Si los indios eran idólatras, decía Las Casas, también lo fueron otros pueblos, singularmente los griegos y los romanos, tan endiosados por los humanistas del Renacimiento. Si los indios hacían sacrificios humanos, también los hicieron otros pueblos, incluidos los antiguos pobladores de España. Y si practicaban la antropofagia, en muchos casos era ritual, litúrgica, teniendo parecido con la eucaristía cristiana. Allí también funcionó la analogía para Bartolomé, y por eso no la condenó sin más, sino que supo colocarla en su contexto socio-cultural. Con ello aplica un razonamiento analógico a los indígenas, comparando su cultura con otras que eran conocidas e incluso admiradas. Además, aplicando también la analogía, Bartolomé pondera su cercanía con la religión cristiana. Explica: “[...] infinitos pueblos destas grandes regiones deste orbe tuvieron, y tienen hoy los que duran, muncha menor dificultad para ser traídos y convertidos a nuestra santa fe, que muchos de los idólatras gentiles pasados, y ningunos destos la ternán mayor, probablemente hablando, cuanto se puede por vía humana y de parte de los hombres juzgar o conjeturar, que la tuvieron algunos de aquéllos” (Las Casas, 1967: I, 663). De esta manera, defendió la cultura indígena en contra de los humanistas renacentistas (los cuales, como Sepúlveda, condenaban a los indios).

En esta obra suya, la *Apologética historia sumaria*, que tiene poco de sumaria y mucho de apologética (lo cual la hace muy apreciable para lo que nos interesa), fray Bartolomé demuestra una gran captación de las ideas y valores de los naturales. No es una historia sumaria, sino dilatada y extensa, pues se detiene a describir con detalle las costumbres de los indios, para hacer ver que tenían una cultura comparable a la de los griegos y los romanos antiguos (si es que no a la de los españoles y demás europeos de su misma época).

Esto es un reconocimiento del carácter múltiple de la razón, de la diversidad del conocimiento, una *analogia rationis*, un cierto perspectivismo (que no relativismo excesivo), que va más allá de la *analogia entis*, la cual Bartolomé había aprendido de Santo Tomás, y que aquí

aplica a las culturas (una *analogia culturae*), lo cual le permitió comprender bastante de lo que la mayoría no pudo entender nada y sólo destruyó. Esto es importante, pues una de las condiciones para el pluralismo cultural es que se reconozca que la otra cultura posee racionalidad, aunque diferente de la nuestra (Olivé, 2006: 161).

Los indios, pues, eran capaces de raciocinio, dentro de una racionalidad analógica, que no se reducía unívocamente a la razón europea, a veces escolástica, a veces humanista-renacentista; esta última era la que los condenaba (más que la escolástica), por ejemplo, en la argumentación de Sepúlveda. Las Casas, desde su racionalidad escolástica, con algunos elementos importantes de la humanística, argumentaba a favor del indígena, defendiendo, contra aquél, sus derechos y su libertad, brotadas de su dignidad, igual a la de los españoles.

Fue la analogía lo que usó Las Casas al darse cuenta de que a los indios tenía que predicárseles de modo acomodado a su manera de entender y tomando en cuenta sus cosmovisiones. De otra manera, le parecía que el paso a la conversión no era real, no tenía consistencia suficiente. Por eso no pedía las conversiones forzadas, desde luego, pero tampoco las improvisadas y rápidas, sino que las prefería como producto de una reflexión y una discusión teológica. Era el diálogo religioso respetuoso el que debía emplearse, y como fruto suyo podía darse una conversión sincera y auténtica, bien pensada y estudiada.

También la analogía de las culturas lo llevó a ver que todos los seres humanos son igualmente personas, a pesar de ser diferentes, aquí sí de una manera idéntica, con la misma dignidad que hacía de todos una misma raza humana, uno solo el género humano. Proclamaba: "Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición" (Las Casas, 1986: II, 396). El género humano es uno solo, o la especie humana, y la razón y sus manifestaciones son diferentes: las culturas despliegan diversamente ese núcleo esencial único del ser humano.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA E INTERCULTURALIDAD

Es la hermenéutica la que enseña a comprender, porque da los instrumentos para interpretar, y las culturas son como textos que hay que leer y entender. Pero hay hermenéuticas unívocas, equívocas y analógicas. Y fue una hermenéutica analógica la que ayudó a Bartolomé de las Casas a comprender lo que pudo captar de la otra cultura, la indígena; además, a reconocer ese humanismo, diferente del europeo, pero semejante, análogo. Y por eso pudo defenderlo.

En efecto, una hermenéutica unívoca no puede ayudar a comprender al otro, a entender la cultura distinta. Va a tratar de imponer los criterios propios. Fue lo que hicieron los humanistas como Sepúlveda, que de inmediato descalificaron a la cultura indígena y la tacharon de anti-humanista, por las prácticas de antropofagia y los sacrificios humanos. Una hermenéutica equívoca tampoco serviría, porque simplemente declararías esas conductas como incomprensibles e incommensurables, y tendrían que dejarse tal cual, en aras de la diferencia. En cambio, una hermenéutica analógica fue la que hizo a Las Casas decir que los indígenas estaban dando lo máspreciado a sus dioses, porque a la divinidad siempre se le da lo mejor, y así, ofrendaban las vidas humanas como lo más excelso. Igualmente, la antropofagia era ritual, no por mero canibalismo, sino para unirse con la divinidad, a través de la vida inmolada, como en una especie de eucaristía (Las Casas, 1986: II, 206-207). Pero decía que lo hacían por ignorancia, y luchó para que dejaran de hacerlo, pues iba contra los derechos humanos.

Es decir, una hermenéutica unívoca hubiera impulsado a Las Casas a imponer la fe cristiana, pues no había manera de entender las prácticas de la religión indígena. Una hermenéutica equívoca lo hubiera privado de la posibilidad de criticar, al menos en alguna medida, lo que de reprobable tuvieran esas costumbres; debería tolerar todo. En cambio, una hermenéutica analógica lo capacitó para comprender lo que significaban pero, a la vez, a tomar una postura crítica frente a ellas, en lo que tuvieran de criticables, y poder dialogar con la otra cultura, para manifestar su discrepancia. Todo ello de manera argumentada.

Así, supo mestizarse, es decir, analogizarse a los indígenas, iconizarse con ellos, pensar y actuar a favor de ellos. Por eso mismo, podemos decir con toda justeza que Las Casas es un paradigma del filosofar latinoamericano y de la interculturalidad. Aun cuando era español, supo impregnarse de la problemática que lo rodeaba. Tuvo una filosofía viva, actuante, comprometida con el otro, el diferente, que abarcó primero al indígena, y después al negro, cuando, arrepentido de haber pedido que se trajeran esclavos africanos para aliviar la situación tan deplorable de los indios, se puso a señalar la injusticia que también implicaba esta otra esclavitud. Deploró el remedio que le habían transmitido los colonos de La Española para dejar de maltratar a los indios, ya que resultaba peor que la enfermedad misma. Por ello debe decirse que, a despecho de las acusaciones que se le han hecho de fomentar la trata de negros, dio marcha atrás, y se empeñó en una lucha a favor de ellos parecida a la que había librado a favor de los indios (Pérez Fernández, 1991: 156-157, 160-161).

Su defensa del indio fue resultado de su comprensión de la cultura otra, del otro humanismo, y lo que le permitió ese entendimiento fue su uso del concepto de la analogía, como buen dominico que era. Empleó una hermenéutica analógica para establecer su relación con esos pueblos, tan diferentes, pero, al mismo tiempo, semejantes (Bataillon, 1976; Queraltó Moreno, 1976).

LAS CASAS, HERMENEUTA ANALÓGICO

Por lo anterior he dicho que la hermenéutica lascasiana es analógica, por el reconocimiento que hace del otro como semejante en medio de su diferencia. Bartolomé se opuso a la idea aristotélica, manejada por Sepúlveda, de que los indios eran bárbaros y, por lo mismo, esclavos o siervos por naturaleza. Inclusive hay que notar aquí que usó el comentario del cardenal Cayetano a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, donde distingue diversos tipos de bárbaros, y hace ver que los indios no caben en ninguno de ellos (Vio, 1612: 161va). También usa su distinción de las clases de infieles, y señala que, en todo caso, pertene-

cen a los que nunca han atacado a los cristianos y que, por ello, no se les puede privar de su dominio. Además, recalca que la infidelidad no quita el derecho a tener posesiones.

Con toda decisión podemos señalar una hermenéutica analógica manejada por Las Casas. Hizo uso de la noción de analogía para equiparar la cultura indígena con la europea y hacer ver que, analógicamente, es decir, guardadas las proporciones (porque *analogía* fue el vocablo griego que los latinos tradujeron como *proportio*), eran tan cultos los unos como los otros, cada uno con un humanismo distinto.

Hay aquí un rasgo de modernidad que es señalado en Las Casas, el cual lo llevó a reconocer, después de los indios, a los negros. Es algo que a veces no se toma en cuenta, y se le culpa por ello; pero ha sido pacientemente investigado y reconocido. Pero, más bien, nuestro pensador fue crítico de la modernidad, y lo fue gracias a su hermenéutica analógica, que le hacía buscar, ante todo, la justicia, la cual tiene como esquema la proporción.

ESCOLÁSTICO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

Puede preguntarse de dónde recibió Bartolomé de las Casas el concepto de la analogía, que tan hábilmente supo utilizar en su trato intercultural. Le vino de su formación escolástica, ya que cuando se hizo dominico, aun cuando ya había hecho estudios eclesiásticos y había sido ordenado sacerdote, tuvo que aprender la filosofía y la teología de Santo Tomás de Aquino, que era el principal teórico de esa orden. Tal se ve por la utilización respetuosa que hace del Aquinate en sus obras. Pero, como veremos más adelante, también supo recoger el influjo del humanismo renacentista.

La presencia de la escolástica es innegable en Las Casas. Es la herencia que recibe de la Escuela de Salamanca (Beuchot, 2009: 13 y ss.). Ciertamente no estudió en sus bancas, pero se llenó de la doctrina que emanaba de ella. Un tomismo vivo que era enseñado en las aulas del convento de San Esteban, y se difundía por todas partes, sobre todo en el Nuevo Mundo, por la cantidad de frailes que salían de esa escue-

la para ser misioneros. De modo que no sólo en la cátedra, sino en el púlpito, en la predicación, se enseñaban esas ideas. Así pudo Las Casas, cuando entró en la orden dominicana y se le pidió que perfeccionara sus estudios filosófico-teológicos, absorber toda esa tradición. Por supuesto, añadió muchas cosas surgidas de su genialidad y de las lecciones que le daba su praxis, pero no se puede opacar la enseñanza que recibió de otros para resaltar su originalidad. No se le hace ningún favor al querer darle la exclusividad de ciertas ideas que formaban parte del acervo común a toda una escuela, ni al desligarlo totalmente de la tradición a la que pertenecía y a la cual hizo crecer con la fecundidad de sus aportaciones.

Esto es lo que se manifestó en la famosa polémica de Valladolid de 1550, entre Las Casas y Sepúlveda. Una controversia sobre un problema candente y que debía interesar a los pensadores de ese momento, el de la conquista y colonización de América, con todo lo que eso implicaba. Y por eso podemos decir que es una pieza de pensamiento latinoamericano, ya que es un modelo o paradigma de lo que constituye nuestra filosofía: reflexionar filosóficamente sobre los problemas reales que se presentan en nuestro contexto, buscando sobre todo los que afectan a las relaciones éticas y políticas de las personas, como sucedía en ese caso.

También se ve allí la presencia del humanismo en Las Casas, pues no sólo tuvo una actitud humanista frente a los indígenas, sino que supo reconocer el humanismo indio. No se quedó, como Sepúlveda, en el humanismo europeo, con una mentalidad eurocentrista, sino que dio un paso más, al captar rasgos humanistas en las culturas amerindias, por analogía con el humanismo de la cultura europea. El humanismo y la escolástica, corrientes que se reunían en Salamanca, dieron en Bartolomé sus frutos, y cada una de ellas aportó algo a la lucha que él libró a favor de los naturales.

De ahí que veamos en Las Casas, a través de esta su lucha en pro de la justicia y de los derechos de los indígenas, su actitud analogista, su hermenéutica analógica, ya que la justicia está en la línea de la proporción, esto es, de la analogía, y sólo con sensibilidad analógica se

puede buscar tan denodadamente lo que es justo. Y también se da en el reconocimiento de la dignidad del otro pues, aunque sea diferente (por su cultura o su situación), es, sin embargo, semejante, análogo, se capta su rostro humano por virtud de la comprensión, por obra de una hermenéutica analógica del otro.

INFLUENCIA HUMANISTA

Además de su formación escolástica, Bartolomé de las Casas se impregnó de humanismo renacentista, a través de Erasmo de Rotterdam, como se ve en su obra *De unico vocationis modo*, en la que defiende la evangelización pacífica. La vertiente aristotélico-tomista la recibió cuando entró a la orden dominica, en la cual se le hizo profundizar en los estudios de filosofía y teología.

Sin embargo, por otra parte, Las Casas manifiesta un espíritu no sólo humanitario sino marcado por el humanismo. A pesar de que no se puede sostener su discipulado con respecto a Elio Antonio de Nebrija, que algunos le han atribuido, y al cual han atribuido la transmisión de las ideas humanistas a Bartolomé, se puede defender la presencia de esas ideas en su actuación y en sus escritos. Ciertamente algunos han creído que el obispo dominico de Chiapas recibió desde muy temprana edad el influjo humanista pues, siendo Las Casas sevillano, y habiendo estudiado la gramática en su ciudad natal, se ha creído muy probable que lo hizo con Nebrija (Giménez Fernández, 1971: 68; 1966: 274; 1956: 686-687; Pérez Fernández, 1984: 109). Pero no hay documentos que lo prueben y, además, como lo más decisivo, no parecen haber concordado en Sevilla por las fechas en que estudió Bartolomé. Sin embargo, De las Casas recibió el influjo humanista por otros afluentes, y lo manifiesta en la defensa que hace del humanismo indígena en su *Apologética historia sumaria*. Tratare de ver ambos aspectos.

Puede decirse que uno de los escritos en los que más se manifiesta este humanismo de Las Casas es su *Apologética historia sumaria*, ya que en ella hace un reconocimiento sincero y muy amplio (hasta don-

de su contexto histórico podía permitírsele) del humanismo indígena (Las Casas, 1967, II: 297-311). Esto significa que no sólo reconoce como humanismo el europeo, sino que también lo sabe encontrar en la cultura indígena, quitando cosas que le parecía que iban contra toda ley, como los sacrificios humanos, la antropofagia, etcétera. Pero aun lo terrible de los sacrificios humanos lo atenúa recordando que las culturas antiguas los practicaban: Grecia, Roma y España en tiempo de los romanos. Se da aquí un reconocimiento del humanismo indígena, al admitir y demostrar la capacidad racional que los condujo a erigir una cultura notable, que él parangonaba con las de los griegos y los romanos, tan admirados por aquel entonces. Claro que distinta y con algunas carencias notables, pero merecedora de ser colocada a la altura de ellas.

Se ha juzgado que Las Casas tenía una idea demasiado alta de los indígenas, y que eso le hacía exagerar sus cualidades y no ver sus defectos. Pero hay que tomar en cuenta la objetividad con la que reporta muchos elementos culturales en los que verdaderamente habían alcanzado la excelencia, sobre todo cuando se los comparaba con el comportamiento de muchos españoles y cristianos que era tan nefasto y de tan mal ejemplo. En muchas cosas, Las Casas dice sentirse más edificado y aun identificado con las costumbres de los indígenas, y su amor por ellos lo hace ser capaz de entenderlos a pesar de su diversidad cultural (Beuchot, 1994: 81 y ss.).

Bartolomé de las Casas no pudo haber asistido a las clases de gramática que se dice que Nebrija impartía en el Templo de la Granada, en Sevilla, pues este iniciador del humanismo español se encontraba en 1498 en Extremadura, en la casa de los Zúñiga, y fue el tiempo en que a Las Casas le habría correspondido hacer esos estudios. Sin embargo, fray Bartolomé se impregnó del humanismo por otros canales. Con todo, hay que reconocer que eso no bastaba. Más humanista, renacentista y moderno era Ginés de Sepúlveda, y sólo pudo reconocer el humanismo europeo y, desde ese eurocentrismo, condenó a los indios precisamente por “crímenes de lesa humanidad”, que es tanto como decir “de lesa humanismo”. Pero los condenaba desde el huma-

nismo europeo, sin tratar siquiera de comprender el otro. En cambio, Las Casas sí llegó a hacerlo, al menos en parte. Sus influencias humanistas, junto con su formación escolástica, en extraña mezcla y síntesis, produjeron un pensador altamente preocupado por la defensa de los indios, como reconocedor del humanismo indígena, diferente del europeo, pero no menos merecedor de ser tenido como civilización y cultura, al menos de una manera analógica, en parte semejante, en parte diferente, predominando la diferencia. Esto es lo que nos hace reconocer y aceptar la diferencia, la alteridad, la otredad, sin borrar los límites y sin pretender —cosa nunca alcanzable— comprender por completo al otro. Pero ya gran cosa es valorarlo y aceptarlo, reconocerlo.

En esto Las Casas se nos muestra como alguien muy atento a la analogía, ya que usa la comparación de los elementos de la cultura indígena con otros de la cultura griega y la romana, así como con otras antiguas de Europa. Supo reconocer al otro como diferente pero también como semejante, es decir, como análogo, como alguien que tiene la misma dignidad y los mismos derechos humanos a pesar de encontrarse en una situación diferente. Es el reconocimiento de la alteridad, pero dentro de los límites de la semejanza. Nos enseña mucho para el diálogo intercultural que tenemos que construir hoy en día, y que aún estamos en proceso de realizar, porque no lo hemos conseguido totalmente.

CRÍTICO DE LA MODERNIDAD

Deseo añadir, por último, un aspecto poco atendido en Las Casas, que fue su genial crítica de la modernidad, que estaba en sus comienzos. Esto nos muestra lo clarividente que fue nuestro fraile, pues fue capaz de descubrir las consecuencias que se derivaban de ese acontecimiento, que abarcaba a Europa y a América.

Esta crítica se dio porque Las Casas fue un defensor muy radical de la justicia, pues declaró injusta la conquista, y dijo que los españoles debían no sólo salir de las Indias, sino, además, restituir y pagar a los

indios todos los males que les habían hecho. Eso es lo que ha hecho que haya sido considerado como uno de los pensadores de la liberación y, en todo caso, como un paradigma del hacer filosofía latinoamericana (Dussel, 1992: 110-117; Ruiz Sotelo, 2010: 99-110).

Enrique Dussel considera que Las Casas no solamente hace filosofía de la liberación y anticolonial, sino que es uno de los primeros críticos del “mito de la modernidad” (aunque, evidentemente, se trata de la modernidad entendida por Dussel mismo). Nos dice:

Bartolomé de las Casas va más allá del sentido crítico de la Modernidad como emancipación (tal como lo entendía Ginés de Sepúlveda, o aun Gerónimo de Mendieta o Francisco de Vitoria, el gran profesor de Salamanca, o posteriormente Kant), porque descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida “inmadurez (*Unmündigkeit*)” con una culpabilidad que el “moderno” intenta atribuirle para justificar su agresión (Dussel, 1992: 110-111).

Acepta el ideal liberador de la modernidad, pero sin el “mito” de la culpabilidad del Otro por no ser moderno.

En su *Apologética historia sumaria*, Las Casas no intenta, como Bernardino de Sahagún, describir la cultura indígena para después destruirla, sino “demostrar su ‘racionalidad’, dignidad, consistencia antropológica. De manera que aquello (las antiguas tradiciones culturales indígenas) podía ser mejorado, desarrollado, pero no simplemente destruido, negado” (Dussel, 1992: 112, nota 31). Se debe modernizar al Otro sin destruir su Alteridad. Y debe hacerse por la persuasión, por el diálogo, en una comunidad de comunicación. “En la obra *De Unico Modo* Bartolomé usa un método crítico, un racionalismo de liberación” (1992: 113). Es decir, trata de formar una comunidad de argumentación, aportando condiciones de posibilidad racionales.

La modernidad, con su mito, justifica la violencia civilizadora, alegando lo que Kant llamará la “inmadurez culpable”, en este caso del indígena, pero Las Casas se opone a eso. De esa manera combatió a Se-

púlveda para que no se etiquetara a los indios como bárbaros, lo cual justificaría la opresión. Dussel señala:

Bartolomé ha alcanzado así el “máximo de conciencia crítica posible”. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el “modo” en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II —y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico “ilustrado” (*Aufgeklärt*) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo xx (Dussel, 1992: 116-117).

Las Casas fue uno de los primeros críticos de la modernidad; puso en tela de juicio sus pretensiones y sus fallas.

Como se ve, de manera palpable, Bartolomé de las Casas fue el más radical y liberador de los pensadores de ese tiempo, ya que no sólo declaró ilegal e injusta la conquista, sino que señaló el deber de restituir lo robado a los indios. Eso le valió ser considerado como uno de los primeros anticolonialistas (Friede, 1976: 121). Es, por ello, un paradigma de filósofo latinoamericano.

De manera especial, encontramos que Las Casas abogó por la autodeterminación de los indios, y con ello fue de los principales pensadores en plantear esa idea filosófico-política. De hecho, fue de los que más insistieron en ello durante ese periodo. También lo hizo don Vasco de Quiroga, al proponer gobiernos de los indígenas, pero mixtos, pues tenían que compartirlos con los españoles, por lo que no fue tan radical como Las Casas. Pertenece a este último el galardón de anticolonialista (Friede, 1976) y defensor de la autodeterminación de los pueblos.

Lo que me parece más importante es que Las Casas logró comprender mucho de la cultura indígena, esto es, de la otra cultura, gracias a su sensibilidad hacia la analogía. Efectuó lo que podemos llamar una “hermenéutica analógica”, la cual abrió su comprensión hacia la alteridad. En el concepto de la analogía predomina la diferencia sobre la igualdad, pero, así como no se encierra en la univocidad estricta, así tampoco se disuelve en la equivocidad desmesuradamente abierta. Pudo colocarse en un equilibrio proporcional, precisamente el de la prudencia aristotélica. Y eso nos hace también verlo como un paradigma de la filosofía mexicana y latinoamericana, ya que abordó problemas urgentes, incluso candentes, y los trató con una fuerza teórica acorde con su enérgica acción práctica.

CONCLUSIÓN

Ésta es la enseñanza que podemos sacar de la experiencia misionera de Bartolomé de las Casas. Fue de los que más pudieron comprender la cultura indígena, ya que los otros se ocuparon más bien de destruirla y aprovecharse de ella para enriquecerse. Por eso puede decirse que trabajó en aras de la interculturalidad, es decir, de la posible convivencia entre las culturas diversas, como la indígena y la española. En lugar de imponer el mensaje evangélico, logró transmitirlo de manera coherente, con la paz y la persuasión que se necesitan para mover un corazón a la conversión, cosa sumamente difícil y compleja.

En todo se mostró como un gran hermeneuta, con la sutileza que requiere la disciplina filosófica de la interpretación. Y lo alcanzó mediante la aplicación que hizo del concepto de la analogía, el cual le dio la sensibilidad que se requiere para tratar de comprender al otro, antes de simplemente juzgarlo y condenarlo.

La hermenéutica misma nos impele a comprender y a criticar, ya que la interpretación es judicial, es una dialéctica de comprensión y enjuiciamiento, porque son dos actos propios del conocimiento humano, y tenemos que ejercerlos para que nuestra participación con otra cultura sea en verdad plenamente humana. Ésta es la hermenéutica

que podemos llamar analógica, la cual es apta para entender la cultura distinta, la sociedad diferente, como lo fue, para él, la indígena. Supo aceptar varias cosas de ella, incluso alabarla y defenderla contra sus detractores, que eran, precisamente, humanistas, como Sepúlveda. Las Casas fue, así, defensor de los indios.

Como lo ha señalado Juan Friede, Las Casas fue uno de los fundadores del pensamiento decolonial, porque siempre estuvo opuesto a la colonización destructora. Únicamente aceptó que se predicara el Evangelio, por el derecho a la libertad de expresión, y nunca por la violencia. Así como defendió los derechos de los indios, lo hizo con los de los negros. Se cruzaron en su pensamiento la vertiente escolástica, defensora del derecho natural, y el humanismo renacentista, defensor del individuo humano. Por eso tuvo tan clara visión de los derechos humanos y una praxis tan entregada en la protección de los mismos. Y con ello fue, asimismo, uno de los principales pensadores en luchar por la autodeterminación de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barret-Kriegel, Blandine (1989). *Les droits de l'homme et le droit naturel*. París: Presses Universitaires de France.
- Bataillon, Marcel (1976). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Península.
- Beuchot, Mauricio (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona/Bogotá: Anthropos/Siglo del Hombre.
- Beuchot, Mauricio (2009). "Bartolomé de las Casas. Su vida, obra y las influencias que recibió". *Pensamiento Novohispano* 10: 13-24.
- Beuchot, Mauricio (2013). *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Carro, Venancio Diego (1966). *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas*. Sevilla/Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Casas, Bartolomé de las (1967). *Apologética historia sumaria* (2 vols.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Casas, Bartolomé de las (1986). *Historia de las Indias* (3 vols.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Dussel, Enrique (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Anthropos.
- Friede, Juan (1976). *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. México: Siglo XXI Editores.
- Giménez Fernández, Manuel (1956). "La juventud en Sevilla de fray Bartolomé de las Casas (1474-1502)". En *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, vol. II, coordinado por sus colegas, discípulos y amigos, 670-717. Universidad de Texas: Sociedad Económica de Amigos del País.
- Giménez Fernández, Manuel (1966). "Bartolomé de las Casas en el IV centenario de su muerte". *Arbor* 65: 274-297.
- Giménez Fernández, Manuel (1971). "Fray Bartolomé de las Casas. A biographical sketch". En *Bartolomé de las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and his Work*, coordinado por Juan Friede y Benjamin Keen, 67-126. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Hanke, Lewis (1968). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Martínez Lacy, Ricardo (2009). "El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casas". En *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, coordinado por Ascensión Hernández de León Portilla, 59-69. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivé, León (2006). *Interculturalidad y justicia social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Fernández, Isacio (1984). *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*. Puerto Rico: Universidad Central de Bayamón.
- Pérez Fernández, Isacio (1991). *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*. Madrid/México: Editorial Mundo Negro/Ediciones Esquila.
- Pérez Fernández, Isacio (1995). *Fray Bartolomé de las Casas. De defensor de los indios a defensor de los negros*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Queraltó Moreno, Ramón (1976). *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*. Sevilla/Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ruiz Sotelo, Mario (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI Editores.
- Vio, Thomae de, Cardinalis Caietanus (1612). *Commentaria in Summam Theologiae, Summae Theologiae doctoris angelici S. Thomae Aquinatis, cum commentariis reverendiss. In Christo Patris D.D. Thomae de Vio, Caietani*. Antverpiae: Apud Ioannem Keerbergium.

La soberanía popular y el derecho a la resistencia en Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez: convergencias, divergencias y su impacto en la emancipación de Hispanoamérica

Mariano Delgado

INTRODUCCIÓN

En la España de principios de la Edad Moderna floreció la literatura política. Hombres de Estado, filósofos, humanistas, teólogos y otros miembros de la república de las letras escribieron diversas obras sobre el buen gobierno, el origen y la tarea del Estado, la legitimidad y los límites de la potestad política... y el pueblo también hablaba de ello. En el primer capítulo de la Segunda Parte del *Quijote*, publicada en 1615, encontramos una clara alusión a esto, pues cuando el cura y el barbero visitan a Don Quijote podemos leer: “Y en el discurso de su plática vinieron a tratar en esto que llaman razón de estado y modos de gobierno, enmendando este abuso y condenando aquél, reformando una costumbre y desterrando otra, haciéndose cada uno de los tres un nuevo legislador, un Licurgo moderno o un Solón flamante; y de tal manera renovaron la república, que no pareció sino que la habían puesto en una fragua, y sacado otra de la que pusieron” (Cervantes, 1984: 14).

El pensamiento político de Bartolomé de las Casas (1484-1566) y Francisco Suárez (1548-1617) también puede ser interpretado dentro de esta tradición literaria (cf. Delgado, 2021: 233-252). Pero aquí me limitaré a mostrar que Las Casas y Suárez abrieron un camino a la teoría moderna de la soberanía popular y jugaron un papel importante en la emancipación de Hispanoamérica.

LA SOBERANÍA POPULAR EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y FRANCISCO SUÁREZ

Los autores del Renacimiento partieron de la antigua “*translatio imperii a populo in principem*”. Se preguntaron quién era el sujeto de esta *translatio*. Y también tuvieron que considerar el principio bíblico de que no hay potestad que no provenga de Dios (Rom. 13:1) y que todos los reyes y gobernantes —incluidos los tiranos— por él reinan y gobiernan (Prov. 8: 15). Tenían que intentar establecer una doctrina de la *translatio imperii* que hiciera justicia tanto a Dios como al pueblo, al derecho divino, natural y positivo.

Entre los autores españoles se pueden identificar dos tendencias, representadas en el siglo XVI por los juristas Martín de Azpilcueta (también conocido como *doctor navarrus*, 1492- 1586) y su alumno Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577). Ambos coinciden en que la potestad viene de Dios a la comunidad política (es decir, al pueblo en el sentido constitucional moderno), que la transfiere al gobernante. Esta visión es compartida también por la mayoría de los autores a partir de mediados del siglo XVI. Sin embargo, mientras que Azpilcueta cree que el pueblo no enajena totalmente su potestad cuando se la transfiere al príncipe, sino que sólo la delega y la sigue conservando *in habitu*, Covarrubias habla de una enajenación absoluta de toda la potestad, que sólo volvería al pueblo en caso de tiranía manifiesta o de fin de la sucesión dinástica legítima.

Con algunos matices, estas dos posiciones básicas las encontramos también en Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez.

Bartolomé de las Casas

En su tratado *De regia potestate*, publicado póstumamente en Fráncfort del Meno en 1571 en circunstancias aún no aclaradas del todo, pero escrito esencialmente hacia 1554 con el trasfondo tácito del problema de la *encomienda* en Hispanoamérica, Las Casas formuló, como ha señalado entre otros Ernesto Garzón Valdés (1990: 8), los principios de soberanía popular que se convertirían en el patrimonio común del pensamiento político europeo dos siglos después. El estilo de Las Casas es muy seco, sin adornos retóricos, y la argumentación apenas va más allá de la figura deductiva del silogismo, es decir, se exponen principios de derecho natural y de derecho positivo, de los que se derivan, por ejemplo, la libertad nunca prescrita y la soberanía nunca del todo alienable del pueblo o la permanente necesidad de recabar su libre consentimiento.

1) *La libertad primigenia no prescribe*. Las Casas parte del principio de que “desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres a alodiales, esto es, francas y no sujetas a servidumbre, por derecho natural y de gentes” (Las Casas, 1990: 35). Siguiendo el *Digestum*, para el autor “la libertad es más preciosa e inestimable que todas las riquezas que pueda tener un pueblo libre” (1990: 83), y es además “un derecho imprescriptible” (1990: 45) que se debe presumir siempre, por lo que, en caso de duda, “hay que suponer que todo hombre es libre” (1990: 37). Tenemos, pues, en Las Casas una especie de *in dubio pro libertate*. Citando a Salustio, añade que “ningún hombre bueno pierde la libertad sin perder al mismo tiempo su alma” (1990: 39).

En la segunda parte del *Quijote*, capítulo LVIII, encontramos un eco de esto cuando el caballero de la triste figura le dice a Sancho: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida” (Cervantes, 1984: 386 y ss.).

2) *Soberanía popular*. Para Las Casas, el pueblo es “el manantial y origen de todas las potestades y jurisdicciones” (1990: 101); por lo tanto, también “la causa eficiente de todos los reyes, príncipes y magistrados legítimos” (1990: 63). La potestad jurídica surgió, pues, directamente del pueblo y éste se la trasladó a los príncipes.

Como la libertad no prescribe, Las Casas no entiende esta traslación como posibilitadora del ejercicio absolutista de la potestad: toda la potestad viene del pueblo, pero éste no transfiere o traslada al gobernante “toda” la potestad. Pues en el momento de la traslación, se establecía al mismo tiempo un contrato de gobierno en el que se hacía constar de forma tácita o explícita, por ejemplo, con qué tributos y deberes se comprometía voluntariamente el pueblo. Dicho contrato es un acuerdo mutuo que surge de la voluntad de las dos partes y obliga a ambas (Las Casas, 1992: 78).

Además, con el contrato de buen gobierno, el pueblo no ha renunciado a su libertad y no ha delegado o transferido o concedido al príncipe o rey “la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad” (Las Casas, 1990: 63). El pueblo, en efecto, no se somete al gobernante, “sino a la ley”, al contrato de buen gobierno, que el rey, como administrador de la mancomunidad y “servidor de la ley” (*minister legis*: 1990: 84), también debe respetar. Con referencia al *Codex* de Justiniano, Las Casas resalta que el rey “no puede gobernar a su antojo, sino que administra al pueblo por medio de las leyes” (*Ibid.*). Y así, concluye, “los hombres permanecen libres y no obedecen a un hombre, sino a la ley” (1990: 85). Según el derecho natural, añade Las Casas, “el pueblo, natural e históricamente, es anterior a los reyes [...]; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes” (1990: 63-65).

3) *Permanente necesidad del libre consentimiento*. Para Las Casas (1990: 61), “nunca se impuso sujeción o servidumbre alguna ni carga sin que el pueblo que las iba a soportar consintiese voluntariamente en dicha imposición”. Así, si el príncipe quiere interferir en la libertad del pueblo más allá de lo acordado en el contrato de gobierno —por ejemplo, enajenando la jurisdicción, introduciendo nuevos tri-

butos o una nueva moneda de menor valor—, debe obtener siempre el consentimiento voluntario de todos los afectados. No era necesario declarar explícitamente este principio de la necesidad permanente del consentimiento en el contrato de gobierno, porque según Las Casas con la ley *Blanditus* del *Codex*, “lo que está implícito ni se aumenta ni disminuye aunque no se diga expresa y declaradamente” (1990: 63). Cuando habla, con Baldo, del consentimiento de “todos los afectados”, es decir, de “todos aquellos que por derecho natural, divino y humano, tienen potestad de consentir o contradecir” (Las Casas, 1992: 69), piensa también en un derecho de veto para las minorías que puedan sufrir una desventaja como consecuencia de las decisiones de la mayoría. Para el religioso, obtener el consentimiento de todos los afectados es una condición permanente para el buen gobierno.

Francisco Suárez

De Suárez queremos comparar aquí el libro tercero de *De legibus* (capítulos 2-4, 15, 19), un sólido estudio académico que fue revisado para su impresión después de muchas conferencias y disputas entre 1607 y 1612, y el libro tercero de *Defensio fidei* (capítulos 2-3), una apología teológico-política de la potestad indirecta del Papa en lo temporal, escrita entre 1610 y 1613 en nombre del nuncio papal en España y del general de los jesuitas, en respuesta a las pretensiones absolutistas en lo temporal y espiritual de Jacobo I de Inglaterra. En el primer escrito nos encontramos con la teoría política de Suárez en estado puro; en el segundo, tenemos algunas adaptaciones ante la situación inglesa.

1) *Prescripción de la libertad y soberanía popular*. Las personas son libres por naturaleza; cuando una multitud (*multitudo*) de ellas, por una decisión especial de libre albedrío o un consentimiento general (*speciali voluntate seu communi consensu*), se unen para vivir políticamente, surge la comunidad política “como origen y portadora de la organización estatal” (Soder, 1973: 95). La potestad recae en la comunidad política como una *communitas perfecta* sobre la base de la naturaleza de las cosas y por la providencia del Creador (*ex natura rei*

et ex providentia auctoris naturae), por lo que proviene formalmente de Dios, pero actúa a través de la libre asociación de las personas y es de naturaleza jurídico-positiva. La teoría del Estado de Suárez es, pues, diametralmente opuesta a la teoría absolutista del origen divino directo del reino y de la potestad estatal. Defiende más bien “la soberanía del pueblo” en el sentido de la “plenitud de la potestad” (1973: 81). Sin embargo, se trata únicamente de la potestad temporal, que se extiende sólo al “bienestar y la felicidad temporal del estado humano en esta vida” (1973: 82), mientras que el bienestar espiritual es responsabilidad de la Iglesia, que ha recibido la potestad espiritual directamente de Cristo. Los políticos y príncipes cristianos dependen, pues, indirectamente del Papa. Esta opinión la compartían todos los grandes teólogos católicos de la época.

La potestad temporal puede ser conferida por la mancomunidad a los príncipes en virtud del consentimiento (*ex consensu communitatis, per consensum communitatis*), pero también en virtud de otra forma legítima (Suárez, 1975: 40 y ss., *De legibus* III 4.2-4) de carácter jurídico-positivo (Suárez, 1975: 22, *De legibus* III 2.3; 32s., III 3.6; 33, III 3.7; 39s., III 4.2; Suárez, 1965: 27, *Defensio fidei* III 2.13). Se puede decir, pues, que Dios confiere esta potestad a los reyes de forma indirecta: en primer lugar, porque primero la confirió directamente al pueblo, que a su vez la trasladó al rey; en segundo lugar, porque Dios, como causa primera y universal, está también implicado en esta traslación del pueblo, que aprueba y quiere que se respete.¹ Por ello, Suárez puede decir apodícticamente: “La potestad política, en la medida en que ha sido legítima y ordinariamente conferido a un hombre o príncipe,

¹ Suárez, 1965: 27, *Defensio fidei* III 2.13: “*Mediate autem dicitur Deus dare hanc potestatem regibus, tum quia immediate dedit illam populo, qui in regem illam transtulit; tum quia Deus huic etiam translationi, proxime a populo factae, consentit et cooperatur, tanquam prima et universalis causa; tum denique quia illam approbat et servari vult.*” Cf. también *Ibid.*: 28, III 2.14: “*Deus est qui distribuit regna et principatus politicos, sed per homines seu consensus populorum, vel aliam similem institutionem humanam.*”

ha surgido siempre directa o indirectamente del pueblo o de la comunidad, y no puede ser de otro modo si ha de ser justo".²

Pero, ¿cuánta potestad temporal transfiere el pueblo? Suárez habla de una *translatio potestatis*, *largitio potestatis* o *donatio potestatis*, que no es una delegación temporal o provisional, sino definitiva: "El pueblo 'ha enajenado la potestad', y ya no puede 'reclamarla, porque ya no le pertenece'" (Soder, 1973: 90; Suárez, 1965, *Defensio fidei* III 3.2). En su obra *Defensio fidei*, de la que procede la última cita, Suárez se refiere a que San Agustín habla de un contrato general (*pactum*) en el origen de la monarquía (Suárez, 1965: 26, *Defensio fidei* III 2.11); también interpreta la opinión de Ulpiano sobre la *lex regia*, según la cual el pueblo transfería "toda su potestad" (*omne suum imperium et potestatem transtulerit*), en el sentido de que el pueblo imponía al mismo tiempo implícitamente al príncipe gobernar bien y hacer justicia; el príncipe sólo podía aceptar la transferencia de la potestad bajo tales condiciones implícitas.³

A veces, el contrato puede contener explícitamente otras cláusulas restrictivas. Suárez habla de diferentes formas de contrato (*contractus expressus vel tacitus*) y de diferentes modos de consentimiento del pueblo a este contrato, según se produzca voluntariamente o como resultado de una conquista bélica. Si la potestad se asumió como una usurpación tras unas guerras de conquista injustas, podría llegar a ser

² Suárez, 1975: 39, *De legibus* III 4.2: "*Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario iure a populo et communitate manasse vel proxime vel remote, nec posse aliter haberi, ut iusta sit*". Suárez, 1965: 22, *Defensio fidei* III 2.10: "*Nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo vel ex divina institutione, politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione*".

³ Suárez, 1965: 26, *Defensio fidei* III 2.12: "*Ergo intelligi debet constitua per modu pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligatione gerendi curam reipublicae et iustitiam administrandi, et princeps tam potestatem quam conditionem acceptavit*".

legítima con el tiempo, por ejemplo, por el acuerdo del pueblo o por la buena fe o por la prescripción de la libertad de origen.⁴

Sin embargo, si no consta en el contrato ninguna limitación explícita de la potestad delegada, o si no existe tal contrato de gobierno, hay que suponer que el rey, como en las monarquías absolutas, ha recibido del pueblo la potestad *absolute et simpliciter*, aparte de la mencionada obligación implícita de gobernar bien y hacer justicia: “El pueblo le ha delegado entonces la potestad de forma absoluta e incondicional, como se desprende del modo de gobierno de tales reyes, y no se puede afirmar con verdad otra cosa si no se desprende de la costumbre”.⁵

A diferencia de Belarmino, Azpilcueta o el mismo Las Casas, Suárez no dice que el pueblo conserva la potestad *in habitu* tras la traslación, pero está convencido de que su teoría política significa más o menos lo mismo, aunque lo diga de otra forma, pues el pueblo conserva como potestad residual su *naturalis potestas*, a la que nunca ha renunciado. Y en virtud de esta potestad, puede defenderse del tirano. Esta no es la única contradicción en su doctrina de la traslación, pues Suárez también dice que el derecho natural exige que el pueblo no pueda revocar ni total ni parcialmente la donación absoluta de la potestad (“*donationem absolutam semel valide factam revocari non posse, neque in totum neque ex parte*”, Suárez, 1965: *Defensio fidei* III 3.4). Podemos concluir con Josef Soder (1973: 96): “Para Suárez, por lo tanto, ‘toda potestad emana del pueblo’. Después de la traslación, ya no reside en el pueblo, salvo en el marco de las cláusulas explícitas o tácitas del contrato entre el gobernante y el pueblo, o en casos extremos como los que se plantean en la cuestión del derecho de resistencia”.

⁴ Suárez, 1975: 43, *De legibus* III 4.5: “*Cuius etiam signum est quia iuxta pactum vel conventionem factam inter regnum et regem, eius potestas maior vel minor existit. Ergo est ab hominibus, simpliciter locuendo*”. Cf. también Suárez, 1965: 43, *Defensio fidei* III 3.13.

⁵ Suárez, 1977: 43. *De legibus* III 19.6: “*Nam in illum transtulit populus suam potestatem absolute et simpliciter, ut ex ordinario modo regiminis constat, nec aliud verisimiliter affirmari potest nisi ubi ex consuetudine constiterit*”.

2) *El libre consentimiento*. Suárez no nos dice qué tipo de consentimiento popular es necesario para una traslación legítima de la potestad. Podemos suponer que considera suficiente la mayoría cualificada, porque así entiende el consentimiento general en el caso de la forma de gobierno colegiada-parlamentaria, no monárquica, cuando habla de la legitimidad de las leyes. Con el *Codex* y el *Digestum* dice que el consentimiento general (*unus consensus*) ya está dado si están presentes al menos dos tercios de los que tienen derecho a votar y la mayoría vota a favor de una determinada ley.⁶ Sin embargo, en el caso de una monarquía, la voluntad del gobernante es suficiente para la legalidad de las leyes: “*voluntas principis sufficit*” (Suárez, 1975: 219, *De legibus* III 15.4). Esto está relacionado con el hecho de que, para Suárez, la traslación de la potestad a un rey es en principio absoluta.

Convergencias y divergencias entre Las Casas y Suárez

Las dos principales diferencias entre Suárez y Las Casas han quedado, espero, bien claras. En primer lugar, Suárez no habla en ningún momento de la necesidad del consentimiento de “todos los afectados” para establecer el contrato de gobierno o soberanía, sino sólo de un consentimiento no especificado de la comunidad política. En segundo lugar, interpreta este contrato en caso de duda como una abdicación absoluta de la libertad o enajenación de la jurisdicción por parte del pueblo a favor del rey: “Por tanto, la cesión de esta potestad por parte del pueblo al príncipe no es una delegación, sino cuasi una enajenación o cesión completa de toda la potestad que la comunidad poseía”.⁷ Las Casas, en cambio, siempre interpretó esta cesión —a menudo en

⁶ Suárez, 1975: 219, *De legibus* III 15.4: “*Non vero oportet ut omnes consentiant, sed quod maior pars curiae fecerit, perinde habetur ac si ab omnibus factum fuisset (iuxta legem Quod maior, ff. Ad municipalem)*”.

⁷ Suárez, 1975: 49, *De legibus* III 4.11: “*Quocirca translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate*”.

contra del sentido literal de las pruebas que citaba de las fuentes jurídicas— con la reserva de que, en determinadas circunstancias, habría que buscar de nuevo el consentimiento del pueblo, pues éste conservaba siempre su libertad y su soberanía nunca prescritas.

EL DERECHO DE RESISTENCIA SEGÚN LAS CASAS Y SUÁREZ

Los puntos de referencia más importantes para la doctrina del derecho de resistencia, de la que parten los autores de los siglos XVI y XVII, están marcados por Tomás de Aquino y el Concilio de Constanza. Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* II-II q.42, a.2 ad 3um) distinguía entre un usurpador o tirano de origen, que se apoderaba de tierras y dominios por la fuerza sin un título legal (*tyrannus ex defectu tituli*), y un gobernante legítimo que posteriormente gobernaba tiránicamente (*tyrannus quo ad exercitium*). En el primer caso, se permite la resistencia hasta el tiranicidio abierto, incluso por parte de un particular, ya que se trataba de una guerra totalmente justa contra un enemigo de la mancomunidad; pero también en este caso se debe reflexionar bien antes de actuar para evitar el malestar y el peligro para los ciudadanos; asimismo, se debe tener en cuenta si había una promesa de lealtad o alianza. En el segundo caso, la resistencia es más difícil y no puede ser decidida por los particulares, sino sólo por la propia comunidad política, debidamente representada en Cortes, o por el Papa, que tendría que pronunciarse, y estaría también sujeta a un compromiso de lealtad o pacto.

El Concilio de Constanza, en su 15ª sesión del 6 de julio de 1415 (decreto *Quilibet tyrannus*), condenó la posición extrema de Jean Petit como errónea, porque parecía propugnar la resistencia al usurpador por parte de los particulares para ambas formas de tiranía, y esto también de forma extrema, más allá de lo permitido por Tomás de Aquino: “A pesar de cualquier juramento prestado o pacto hecho con él, sin esperar el juicio o decisión de ningún juez” (Denzinger, 1991: 1235). El Concilio de Constanza también deja claro que la asamblea conciliar podía deponer al Papa en caso de herejía, o que la dieta imperial

podía deponer al emperador en caso de falta grave, etcétera, pero que los hombres del pueblo no debían castigar a sus señores (Mansi, 1960: col. 107s). Con esta segunda declaración, el Concilio abogó por un uso muy restrictivo del derecho de resistencia ante los gobernantes legítimos que gobernaban tiránicamente.

Esta tradición es recordada por Francisco de Vitoria en su *Dubium de Tyranno* con la intención de presentar el *tyrannicidium* como algo extraordinario y peligroso, que más bien debe evitarse.

El derecho de resistencia según Las Casas

Para Las Casas, en las Indias Occidentales se trataba de una usurpación manifiesta desde el principio, es decir, de una tiranía en origen por falta de títulos legales legítimos. Esto se refiere tanto a la entrada o *ingressus* de los españoles a través de las guerras de conquista como al *progressus* o asentamiento del poder por medio de encomiendas. Para el religioso, los conquistadores y encomenderos eran tiranos y usurpadores manifiestos, “faltándoles autoridad del Rey porque nunca la tuvieron. Antes se les mandó todo el contrario” (Las Casas, 1992: 105). De estos tiranos o usurpadores sin título legal, Las Casas dice con Tomás de Aquino que pueden ser matados por cada uno de los miembros de los pueblos amerindios,

ya sea de día o de noche, ya sea que la oportunidad sea provocada de alguna manera o que un momento favorable surja por sí mismo. La razón es que en este caso todo está permitido, ya que hay un estado permanente de guerra justa, a menos que la multitud subyugada sufra un daño mayor por la conmoción subsiguiente que por la tiranía (S. Thomas, II-II q. 42 a.2 ad 3); y a menos que se rompa una promesa de lealtad, que debe mantenerse incluso con los enemigos (Las Casas, 1992: 131).

Las Casas, que cita expresamente a Tomás de Aquino, se mantiene así en el marco de la tradición sobre los tiranos usurpadores e ilegítimos en origen, aunque su lenguaje parezca a veces muy radical.

Como buen jurista, Las Casas sabía que Bartolus también habla de una tiranía implícita u oculta, que consiste en que un buen gobernante, íntegro, tolere el abuso de algunos súbditos. Es una tiranía por abandono del ejercicio del poder o descuido de los deberes de gobierno. Muchos autores españoles del siglo XVII hablarán de ello, ya que los reyes desde Felipe III se acostumbraron a dejar los asuntos de gobierno a los validos. Las Casas nunca reprochó abiertamente a los reyes españoles esta dejación de funciones, pero algunos pasajes de su testamento así lo indican. Habla de la ceguera de aquellos “que se honran y tienen nombre de discretos y sabios y presumen de mandar el mundo” (Las Casas, 1992: 219). Pero sabía que la resistencia legítima en estos casos es difícilmente posible y contaba con la intervención de Dios y su justicia. Por ello, temía que Dios “ha de derramar sobre España su furor e yra porque toda ella ha comunicado e participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal havidas y contantos estragos e acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiziere y temo que tarde o nunca la harán” (*Ibid.*).

El derecho de resistencia según Suárez

Suárez no se plantea la cuestión de la legitimidad de la resistencia de los pueblos amerindios contra los españoles; es más, la descarta en un críptico aparte, cuando dice en su *Defensio fidei* que ahora no es el momento de tratar la cuestión de si los judíos fueron subyugados por los romanos justa y legítimamente, o injusta y tiránicamente y obligados a pagar tributo al emperador, pues tal cuestión ya no es relevante (Suárez, 1965: 13, *Defensio fidei* III 1.8; *Iudios e Indios se escriben casi igual*). ¿Y acaso pensaba también en el contexto colonial cuando señala que la guerra injusta es, en efecto, la forma más común en que surgen los grandes imperios, pero que con el tiempo sucede que el pueblo da su libre consentimiento o los sucesores gobiernan de buena fe y entonces cesa la tiranía y comienza el buen gobierno de los príncipes?

Suárez (1978) trata el derecho de resistencia más extensamente en el capítulo IV de su *Defensio fidei*. El contexto está marcado por el *Jura-*

mentum fidelitatis que Jacobo I de Inglaterra exigía a sus súbditos católicos, especialmente la tercera fórmula, según la cual no sólo había que reconocer la legitimidad de Jacobo, sino también que el Papa no tenía derecho ni potestad para deponer al rey, autorizar a otros reyes a emprender una guerra justa contra él, liberar a sus vasallos del juramento de fidelidad, o permitirles iniciar una rebelión.

Al tratar el tema, Suárez también tuvo que tener en cuenta el escándalo provocado por el jesuita Juan de Mariana con su obra *De rege et regis institutione* (1599, 1969), porque esto desprestigió a los jesuitas en Francia e Inglaterra por aparecer como defensores del tiranicidio. Mariana comprendió que un régimen injusto tiende a silenciar todas las instituciones de las que podría emanar la resistencia popular, como ha escrito Klaus Schatz:

¿Y qué pasa si la oposición no puede articularse públicamente, es decir, si no se puede obtener ese “mandato del pueblo” que da legitimidad a la resistencia violenta en primer lugar? En este caso, basta con el mandato razonablemente “presumible” del pueblo, en la medida en que éste pueda comprobarse mediante la consulta a hombres competentes y con criterio. Entonces, un ciudadano privado también actúa en nombre del pueblo. La última instancia no es entonces el “privatum arbitrium” (la voluntad privada), sino la voluntad del pueblo, pero como ésta puede presumirse razonablemente. Esto es lo específico y controvertido de la teoría de Mariana (Schatz, 2000: 248).

La obra de Mariana fue considerada escandalosa, sobre todo porque en ella aprobaba el asesinato de Enrique III de Francia, que simpatizaba con los hugonotes, el 1 de agosto de 1589 por el joven dominico Jacques Clément como tiranicidio legítimo en nombre de la presunta voluntad del pueblo.

Las reflexiones de Suárez sobre el tiranicidio conducen a una apología de la *potestas indirecta in temporalibus* papal como autoridad final para la legitimación de una resistencia católica, porque ahora lo decisivo no es la presunta voluntad del pueblo (como decía Maria-

na), sino la del Papa, que no puede presumirse de forma clara si no se expresa explícitamente. En una mezcla muy jesuítica de casuística, probabilismo y discernimiento de los espíritus, Suárez trata del Concilio de Constanza y de la opinión convencional sobre las dos formas de tiranía. En definitiva, podemos resumir así su posición, con Pablo Font Oporto:

Al tirano con título legítimo (tirano en razón del gobierno) nadie puede por su propia y particular autoridad matarlo justamente por su gobierno tiránico ni por cualquier otra clase de crímenes. Esta norma general sólo sufre excepción en el caso de legítima defensa en dos supuestos. En primer lugar, es posible matar al tirano con título legítimo en caso de legítima defensa de la propia vida e integridad física. En segundo lugar, también es posible en caso de legítima defensa de la comunidad, cuando el rey está agrediendo a la misma con la intención injusta de destruirla y matar a sus miembros (Font Oporto, 2013: 513).

El tirano usurpador sin título legítimo, en cambio, puede ser asesinado por cualquier particular que sufra su tiranía. Sin embargo, deben cumplirse seis condiciones:

Al tirano usurpador (sin título legítimo) puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía. Pero deben cumplirse seis condiciones: primera, que no quepa interponer recurso ante un superior que juzgue al usurpador; segunda, que la tiranía y la injusticia sean públicas y manifiestas; tercera, que la muerte del tirano sea imprescindible para liberar a la comunidad política (*republicam*) de tal opresión; cuarta, que no exista entre el tirano y el pueblo un tratado, tregua o pacto ratificado con juramento; quinta, que no se tema que de la muerte del tirano van a resultar para la comunidad política (*reipublicae*) los mismos o mayores males que los que sufre bajo la tiranía; sexta, que la comunidad política (*respublica*) no se oponga expresamente al acto de dar muerte al tirano usurpador (Font Oporto, 2013: 513).

El derecho de resistencia depende, por tanto, de muchas circunstancias y de un discernimiento de espíritus prácticamente interminable, pero sobre todo de la voluntad del Papa, ya que los reyes están subordinados en esta materia al Sumo Pontífice, que se atribuye la jurisdicción suprema sobre los reyes cristianos y sus súbditos en virtud de la *potestas indirecta*.⁸ A través de esta conexión con la *potestas indirecta* papal, Suárez convirtió la doctrina de la resistencia en un “material político explosivo”, también en España, no sólo en Inglaterra o en la Francia del galicanismo, donde la *Defensio fidei* fue “condenada por el parlamento y quemada públicamente” en 1615 (Schatz, 2000: 256).

Sobre el derecho a la resistencia y el tiranicidio en Suárez, el jesuita alemán Norbert Brieskorn ha escrito un interesante artículo, en el que llega a una conclusión algo diferente:

Mientras que Tomás de Aquino en el capítulo 6 del libro primero de *De Regimine principum*, tras una serie de diferenciaciones, llega pronto a hablar del deber moral de soportar la tiranía, esta palabra no aparece en Suárez, ni trata su tema de esta manera. Se impone a sí mismo y a los demás la difícil tarea de discernir y equilibrar. No es la aceptación del estado de las cosas, sino el “discernimiento de los espíritus”, es decir, un método, lo que se ha impuesto. Sin ello y sin determinar los pasos de la acción con prudencia no es posible una vida humana madura. Suárez no utilizó la cita del libro de los Proverbios “por mí reinan los tiranos” (Prov. 8: 15) para justificar la pasividad, ni para señalar que Dios puede y se puede encontrar, como en todas las cosas, incluso en la tiranía. Todo el énfasis se pone en el deber del hombre de informar a su conciencia, de alinearse con las normas del “*bonum universalis*”, la “*unio*” y la “*veritas*”, y de mediar estos valores con los de la “*securitas*” y la evitación de la “*perturbatio*”. Es en el

⁸ Suárez, 1978: 88, *Defensio fidei* IV 4.17: “*Immo addendum ulterius, licet respública seu regnum hominum, ex sola rei natura spectatum, prout fuit inter gentiles et nunc est inter ethnicos, habeat potestatem, quam disimus, se defendendi a tyranno rege et illum deponendi in eum finem, si necessarium fuerit, nihilominus regna christiana quo ad hoc habere aliquam dependentiam et subordinationem ad Pontificem Summum*”.

propio proceso de la toma de decisiones, no en la aceptación o el rechazo del estado de las cosas, donde se encuentra Dios (Brieskorn, 1990: 339).

En mi opinión, la actitud de los católicos alemanes (sobre todo de los jesuitas como Alfred Delp, que tendían a resistir, pero tenían problemas de conciencia) en el Tercer Reich muestra lo difícil que es realmente lograr una resistencia que pase a la acción contra la tiranía según el discernimiento de los espíritus de Suárez (cf. Elorduy, 1965: XVI).

Convergencias y divergencias entre Las Casas y Suárez

Se tiene la impresión de que Suárez, al escribir después del Concilio de Trento y tener que considerar el escándalo provocado por Mariana, opta por una posición doctrinalmente segura en todos los temas explosivos que trata, mientras que Las Casas tiene que cuidarse de no responsabilizar directamente a los reyes de la tiranía en las Indias Occidentales.

La mayor convergencia es la distinción entre las dos formas de tiranía y la afirmación clara de la resistencia legítima contra el usurpador, aunque Suárez nombra más condiciones para ello que Las Casas y la tradición, y también pone en juego al papado como autoridad de arbitraje.

Más importante aún me parece la divergencia en materia de prescripción de la tiranía de un usurpador. Según Las Casas, las luchas anticoloniales por la emancipación serían ciertamente legítimas, incluso después de siglos de dominio colonial, pues la libertad de los pueblos no prescribe; según Suárez, a primera vista, no lo serían, pues con el tiempo el dominio español habría sido legítimo. Y, sin embargo, es una paradoja que ambos jugaran un papel importante en la emancipación de Hispanoamérica.

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE LAS CASAS Y SUÁREZ EN LA INDEPENDENCIA DE HISPANOAMÉRICA

El hecho de que las teorías de Las Casas y Suárez sobre la soberanía popular y el derecho a la resistencia contengan material explosivo queda demostrado por la historia de su impacto. A Las Casas se le prohibió publicar en España en 1559, y tras su muerte sus manuscritos fueron confiscados por la Corona. Permanecieron bajo siete llaves hasta la abolición de la Inquisición en 1835. Algunas de sus ideas eran conocidas de todos modos, especialmente a través de los pequeños tratados que hizo imprimir en Sevilla en 1552, que pronto fueron traducidos a las lenguas de los enemigos europeos de España. Además, su obra *De regia potestate* apareció en Frankfurt en 1571, fuera del alcance de los censores españoles.

La *Defensio fidei* de Suárez, con su reivindicación de la soberanía papal sobre el *orbis christianus* gracias a la *potestas indirecta*, intolerable para el absolutismo monárquico, hizo que su teoría política, enseñada en las universidades y colegios jesuitas de la América española, resultara sospechosa para el regalismo de los Borbones españoles en el siglo XVIII. El capítulo cuarto del *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, con el que Pedro Rodríguez de Campomanes, fiscal de asuntos civiles, legitima la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, trata de las nocivas enseñanzas de la Compañía de Jesús, como el probabilismo (Rodríguez de Campomanes, 1977: 141-146) y el tiranicidio (1977: 147-151).

Desde hace unos 70 años, se viene repitiendo que las luchas emancipadoras de Hispanoamérica estuvieron influidas no sólo por el contrato social de Rousseau, las revoluciones americana y francesa o las reformas napoleónicas —en definitiva, por la Ilustración franco-anglosajona—, sino también por las doctrinas de la soberanía popular y el derecho de resistencia de autores españoles como Las Casas y Suárez. Algunos destacan la influencia de Suárez y hablan, con Manuel Giménez Fernández (1947), del “populismo suareciano”. El pensamiento político de Suárez era bien conocido porque se enseñaba en

las universidades y colegios jesuitas de Hispanoamérica (por lo menos hasta el regalismo de Carlos III), mientras que Las Casas no tuvo tanta repercusión académica y fue más bien lectura para iniciados o minorías cognitivas.

El primer levantamiento hispanoamericano de 1810 —cuando España, a excepción de Cádiz en el sur, estaba ocupada por las tropas de Napoleón, con su propio hermano José como rey desde 1808 y el legítimo rey español Fernando VII como prisionero en Francia, donde fue obligado a abdicar— se justificó, entre otras cosas, por la figura jurídica de que, con la abdicación del rey, el *pactum translationis* dejaba de existir y la potestad volvía al pueblo. Al mismo tiempo, se reunieron en Cádiz representantes de todos los territorios españoles, incluidos los de ultramar, y proclamaron la soberanía popular, con la definición de España y su imperio como nación de ciudadanos libres e iguales. Este espíritu se respira en la Constitución de Cádiz, aprobada el 19 de marzo de 1812, que introdujo la palabra “liberal” en el vocabulario político.

Esta constitución común para todos los territorios españoles no logró apagar el fuego de la emancipación de Hispanoamérica. Del manifiesto del sacerdote mexicano y prócer de la independencia José María Morelos, del 6 de noviembre de 1813, se desprende que el iusnaturalismo y el constitucionalismo de la Escuela de Salamanca estaban muy extendidos en el Nuevo Mundo, aunque esto no convenía a la Corona. Habla de ciertas verdades importantes que no eran desconocidas en América, pero que el despotismo español trataba de ocultar: “La soberanía reside esencialmente en el pueblo. El pueblo transmite el poder al monarca y revierte al pueblo por su ausencia, muerte o encarcelamiento [...]. El pueblo es libre para reformar sus instituciones siempre que le convenga [...]. Ningún pueblo tiene derecho para sojuzgar a otro si no precede una agresión injusta” (Giménez Fernández, 1947: 94).

Pero si miramos con más atención, algunas de las razones de la emancipación de Hispanoamérica no pueden venir de Suárez o de los salmantinos académicos. Basta con echar un vistazo al *Catecismo*

o *instrucción popular* (1814) del sacerdote colombiano (luego obispo, tras la independencia) Juan Fernández de Sotomayor. En él arremete contra la ignorancia de épocas anteriores, en las que se concedía a los papas el derecho a deponer a los reyes o a liberar a sus súbditos del juramento de fidelidad (como defendía, por ejemplo, Suárez frente a Jacobo I de Inglaterra). Aunque habla de la disolución del *pactum translationis* con la abdicación del rey Fernando en 1808, también dice que la rebelión se produce en nombre de la libertad del pueblo, que nunca prescribe porque los americanos siempre han sido gente libre. Utilizar la evangelización como título legal para el dominio español era un insulto especial a Cristo, ya que la evangelización había tenido lugar bajo la protección de los soldados, el sometimiento español y el derrocamiento de los señores naturales y legítimos de los pueblos indios, y Jesucristo no quería que “nadie fuera obligado a aceptar su religión” (Fernández de Sotomayor, 1814: 10). En definitiva, tal catecismo, con su crítica a la *potestas indirecta* y a la evangelización bajo una situación que hoy llamaríamos de violencia o coacción “estructural”, así como su defensa de la libertad que nunca prescribe, señala más bien a Las Casas como una importante fuente española para la emancipación de Hispanoamérica.⁹

A esta conclusión nos conduce el análisis de las convergencias y divergencias del pensamiento de Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez. Aunque las grandes obras de Las Casas no pudieron ser publicadas hasta bien entrado el siglo XIX, después de la abolición de la Inquisición española en 1834, el núcleo de su pensamiento era bien conocido por medio de dos fuentes: por los pequeños tratados impresos en 1552 y por la memoria viva de su vida y obra, sobre todo en las crónicas provinciales de la Orden de Predicadores.

⁹ Sobre la influencia de Las Casas en la emancipación de Hispanoamérica cf. también, aunque con otro tenor: Sancholuz, *La Brevísima*; Barrera, *Bartolomé de las Casas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrera, Trinidad (2007). “Bartolomé de las Casas en el siglo XIX: fray Servando Teresa de Mier y Simón Bolívar”. *América sin Nombre* 9-10: 27-31.
- Brieskorn, Norbert (1990). “Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord”. En *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, coordinado por Michael Sievernich y Günter Switek, 323-339. Friburgo: Herder.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1984). *El ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha (1615)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Delgado, Mariano (2021). *El Siglo Español (1492-1659). Un ensayo de historia espiritual*. Madrid: Encuentro.
- Denzinger, Heinrich (1991). *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Friburgo: Herder.
- Elorduy, Eleuterio (1965). *La soberanía popular según Francisco Suárez. Francisco Suárez. Defensio fidei III: I Principatus politicus ó la soberanía popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fernández de Sotomayor, Juan (1814). *Catecismo o instrucción popular*. Cartagena de Indias: Manuel González y Pujol.
- Font Oporto, Pablo (2013). “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”. *Pensamiento* 69 (260): 493-521.
- Garzón Valdés, Ernesto (1990). “Introducción”. En *Estudios españoles de teoría jurídica y filosofía del derecho* (Schriften zur Rechtstheorie 141), editado por Ernesto Garzón Valdés, 7-46. Berlín: Duncker & Humblot.
- Giménez Fernández, Manuel (1947). *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*. Texas: Universidad de Texas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Las Casas, Bartolomé de (1990). *De regia potestate. Obras completas* (vol. 12), editado por Paulino Castañeda Delgado. Madrid: Alianza Editorial.
- Las Casas, Bartolomé de (1990). *Las doce dudas. Obras completas* (vol. 11/2), editado por Paulino Castañeda Delgado. Madrid: Alianza Editorial.
- Maravall, José-Antonio (1955). *La philosophie politique espagnole au XVII^e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-réforme*. París: J. Vrin.
- Mariana, Juan de (1969). *De rege et regis institutione* (reimpresión de la edición de Toledo 1599). Aalen: Scientia Verlag.
- Mansi, Dominicus Ioannes (ed.) (1960). *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...]* (vol. 28). Graz: Akad. Druck- und Verl.-Anst.
- Rodríguez de Campomanes, Pedro (1977). *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, editado por Jorge Cejudo y Teófanos Egido. Madrid: Fundación Universitaria Española.

- Sancholuz, Carolina (2013). “La Brevíssima relación de la destrucción de las Indias de fray Bartolomé de Las Casas: del alegato a la retórica de la crueldad”. *Latinoamericana* 57: 189-212.
- Schatz, Klaus (2000). “Tyrannenmord, potestas indirecta und Staatssouveränität-Widerstandsrecht und Gallikanismus-Problematik Anfang des 17”. En *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I* (Theologie und Frieden 19), editado por Norbert Brieskorn y Markus Riedenauer, 245-257. Stuttgart: Kohlhammer.
- Soder, Josef (1973). *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*. Francfort.: A. Metzner.
- Suárez, Francisco (1965). *Defensio fidei III: I Principatus politicus ó la soberanía popular* (Corpus Hispanorum de Pace 2), editado por Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, Francisco (1975). *De legibus (III 1-16): De civili potestate* (Corpus Hispanorum de Pace 15), editado por Luciano Pereña y Vidal Abril. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, Francisco (1977). *De legibus (III 17-35): De politica obligatione* (Corpus Hispanorum de Pace 16-17), editado por Luciano Pereña, Vidal Abril y Carlos Bacciero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, Francisco (1978). *Defensio fidei IV: De iuramento fidelitatis. Documentación fundamental* (Corpus Hispanorum de Pace 19), editado por Luciano Pereña y Vidal Abril. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

La crítica del humanismo republicano a la epistemocracia y el colonialismo, y su defensa de la autodeterminación de los pueblos¹

Ambrosio Velasco Gómez

INTRODUCCIÓN

Desde las últimas décadas del siglo xx hemos sido testigos de la irrupción de movimientos que demandan a los gobiernos el reconocimiento jurídico, político y económico de las diferencias culturales que caracterizan a las comunidades, pueblos y naciones que constituyen los estados multiculturales y pluriétnicos contemporáneos. Rodolfo Stavenhagen señala que una grave situación del sistema internacional actual es que “está compuesto, por un lado, de aproximadamente 200 estados territoriales que tienen todos los atributos de soberanía externa e interna, y, por otro, de varios miles de grupos étnicos; muchos de estos grupos reclaman para sí el carácter de nación, pues carecen de un Estado propio o no se sienten representados o identificados con aquel en el que viven” (Stavenhagen, 2000: 8-9).

En el caso de Iberoamérica y en particular de México, los pueblos originarios han reclamado su derecho a la autodeterminación duran-

¹ Este trabajo se desarrolló en el marco de los proyectos de investigación UNAM PAPIIT IN 402022 y Conacyt PCC 319475.

te más de cinco siglos, desde la conquista hasta el presente, primero frente al imperio español y después ante el Estado nacional que reproduce un colonialismo interno. Contra el colonialismo imperial y el colonialismo interno se ha desarrollado un humanismo crítico en defensa de la autodeterminación de los pueblos indígenas. En tiempos de la Conquista destacan catedráticos de la Escuela de Salamanca como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz, además del obispo Bartolomé de las Casas. Ellos fundaron un humanismo republicano antiimperial en defensa de los derechos de autonomía cultural y autodeterminación política de las naciones y pueblos sometidos a la monarquía española.

El humanismo republicano y multiculturalista que desarrollaron estos destacados intelectuales constituye una de las filosofías más originales y radicalmente críticas de los orígenes de la Modernidad, en defensa de la diversidad de culturas, formas de vida y organización política autónoma de los pueblos indígenas. Esta misma tradición, con cambios e innovaciones, constituyó el fundamento filosófico de las independencias iberoamericanas y continúa vigente en nuestros días en humanistas como Pablo González Casanova, Miguel León Portilla, Luis Villoro y otras figuras que respaldan los movimientos de pueblos indígenas por la autonomía frente al Estado mexicano.

En este trabajo me enfocaré primordialmente a la discusión de las tesis que justifican la dominación política entre naciones o al interior de un Estado nacional con base en una supuesta superioridad racional de quien ejerce el dominio. Esta justificación del poder político la denomino “epistemocracia” (Velasco, 2021) y la caracterizo con las siguientes tesis:

1. Existe un tipo de conocimiento superior a cualquier otro,
2. En virtud de su superioridad epistemológica, ese conocimiento es el fundamento de la legitimidad del poder político para asegurar el orden social.

3. Quienes tiene un conocimiento racionalmente superior tienen derecho a gobernar a quienes carecen de ese conocimiento y, por ello, estos últimos están obligados a obedecer.

Este tipo justificación de la dominación política se ha convertido desde el siglo XVI en teorías hegemónicas de la legitimidad tanto de la dominación colonial entre estados como al interior de los estados nacionales contemporáneos (colonialismo interno).

En este trabajo se presenta inicialmente un panorama de las controversias y disputas en torno a la conquista y al imperio español sobre América. Después me centraré en la crítica a la justificación epistemocrática de la dominación imperial, que asume una supuesta superioridad racional de los conquistadores para negar el derecho de autodeterminación de los pueblos amerindios y justificar su sometimiento a la Corona española. En la tercera sección analizo los argumentos de los humanistas republicanos a favor del derecho de autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas frente a las tesis epistemocráticas del imperio, así como la impronta de este humanismo en la formación de una tradición anticolonial que fue determinante en el proceso de independencia de México. En la cuarta sección discutiré la persistencia de las tesis epistemocráticas en las ideologías “indigenistas” que pretenden justificar la dominación y explotación de los pueblos indígenas a través del colonialismo interno. En las conclusiones subrayaré las analogías y convergencias entre las críticas a la conquista y el imperio español del siglo XVI y las críticas contemporáneas al colonialismo interno y al indigenismo.

DISPUTAS SOBRE LA JUSTICIA DE LA GUERRA DE CONQUISTA Y EL IMPERIO ESPAÑOL SOBRE AMÉRICA

Desde que los europeos tropezaron con el continente que después se llamó América y se inició la conquista que creó el primer imperio global, surgió la preocupación por justificar el proyecto imperial de la monarquía española. Para ello, los Reyes Católicos obtuvieron en

1493 del papa español Alejandro VI las bulas de donación que les otorgaron dominio absoluto y perpetuo sobre las tierras y pueblos descubiertos para cristianizarlos y hacerlos vivir conforme a la ley natural que desconocían los indios, debido a su inferioridad racional, moral y política. Desde entonces los pueblos, naciones y culturas originarias de este continente, así como sus descendientes y mezclas culturales, han sido considerados como bárbaros e inferiores por carecer del conocimiento verdadero del orden y la ley natural, conocimiento que sí tenían los españoles. Con base en esta supuesta superioridad epistémica, justificaban la guerra y el dominio sobre las tierras, pueblos, naciones y estados del Nuevo Mundo.

Los intentos por justificar la guerra de conquista y el imperio español provocaron intensas polémicas que se desarrollaron hasta la segunda mitad del siglo XVI. En los extremos de estas polémicas están aquellos que justifican la tanto la guerra como el dominio de la Corona española sobre los indios, y en el extremo opuesto podemos ubicar a los que condenan tanto a la guerra como al dominio imperial. Entre estos dos extremos hay diversas gradaciones intermedias que se pueden representar en el siguiente esquema:

Visión del poder imperial	Humanismo republicano	Contrapoder
A favor de la guerra y el imperio	A favor del imperio, pero no de la guerra	Contra el imperio y la guerra
Cronistas, De Sepúlveda, Vasco de Quiroga	M. de Paz, Montesinos	Las Casas, Vitoria, Soto, De la Veracruz

Existen diferencias dentro de las posiciones a favor de la conquista y el imperio. Las más crudas corresponden a cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, quienes justifican la guerra y el imperio como un derecho del estado más fuerte para su expansión (Maquiavelo). Incluso Fernández de Oviedo justifica el exterminio de los indios por su naturaleza casi inhumana y el teólogo fray Domingo de Betanzos coincide con esta tesis. Como respuesta

enérgica a esta posición racista, Paulo III emitió la bula *Dios Sublime* en 1537, que reconoce la plena humanidad de los indios, su derecho a la libertad y a ser cristianizados. De una manera más matizada que los cronistas, Ginés de Sepúlveda desarrolla un elaborado argumento basado en la superioridad racional de los europeos para justificar la guerra y el dominio en aras de la edificación moral y la libertad de los mismos indios respecto a sus supuestos gobiernos tiránicos. Vasco de Quiroga desarrolla una versión matizada de este argumento diciendo que se trata de una guerra de edificación y no de destrucción. Oponiéndose a la guerra, mas no al imperio de Carlos V, Bartolomé de las Casas polemiza con Sepúlveda en las “controversias de Valladolid” de 1550. De las Casas está en la frontera entre proimperialistas y antiimperialistas. Las posiciones radicalmente opuestas al proyecto imperial y desde luego a la guerra de conquista son las de la Escuela de Salamanca del siglo XVI y en especial la de Alonso de la Veracruz.

Los defensores de la conquista y el imperio español aducen que en virtud de que el emperador es señor del mundo, Carlos V tiene justo dominio sobre las tierras y pueblos recién descubiertos, cuyos gobernantes originarios no tienen derecho a gobernar sus propios pueblos porque no son cristianos. También arguyen que los españoles fueron llamados por los tlaxcaltecas para que los liberaran de la tiranía que sufrían por parte del imperio mexica.

En suma, las justificaciones de la guerra de conquista y el dominio español recurren a diversas teorías políticas vigentes en los siglos XV y XVI, tanto teocráticas como iusnaturalistas, que se pueden resumir en las siguientes tesis o “títulos” de justificación de la guerra, en términos de Francisco de Vitoria y otros polemistas sobre la conquista.

1. El papa, como vicario de Jesucristo, tiene poder espiritual y terrenal sobre el mundo y concedió dominio absoluto y perpetuo a los Reyes Católicos y sus herederos para evangelizar y civilizar a los pueblos bárbaros e infieles de América.
2. El emperador Carlos V, heredero del Imperio romano-germánico, tiene poder sobre todo el mundo.

3. Los indios son bárbaros, incapaces de gobernarse, y deben someterse a los españoles que son más racionales y capaces.
4. Los infieles (no cristianos) no tienen derecho al dominio.
5. Los gobiernos infieles cometen crímenes y pecados atroces y es justo salvar a los indios inocentes.
6. Los tlaxcaltecas pidieron auxilio a los españoles para liberarse de la tiranía de los mexicas y por ello los sometieron mediante la guerra.

En el extremo opuesto a los juristas proimperiales, los humanistas republicanos de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto, De la Veracruz) defienden que el dominio propio o autodeterminación de los pueblos y naciones es un derecho primordial, independientemente de la religión o de la mayor o menor racionalidad de los pueblos, si es que se pudiera establecer tal jerarquía epistémica. Además, todos ellos refutan las supuestas causas o “títulos” legítimos de guerra y dominio que aducen los imperialistas.

Frente a la tesis 1) de la donación papal, sostienen que es inválida, pues el papa no tiene poder terrenal, sólo espiritual. Jesucristo mismo sostuvo que su reino no es de este mundo y él mismo renunció a todo dominio político.

En contra de la tesis 2), afirman que ni de hecho ni de derecho ha existido en toda la historia un solo señor del mundo entero.

Respecto a la tesis epistemocrática 3), sostienen que los habitantes del Nuevo Orbe son tan racionales a su manera como los europeos y, por lo tanto, no son incapaces de dominio propio.

Para refutar la afirmación 4) de que los infieles no tienen derecho a dominio alguno, responden que la fe no da ni quita dominio, el cual es de derecho humano y no divino como la fe, y, en consecuencia, los gobernantes originarios no debieron ser depuestos de su dominio por su mera infidelidad.

Contra la tesis intervencionista 5), de salvar a inocentes de los crímenes del tirano, argumentan que el derecho a derrocar al tirano corresponde al pueblo que lo padece y no a un gobierno extranjero.

Finalmente, consideran que los españoles no vinieron originalmente como aliados de los reinos opositores a los mexicas, sino también como sus enemigos, y éstos se vieron obligados por la fuerza a pactar su apoyo a los invasores.

Con estas refutaciones a las tesis imperialistas, aunadas al principio republicano de que los gobernantes originarios de los indios tenían justo dominio por voluntad libre de sus pueblos, “[...] se sigue que aquellos señores que habían sido elegidos por sus pueblos no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles aun cuando permanecieran en la infidelidad [...] Y así los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero” (De la Veracruz, 2004: 95).

Algunas de estas tesis y contratesis se desarrollaron en las famosas “controversias de Valladolid” que sostuvieron en 1550 Ginés de Sepúlveda por parte de los imperialistas y Bartolomé de las Casas por parte de sus opositores. Las controversias fueron convocadas por el propio emperador Carlos V a raíz de un conflicto en torno a la publicación del libro de De Sepúlveda *Sobre las justas causas de la Guerra*, a la que se opuso Las Casas. En opinión de su árbitro y relator Domingo de Soto, las controversias fueron decepcionantes, pues no hubo un debate directo, sino que los contendientes se limitaron a leer textos escritos de antemano y no hubo propiamente una confrontación dialógica y tampoco hubo conclusiones. Además, las controversias se limitaron a discutir sobre la justificación de la guerra de conquista y no tanto sobre la legitimidad del dominio del emperador sobre los indios, que no se puso en duda en virtud de las bulas papales.

Es precisamente en este libro que De Sepúlveda expone la tesis epistemocrática más elaborada para justificar la guerra y el dominio imperial de los españoles sobre los indígenas del Nuevo Mundo. A continuación, me centraré en el argumento de De Sepúlveda y en la crítica más radical al argumento por parte de De la Veracruz, que expone en su relación *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, resultado de su curso inaugural de teología en la naciente Universidad de México en el año lectivo 1553-1554.

LA POLÉMICA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN EPISTEMOCRÁTICA DE LA CONQUISTA Y EL IMPERIO

Los argumentos del jurista De Sepúlveda, consejero de Carlos V, son la más elaborada versión de la justificación epistemocrática del colonialismo imperial del siglo XVI. En su libro *Sobre las justas causas de la Guerra*, De Sepúlveda recrea un ficticio diálogo entre Demócrates y su discípulo Leopoldo, a quien instruye sobre la justificación de la guerra de los españoles contra los indios de América. Este libro concluye con una síntesis de cuatro supuestas causas de guerra justa contra los indios; la primera y más importante es la que sostiene que los indios son racional y moralmente inferiores a los españoles; por ello, bajo cierta interpretación muy dudosa de Aristóteles, deben ser sometidos y gobernados por las personas de otras naciones más racionales, como se presentan los españoles:

Cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles a los bárbaros. La primera es que siendo por naturaleza siervos, los hombres bárbaros, incultos e inhumanos se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, sino además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre [...] La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza [...] [La tercera] salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años. La ley divina y el derecho natural obligan a todos los hombres a castigar y repeler, si pueden, las injurias hechas a otros hombres. En cuarto lugar [...] que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello (De Sepúlveda, 1996: 153-154).

La primera causa, a mi juicio la más importante, constituye el argumento epistemocrático que justifica la guerra y la dominación imperial. Este argumento lo podemos analizar en las siguientes tesis:

1. Existe un orden universal jerárquico cuya cúspide es Dios, de quien emana la ley divina, fundamento del orden natural y social, que se manifiesta a través de la ley natural, la cual puede ser conocida por la razón humana, y debe ser el fundamento de todas las instituciones y leyes humanas justas y necesarias para el buen gobierno. Todo dominio justo debe fundarse en el conocimiento verdadero de la ley natural para establecer leyes humanas justas.
2. El conocimiento del orden universal y la ley natural es un conocimiento verdadero, demostrable, cierto, infalible, universal, que no admite objeciones ni desviaciones.
3. Los pueblos y naciones que tienen religión, leyes, creencias, costumbres e instituciones diferentes a la ley natural y al orden universal son injustos y contrarios a la razón y deben ser transformados, incluso por la fuerza, por quienes tienen la razón y el conocimiento verdadero del orden y la ley universales.
4. Los infieles bárbaros se han resistido al dominio de los sabios y prudentes españoles y por lo tanto deben ser sometidos por la fuerza al dominio español para su propio bien y el bien universal.

Este argumento supone la existencia de un único orden jerárquico cuyo ápice es la ley divina, la cual subsume al orden natural y al orden social o humano. El conocimiento racional y verdadero es una representación o reflejo fiel de este orden jerárquico universal. Cualquier desviación del orden social respecto al orden natural y divino es una violación a la racionalidad, la verdad y la justicia.

En oposición a esta concepción unívoca y determinista del orden universal, los críticos del proyecto imperial reconocen una autonomía relativa del derecho natural respecto al divino y asumen una relación

no determinista entre las leyes humanas y la ley natural que admite diferentes interpretaciones. De esta manera, sustentan una concepción laica del poder político y un iusnaturalismo pluralista e incluso historicista, que desarrollan a partir de la distinción entre primeros y segundos principios de la ley natural. Los primeros principios son universales e invariables, pero por su carácter abstracto y general no pueden aplicarse por sí solos a realidades particulares y diversas. Para ello necesitan de los segundos principios de la ley natural, que cambian de nación a nación a lo largo de la historia:

La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien (De la Veracruz, 2008: 105).

Desde la perspectiva de los segundos principios es posible concebir una diversidad de formas de organización social, leyes e instituciones humanas que pueden ser conformes a los primeros principios de la ley natural y, por lo tanto, justas y apropiadas. Por ello, las grandes diferencias que existen entre las instituciones políticas españolas y las indígenas no significan que estas últimas sean injustas y condenables.

A esta versión multiculturalista del iusnaturalismo se asocia un pluralismo social, cultural, epistémico y político. El pluralismo social se refiere a que la ley natural se concreta históricamente a través de los segundos principios en una diversidad de pueblos, naciones e instituciones que no pueden reducirse a una sola realidad homogénea, como pretenden los defensores del iusnaturalismo universalista e imperial. Dado que los segundos principios son expresión de las culturas específicas en las que se enmarcan, y éstas constituyen una amplia diversidad, pudiendo llegar a ser incluso incompatibles y opuestas, es posible que lo que parezca justo a una nación no lo sea para otra.

Dado que ninguna nación tiene derecho a imponer sus segundos principios sobre otras y todas las naciones tienen derecho a deducirlos de los primeros principios conforme a sus culturas y sentido común específicos, la diversidad de concreciones históricas de la ley natural y sus respectivas concepciones de justicia guardan entre sí una relación de equidad. En cuanto la diversidad de culturas también guarda una relación de equidad epistémica, ninguna en particular puede juzgar a otras de bárbaras o irracionales, ni puede aducir derecho a dominar a otros pueblos por su supuesta superioridad racional. Por estas razones, fray Alonso se opone radicalmente al etnocentrismo de los imperialistas que consideran a los pueblos y naciones del Nuevo Mundo como irracionales o bárbaras y defiende el pleno derecho de toda nación a gobernarse a sí misma: “Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de los más eminentes [...] luego no eran tan infantes y amentes como para que fueran incapaces de dominio propio” (De la Veracruz, 2004: 329).

Para Alonso de la Veracruz, no hay una forma homogénea única y universal de racionalidad, sino más bien una pluralidad de formas racionales dentro de los límites flexibles de la ley natural que, como hemos visto, admite múltiples interpretaciones. Por ello, resulta insostenible el argumento epistemocrático de los imperialistas en contra del derecho de autodeterminación de las naciones indígenas por su supuesta irracionalidad y barbarie. Este pluralismo epistémico lo desarrolla más ampliamente De la Veracruz en su obra *Dialectica resolutio*, el primer volumen de filosofía europea escrito y publicado en el Nuevo Mundo en 1554. En el primer libro de esta obra, el autor defiende el nominalismo de Ockham, que concilia audazmente con la teoría de las categorías de Aristóteles (Orden, Velasco Gómez y Villacañas, 2020). Esta epistemología nominalista da un firme apoyo al pluralismo social, cultural, jurídico y político que sustenta el catedrático fundador de la Universidad de México.

REPUBLICANISMO ANTICOLONIAL: EL DERECHO DE LOS PUEBLOS A LA AUTODETERMINACIÓN

Siguiendo a sus maestros Vitoria y Soto, De la Veracruz refuta las tesis de los imperialistas para justificar la guerra de conquista y el dominio español sobre los indios, y también desarrolla una sólida argumentación republicana a favor del derecho de todos los pueblos y naciones al gobierno propio, incluyendo desde luego a las originarias del Nuevo Orbe. Este argumento está sustentado en una teoría laica y republicana del dominio o poder político, cuyo principio fundamental es que todo dominio justo debe provenir de la voluntad libre y explícita del pueblo o comunidad sobre la cual se ejerce dominio, salvo casos excepcionales de manifiesta intervención divina, como fue la designación del rey David: “Es necesario pues que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, tal y como sucede en el principado aristocrático o en el democrático, o uno solo, como sucede en el principado monárquico” (De la Veracruz, 2004: 118).

Esta teoría republicana del origen del dominio político que se desarrolló desde el siglo xv por destacados catedráticos salmantinos, como Pedro de Osma, Alfonso Madrigal “El Tostado” y Alfonso de Castriello, constituyó el principio político de la revolución de los comuneros de Castilla de 1520 contra el poder imperial de Carlos V, que desde su llegada al trono desconoció los derechos de autonomía de las ciudades castellanas. De acuerdo con José Antonio Maravall (1979), este movimiento fue la primera revolución republicana antiimperial de la época moderna. Derrotada militarmente la revolución comunera, pocos años después Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y posteriormente Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas retomaron y desarrollaron esta teoría republicana para condenar la conquista y el proyecto imperial sobre América del mismo emperador Carlos V.

Es importante destacar que esta teoría republicana es eminentemente laica, pues marca una separación entre el derecho divino y la legitimidad del poder o dominio político, cuya justificación no es teo-

crática sino en el derecho humano del pueblo a la libertad. Por ello, la fe religiosa no da ni quita dominio político y la infidelidad religiosa no es causa de pérdida del derecho de un pueblo a la autodeterminación: “El dominio ha sido introducido por el derecho humano que emana de la razón natural y la fe, en cambio, es de derecho divino y no puede por tanto cancelar el derecho natural, por todo esto, en consecuencia, no puede uno ser privado de su dominio por la sola infidelidad” (De la Veracruz, 2004: 315).

Además de la tesis popular del dominio político, el republicanismo salmantino, siguiendo la tradición aristotélica, ciceroniana, tomista y ockhamista, sostiene el principio de que el gobierno de un pueblo debe siempre procurar el bien de toda la comunidad por medio de leyes justas y la consulta a los ciudadanos. De lo contrario, el pueblo tiene derecho a revocar el mandato e incluso, si fuese necesario, al tiranicidio.

De acuerdo con De las Casas y De la Veracruz, los gobernantes indígenas tenían justo dominio sobre sus pueblos porque contaban con la libre aceptación y consentimiento de éstos, por lo que no debieron haber sido destituidos de su justo dominio bajo el pretexto de infidelidad:

[...] se sigue que aquellos señores que habían sido elegidos por sus pueblos no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles aun cuando permanecieran en la infidelidad, y mucho menos, después de su conversión a Cristo. Y así los españoles tampoco pudieren tener dominio verdadero, ni aún por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podía quitar el dominio a sus verdaderos señores y darlo a otros (De la Veracruz, 2004: 195).

La conjunción de los argumentos en contra de la guerra de Conquista y del despojo a los pueblos y gobernantes indígenas, así como los argumentos a favor del derecho a de los pueblos y naciones indígenas a gobernarse a sí mismos con sus propias leyes y señores, conducen a la conclusión de que la conquista fue un robo y un crimen que exige

una reparación total del daño con la recuperación de la autonomía y el justo dominio que anteriormente gozaban los pueblos y gobernantes indígenas. Por ello:

[...] está obligado el emperador a reparar todo el daño que han sufrido aquellos infieles que vivían pacíficamente, y a restituirles todo lo que les fue quitado. Y la misma obligación tienen todos los capitanes y soldados que tomaron parte en estos daños y despojos [...] no pueden de ningún modo ser absueltos, a menos que efectivamente restituyan los bienes robados y sean puestos de nuevo en el goce de su propiedad los legítimos dueños, y se dé en fin, satisfacción a todos (De la Veracruz, 2004: 317).

La crítica a la conquista dio origen a una tradición humanista contra la dominación imperial, cultivada principalmente por humanistas criollos como un pensamiento ecléctico, nacionalista, republicano y anticolonial, desde el siglo xvii, por parte de figuras tan destacadas como Juan Zapata y Sandoval, Carlos de Sigüenza y Góngora, sor Juana Inés de la Cruz, y en el siglo xviii por Eguiera y Eguren, Alegre, Clavigero, Márquez, Alzate, Mier, entre otros. Esta tradición constituyó el principal fundamento intelectual de la Independencia de México. Refiriéndose a los humanistas criollos del s. xviii, José Gaos (1990: 53) sostiene: “En los aludidos jesuitas mexicanos se encuentra la conciencia acabada de la mexicanidad, de la nacionalidad americana como distinta de la española. En los ilustrados de la América española se encarna, pues, la independencia espiritual de la colonia respecto de la metrópoli, respecto del pasado común, que iba a traducirse en la independencia política”. Esta misma hipótesis la desarrollan, con diferentes matices, alumnos de Gaos como Pablo González Casanova, Luis Villoro, Carmen Rovira y, posteriormente, de manera muy amplia, el historiador de la Universidad de Cambridge David Brading en su libro *El orbe indiano*.

Por otra parte, las críticas de los humanistas republicanos al proyecto imperial y su defensa de los derechos a la autodeterminación de los pueblos indígenas, conjuntamente con las continuas luchas de

resistencia de los mismos pueblos indígenas por preservar sus autonomías locales, tuvieron importantes logros en el “Derecho indiano” que reconoció las autonomías de los pueblos indios y sus gobiernos llamados “Repúblicas de indios”. Estas últimas en realidad fueron adaptaciones de la antigua forma de organización social y política de los indios llamada *Altepetl* y constituyeron la principal organización política de la población indígena en la Nueva España; se establecieron desde las primeras décadas de dominación colonial y gozaban de autonomía administrativa y política (Quijano, 2021).

Las autonomías de las repúblicas de indios se vieron amenazadas por las reformas borbónicas del siglo XVIII. Como respuesta, se intensificaron las luchas de resistencia y rebeliones de los pueblos indígenas en defensa de sus identidades culturales, sus tierras comunales y sus autonomías republicanas (Van Young, 2001). Por su parte, también los criollos reaccionaron ante el absolutismo de las reformas borbónicas que afectaron sus propiedades, sus posiciones en el gobierno y su papel en la cultura y la educación. Como respuesta, los humanistas criollos mencionados anteriormente radicalizaron las críticas al autoritarismo colonial y reforzaron las ideas nacionalistas; con ello, como bien apunta Gaos, conformaron la principal fuerza intelectual, la “inteligencia criolla”, como la llama Villoro, que propició la independencia política de México a principios del siglo XIX. Fray Servando Teresa de Mier hace una clara vinculación del ideario de la independencia con los humanistas del siglo XVI al señalar, en su *Historia de la Revolución de Independencia de Nueva España*, que el primer héroe de la independencia es precisamente Bartolomé de las Casas.

En suma, el humanismo republicano antiimperial del siglo XVI, por un lado, y las luchas de resistencia de los pueblos indígenas por su autonomía, por otro, conformaron una tradición política anticolonial que constituyó el fundamento intelectual y político de la independencia de México.

EPISTEMOCRACIA INDIGENISTA Y COLONIALISMO INTERNO

Paradójicamente, lograda la independencia, tanto los gobiernos liberales como los conservadores se propusieron destruir no sólo las autonomías de los pueblos indios, sino también sus culturas e identidades, para construir e imponer una nueva nación homogénea donde los indios no tienen lugar, como señala Miguel León Portilla:

Consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios. La imposibilidad de esgrimir derechos que les reconocían las Leyes de Indias trajo consigo nuevas formas de marginación. La propiedad comunal de las tierras, las formas de gobierno indígena, la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres quedaron en grave peligro de desaparecer (León Portilla, 2011: 68).

Tan pronto México se liberó o creyó liberarse del colonialismo externo, impuso un colonialismo interno aún más agresivo contra las culturas y las autonomías de los pueblos y comunidades indígenas. Criollos y mestizos se convirtieron en los nuevos colonizadores sobre indígenas y sus descendientes. Esta nueva forma de colonialismo interno empeoró la desigualdad social de la población mexicana y agudizó la dependencia externa, como lo expone Pablo González Casanova:

El “colonialismo” no es un fenómeno que sólo ocurra al nivel internacional —como comúnmente se piensa— sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en la que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten hoy en México bajo nuevas formas, no obstante tantos años de revolución, reformas, industrialización y desarrollo y configuran aún las características de la sociedad y la política nacional (González Casanova, 2005: 89).

En conclusión, la situación de los indígenas de México después de dos siglos de Independencia es más desfavorable que la situación que tenían durante la Colonia. Cada una de las transformaciones de México ha ido en detrimento de los indígenas. Los pueblos indios gozan hoy en día de menos libertades y derechos que los que tenían antes de la Independencia, no obstante que ellos han sido protagonistas en la Independencia y en la Revolución.

El colonialismo interno, al igual que el externo, también se justifica en la tesis epistemocrática de la superioridad de la cultura de ciertos grupos étnicos (blancos y mestizos acomodados) sobre otros (indios, afrodescendientes, mestizos pobres), incluyendo el lenguaje, el arte, el conocimiento, la técnica, la producción, las leyes, las costumbres, la organización política, etcétera. Esta tesis epistemocrática resulta muy funcional e incluso necesaria para legitimar estados etnocráticos, como la mayoría de los estados nacionales contemporáneos.

Una versión paradigmática contemporánea de la tesis epistemocrática que pretende justificar el colonialismo interno sobre los pueblos indígenas y sus descendientes es precisamente el indigenismo, que si bien ha existido desde tiempos de la conquista, persiste en formas más efectivas y elaboradas en el México actual. De acuerdo con Luis Villoro, el indigenismo es una concepción de los indígenas construida por los grupos dominantes para justificar su dominio y explotación, aunque muchas veces se presenta como una concepción salvífica de los indios para sacarlos de su ignorancia, miseria material y marginación, e incorporarlos al progreso nacional a través de procesos de “aculturación”. En opinión del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, los procesos de aculturación indigenistas son mecanismos de enajenación y control cultural sobre los pueblos originarios.

Luis Villoro (1998a: 8) define en los siguientes términos su idea al respecto: “El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia en el cual el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por el no indígena (la instancia revelante). Este proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena [...]”.

Concebido así, el indigenismo presenta antinomias, que en virtud del supuesto epistemocrático de la superioridad cognoscitiva de la instancia revelante (el no indígena), que asume la misión de liberar al indígena de su ignorancia y su miseria aun en contra de su voluntad, tal y como lo planteaban hace 500 años los defensores de la conquista y el imperio: “En el fondo, el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del indígena, decide por él, de aquellos objetos, ideas o técnicas que deberá conservar y de aquellos otros que deberá destruir o modificar [...] habrá que liberarlo aun en contra de su propia voluntad” (Villoro, 1998a: 242).

Villoro plantea pero no resuelve esta antinomia sino hasta varias décadas después, a raíz de su conversión al movimiento revolucionario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que desmiente en los hechos la falacia epistemocrática del indigenismo de que la liberación del indígena requiere que renuncie a su propia cultura (enajenación cultural) y adopte otra supuestamente superior (imposición cultural). Frente a esta falacia, Villoro afirma el valor de la autonomía intelectual moral y política que guía la lucha de los pueblos indígenas para romper con el colonialismo que se ha ejercido sobre ellos durante 500 años:

Desde el s. XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención, nosotros somos quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios (Villoro, 1998b: 79).

Villoro rechaza la tesis epistemocrática debido a sus consecuencias políticas en contra de la libertad y la autonomía de los indígenas, pero no cuestiona o refuta la idea de que sus conocimientos y saberes sean epistémicamente inferiores a los conocimientos científicos que no forman parte esencial de sus culturas. No obstante, invierte la jerarquía entre valores epistémicos como la racionalidad, la verdad y la objetividad respecto a valores políticos como la autonomía, la libertad y la democracia, que considera superiores a los primeros.

El reconocimiento pleno de la diversidad de culturas y las autonomías de los pueblos y comunidades indígenas implica necesariamente un reordenamiento total de la nación homogénea y el Estado etnocrático de México: “Frente al estado nación homogéneo se abre ahora la posibilidad de un estado plural que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades” (Villoro, 1998b: 47).

Se requiere la transformación efectiva del estado-nación homogéneo en una nación pluriétnica y multicultural, como lo establece la Constitución mexicana, y en un Estado plural construido desde las autonomías locales y regionales, de manera semejante a la organización política de los Caracoles puesta en marcha por el EZLN ante el incumplimiento de los acuerdos firmados por el gobierno federal desde 1996. Esta organización política propuesta es más afín a una confederación pluriétnica que a la federación centralista que predomina en los estados nacionales contemporáneos, incluyendo las democracias liberales como la mexicana.

En México es muy poco probable que estas transformaciones proengan del poder estatal. Más bien se están realizando desde las autonomías de comunidades y municipios indígenas en diferentes regiones del país. Al respecto, comenta González Casanova:

Los pueblos indios de México están librando una lucha pacífica que encabeza el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En ella plantean una alternativa al mundo actual y el esbozo de una nueva civilización. El movimiento surgió en el sureste del país entre los descendientes del pue-

blo maya. En sus contingentes no sólo se encuentran los herederos de una lucha de resistencia que dura más de 500 años, sino quienes vienen de los movimientos más recientes del pensamiento revolucionario y de la teología de la liberación (González Casanova, 2009: 239).

Es importante destacar que estas luchas están fundadas en experiencias y saberes de más de 500 años de resistencias de los pueblos indígenas frente al poder por el reconocimiento de sus culturas y autonomías, respaldadas por diversas tradiciones intelectuales, entre ellas la teología de la liberación, que en mucho recupera y coincide con el humanismo republicano anticolonial del siglo XVI. Se trata de un pensamiento revolucionario propio, autónomo, no impuesto ni heterónomo, con raíces en tradiciones auténticas de los pueblos indígenas de México.

CONCLUSIONES

1. Se pretendió justificar la conquista y el imperio español impuesto sobre las tierras, pueblos, naciones y estados del llamado “Nuevo Mundo” mediante numerosos argumentos, entre los que destacan los relativos a la inferioridad racional, moral y cultural de los indios americanos en relación con la civilización europea y la cultura hispánica. Este argumento, que he denominado “epistemocrático”, fue combatido y refutado por humanistas antiimperialistas de la Escuela de Salamanca, entre ellos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y otros teólogos como Bartolomé de las Casas, que defendieron la plena racionalidad de los pueblos y naciones originarias de América y su derecho a la autodeterminación. Para ello, se basaron en un amplio pluralismo cultural, en una idea de equidad y autonomía epistémicas, así como en una teoría republicana del dominio.

2. El humanismo republicano antiimperial dio origen a una tradición de pensamiento anticolonial que desarrollaron los humanistas mexicanos de los siglos XVII y XVIII. En esta tradición se forjó una idea de nación multicultural que valoraba especialmente las culturas y civilizaciones indígenas anteriores a la conquista. Esta tradición y las luchas de resistencia de los pueblos indígenas por preservar sus identidades culturales y autonomías constituyeron la principal fuerza intelectual y política de la Independencia de México.
3. No obstante, las relaciones de dominación y explotación colonial se agravaron después de la Independencia y persisten en el presente bajo el mecanismo del colonialismo interno. En suma, las sucesivas transformaciones de México desde la conquista hasta el presente, pasando por la Independencia, la Reforma, la Revolución y la transición democrática, no han mejorado sino incluso han empeorado las condiciones de vida de los pueblos indígenas; no se reconocen plenamente sus diferencias culturales como parte de la identidad nacional, tampoco sus derechos comunitarios asociados a la diversidad cultural, no se valoran sus conocimientos y saberes tradicionales ni se les reconoce efectivamente su derecho a autogobernarse, a su autonomía y autodeterminación, por las cuales han luchado por más de 500 años.
4. La persistencia del colonialismo interno y de la dependencia externa hacen propicia la vigencia de las ideas centrales del humanismo republicano antiimperial del siglo XVI, especialmente sus propuestas de pluralismo y equidad entre culturas y la defensa del derecho de autonomía de los pueblos, comunidades, y naciones indígenas. Estas ideas pluralistas y republicanas están presentes en humanistas como Pablo González Casanova, Luis Villoro, Miguel León Portilla, Carlos Montemayor, Rodolfo Stavenhagen y León Olivé, entre otros, que respaldan las luchas de los pueblos indígenas para superar el colonialismo interno, la epistemocracia, el menosprecio a sus culturas, y así

lograr el pleno reconocimiento y efectivo ejercicio de sus derechos de autodeterminación.

BIBLIOGRAFÍA

- González Casanova, Pablo (2005). *La democracia en México*. México: Era.
- González Casanova, Pablo (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo del Hombre Editores.
- León Portilla, Miguel (2011). *Independencia, Reforma y Revolución. ¿Y los indios qué?* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Maravall, José Antonio (1979). *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Orden, Rafael, Ambrosio Velasco Gómez y José Luis Villacañas (2020). *El humanismo republicano iberoamericano. Una polémica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Quijano, Francisco (2021). *La invención de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones históricas.
- Sepúlveda, Ginés de (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). *Conflictos étnicos y Estado Nacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social/Siglo XXI Editores.
- Velasco Gómez, Ambrosio (2021). "Epistemocracia frente a las sabidurías indígenas, y la equidad epistémica ante la pandemia de Covid-19". *En-Claves. Revista de Filosofía, Arte, Literatura, Historia* 29: 1-29.
- Veracruz, Alonso de la (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Veracruz, Alonso de la (2008). *Espejo de los cónyuges. Antología*. México: Universidad Panamericana.
- Veracruz, Alonso de la (en prensa). *Dialectica resolutio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Villoro, Luis (1998a). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1998b). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós.
- Young, Erick van (2001). *La otra rebelión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Entre Wilson, Lenin y la Union des Nationalités: la perspectiva histórica de la autodeterminación de los pueblos y su recepción en Cataluña (1912-1919)

Josep Pich i Mitjana y David Martínez Fiol

INTRODUCCIÓN

En este capítulo explicamos los orígenes históricos del derecho de autodeterminación o de libre determinación de los pueblos. Éste se encuentra en el artículo 1.2 de la Carta de las Naciones Unidas como uno de sus propósitos. Defendemos que los orígenes de este derecho han de situarse en la segunda mitad del siglo XIX, pero que se difundió y popularizó en el periodo inmediatamente anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial, impulsado por el líder soviético Lenin (Vladimir Ilich Uliánov) y el presidente de Estados Unidos Woodrow Wilson.

El principal objetivo de esta investigación es demostrar que el principio de autodeterminación tuvo un impacto notable en los movimientos nacionalistas subestatales de la España de principios del siglo XX, especialmente en el catalanista que reivindicaba el autogobierno catalán. En nuestro estudio, explicamos el impacto del principio de la autodeterminación en el catalanismo, a través de la participación en la Union des Nationalités (1912-1919) —asociación que promovía la autodeterminación de las nacionalidades que formaban parte de

Estados que no la permitían—, el surgimiento del wilsonismo —entendido como el movimiento que apoyaba las ideas formuladas por el presidente estadounidense— y el choque del idealismo “wilsoniano” de los catalanistas con la *Realpolitik* cuando impulsaron la campaña por la autonomía catalana de 1918-1919.

LA AUTODETERMINACIÓN EN EL PERIODO CONTEMPORÁNEO

Eric J. Hobsbawm (2012, 1995) defendía que con la Primera Guerra Mundial finalizaba el siglo *xix largo* y daba comienzo el siglo *xx corto*. En el mundo occidental, el último cuarto del siglo *xix* se caracterizó por el triunfo de los regímenes parlamentarios liberales —tanto en la forma de gobierno monárquica como en la republicana, con una organización territorial centralizada o federal— sobre el Antiguo Régimen. No obstante, Arno Mayer (1984), en su libro sobre la persistencia del Antiguo Régimen, sostiene que los defensores europeos de las monarquías absolutas consiguieron preservar su visión del mundo *tradicional* frente al auge de las burguesías occidentales liberales que buscaban imponer su pensamiento vinculado al progreso y al cambio irreversible de las civilizaciones hasta la Primera Guerra Mundial, denominada durante el conflicto bélico como la *Gran Guerra*, la *Guerra Europea* o la *Guerra de las naciones*. Esta última denominación, como explica Enric Ucelay-Da Cal (1978: 54), pretendía reflejar, desde el punto de vista del nacionalismo republicano catalán, la imagen de un conflicto en el que estaba en juego la larga lucha por la democracia y la libertad contra los imperios multinacionales para, supuestamente, sustituirlos por la “Europa de las patrias”, tal y como la defendía el revolucionario y nacionalista republicano italiano Giuseppe Mazzini, así como los liberales revolucionarios de 1848.

Los demócratas revolucionarios que impulsaron las revoluciones *románticas* de 1848, también conocidas como Primavera de los Pueblos o de las Naciones, fracasaron (Sigmann, 1977; Santamaria y Waché, 1996; Hobsbawm, 2012), pero los grandes movimientos nacionalistas incentivados por el romanticismo triunfaron con la creación del Reino

de Italia, como un Piamonte grande, en clave de monarquía unitaria, entre 1848 y 1870 (Banti, 2004), y del imperio de Alemania, entre 1867 y 1871 (Droz, 1973), liderado por Prusia. Este era, por su parte, una federación de monarquías y de ciudades libres. En el ámbito económico se consolidó la industrialización primero en Gran Bretaña, el taller del mundo en expresión nuevamente de Hobsbawm (1977) y, durante un amplio periodo, el banco del mundo. Posteriormente, se industrializaron los *first comers*: Prusia, Francia, Bélgica y Estados Unidos (Palafox, 2014). En el terreno cultural empezaba a universalizarse la enseñanza, inicialmente en los estudios primarios. La disminución del analfabetismo permitió el surgimiento de los *mass media*, que ayudaron a ampliar la opinión pública.

Por otro lado, antes del triunfo de los bolcheviques en el otoño de 1917 no existían los partidos comunistas. En el ámbito del obrerismo se desarrollaron opciones reformistas, tanto políticas como sindicales, pero también las revolucionarias. Los socialistas se dividían en *autoritarios* (en acepción negativa acuñada por los sectores bakuninistas) —con partidos socialistas que iban del posibilismo a las opciones revolucionarias (o izquierdista-guesdista)— y antiautoritarios o libertarios. Éstos se dividían entre los que confiaban en la educación y la divulgación de sus ideas, mientras que otros eran partidarios de la violencia terrorista o *propaganda por el hecho* con el fin de imponer su concepción del mundo (Avilés y Herrerín, 2008). En la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, la mayor parte de los socialistas, influidos por Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), seguían la vía posibilista que tenía como principal referente al Partido Social Demócrata alemán, el SPD, o a los laboristas británicos, y que contaban con el beneplácito de la Segunda Internacional.

Los socialistas *autoritarios*, tanto los posibilistas como los revolucionarios, estaban vinculados a la Segunda Internacional, la cual, en su congreso de Londres de 1896, acordó:

[...] que está a favor del derecho completo a la autodeterminación (*Selbstbestimmungsrecht*) de todas las naciones y expresa sus simpatías a

los obreros de todo país que sufra actualmente bajo el yugo de un absolutismo militar, nacional o de otro género; el congreso exhorta a los obreros de todos estos países a ingresar en las filas de los obreros conscientes [...] de todo el mundo, a fin de luchar al lado de ellos para vencer al capitalismo internacional y alcanzar los objetivos de la socialdemocracia internacional (Lenin, 1914).

Uno de los principales líderes e ideólogos de los revolucionarios socialistas era Vladimir Ilich Ulianov (1870-1924), destacado dirigente del Partido Social Demócrata Ruso. En 1914, Lenin tuvo una polémica con una de las principales ideólogas de los revolucionarios socialistas, Rosa Luxemburgo, precisamente por defender en el programa de los socialdemócratas “bolcheviques” (los “mayoritarios”) rusos el derecho a la autodeterminación, ya que “la socialdemocracia internacional está precisamente en pro de reconocer el derecho de las naciones a la autodeterminación”; entendiendo por autodeterminación de las naciones “su separación estatal de las colectividades de otra nación, se entiende de la formación de un Estado nacional independiente” (Lenin, 1914).

En el caso de Lenin (1914), existe una clara diferencia entre el teórico sobre la autodeterminación de los pueblos y el líder revolucionario que estableció la dictadura —teóricamente— del proletariado e impulsó el surgimiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) (Service, 2001). Un Estado que en su constitución estableció el derecho teórico a la separación de las repúblicas que lo constituían, pero que a la práctica era inasumible por el carácter dictatorial del régimen bolchevique.

Esta retórica autodeterminista se hizo viral durante la denominada frívolamente como *Belle Époque*, en los años previos a la Gran Guerra, caracterizados falsamente como de relativa paz internacional y de consolidación de la primera globalización de la mano de las innovaciones tecnológicas, de la industrialización, del desarrollo de la economía de mercado y del imperialismo. Sin embargo, fue una época caracterizada por profundos contrastes y mucho menos bella de lo

que la intelectualidad del momento intentó hacer creer (Tuchman, 2015; Pich, 2014).

LA UNION DES NATIONALITÉS

Durante la *Belle Époque* se desarrollaron dos fenómenos políticos complementarios, aunque sus vínculos no resulten evidentes. Por un lado, toda una serie de procesos revolucionarios que pretendían acabar con monarquías y/o regímenes autocráticos, como pasó con las revoluciones en Rusia (1905), el Imperio Otomano (1908), España (1909), Grecia (1909-1910), Portugal (1910), México (1910-1917/1920) o China (1911-1912). Por otro lado, estos movimientos revolucionarios se nutrían de un nacionalismo que identificaba a la nación con el pueblo. Por lo tanto, eran movimientos democrático-republicano-nacionalistas que aspiraban a una actualizada *primavera de los pueblos* que superase ampliamente el intento abortado de 1848.

Es en este contexto revolucionario democrático-nacionalista que cabe ubicar la iniciativa que, en 1912, en la jacobina Francia de la III República, pretendieron llevar a cabo grupos políticos relevantes interesados en el “problema de las nacionalidades”, y que los llevó a impulsar la organización de la Union des Nationalités (UdN), también conocida como Office Central des Nationalités o Bureau des Nationalités. La UdN actuó como una oficina de información y un órgano común de publicidad y propaganda de las nacionalidades oprimidas, especialmente las europeas. Pretendía ser un *lobby* que impulsara la creación de una corriente de opinión favorable al derecho a la autodeterminación de las nacionalidades. Sus objetivos eran la promoción de la cultura, las tradiciones y las características diferenciales de las naciones sin Estado, al tiempo que aspiraba a impulsar contactos entre representaciones de diferentes nacionalidades oprimidas (Núñez Seixas, 1997: 119-121). Su finalidad era contribuir al progreso de la paz universal, que pretendía que fuese perpetua, y a la organización de una federación europea y mundial de nacionalidades, donde éstas serían autónomas, al tiempo que mantendrían sus respectivas perso-

nalidades culturales. Las aspiraciones de la UdN se hacen más comprensibles si tenemos en cuenta que sus fundadores procedían de la izquierda radical-socialista francesa, que buena parte de ellos estaban vinculados a la francmasonería europea, y que establecieron contacto con diferentes movimientos nacionalistas radicales como el liderado por el serbio Nikola Pašić o con los lituanos, ucranianos y catalanes (Pich *et al.*, 2020).

Uno de los hitos más relevantes de la UdN fue la publicación, entre 1912 y 1918, del periódico *Les Annales des Nationalités. Bulletin de l'Union des Nationalités*, con una tirada de unos 3 000 ejemplares y una amplia red de colaboradores de una veintena de nacionalidades. Su intención era publicar todo lo que interesase a las nacionalidades adheridas a la organización, evitando las polémicas violentas. Uno de sus impulsores era el francés de orígenes occitanos Jean Pélissier (1883-1939). Éste reconocía que la publicación era un “poste d'écoute”, que servía a los “intérêts français en rehaussant le prestige français parmi toutes les nationalités” (Soutou, 1995: 15).

Así, ya antes del inicio de la Gran Guerra, algunos sectores del nacionalismo catalán intuyeron la ventana de oportunidad que podía suponer la estrategia de internacionalizar sus reivindicaciones de autogobierno a través de foros mundiales como la misma UdN. Por esta razón, en 1912, el arquitecto y dirigente de la Lliga Regionalista Josep Puig i Cadafalch, posteriormente segundo presidente de la Mancomunitat, asumió la representación de los catalanistas en la UdN. Sus frutos se recogieron en el otoño de 1916, cuando *Les Annales des Nationalités*, portavoz de la UdN, dedicó un número monográfico a estudiar la “nation catalane” (S/A, 1916). Posiblemente, fue el escritor y periodista Alfons Maseras quien lo hizo posible. Previamente, ya se habían publicado otros números dedicados al estudio de diferentes nacionalidades, como la ucraniana, la lituana-letona o la checa, más relevantes que la catalana desde la perspectiva de las cancillerías de las principales potencias mundiales, en general, y de la francesa en particular.

LOS CATALANISTAS, LA AUTODETERMINACIÓN Y LA GUERRA QUE HABÍA DE ACABAR CON TODAS LAS GUERRAS

La Gran Guerra fue interpretada como la revolución que tendría que poner en un primer plano las reivindicaciones de las nacionalidades que formaban parte de los imperios ruso, austrohúngaro y otomano. En el caso de Rusia y de Austria-Hungría, polacos, lituanos o checos ya habían dado muestras de su vitalidad en los años previos a la guerra, a través de su participación y colaboración en el seno de la UdN. Incluso, grandes Estados como Francia o Italia se habían sumado al discurso nacionalista, al reivindicar respectivamente los territorios irredentos de Alsacia y Lorena, los primeros, o el Trentino, los segundos.

La propaganda de los vencedores de la Gran Guerra —que acabó con el orden internacional en el que se basó el siglo XIX *largo* y que impulsó una verdadera *primavera de los pueblos*— afirmaba que había sido una guerra necesaria para erradicar las guerras de una vez por todas (Hochschild, 2013), que había sido “la guerra que acabará con todas las guerras” (Wells, 1914). También afirmaban que democratizaría/republicanizaría el mundo para así eliminar o cauterizar las heridas sociales y las injusticias, tanto políticas como territoriales, con las nacionalidades oprimidas, que no habían sabido solucionar o evitar los Estados que se enfrentaron en el gran conflicto bélico.

La Primera Guerra Mundial implicó que la sociedad española se dividiera entre aliadófilos, fundamentalmente francófilos, y germanófilos. Los primeros eran mayoritariamente progresistas, republicanos y/o socialistas, que anhelaban que la Gran Guerra supusiese aquella sacudida moral y política que arrasase, de una vez por todas, con los restos del Antiguo Régimen, para así instaurar un mundo de repúblicas democráticas y parlamentarias. La filia con un mayor número de adeptos era aquella que destacaba a Francia como el compendio de todas las virtudes del liberalismo democrático: lo que popularmente se conoció como la francofilia. En cambio, los germanófilos tenían el apoyo de la mayor parte de los conservadores no dinásticos, como católicos y tradicionalistas y todos aquellos que deseaban vol-

ver a la estabilidad y a la paz social de una idealizada sociedad estatal. Aunque también encontramos, excepcionalmente, algunos elementos del radicalismo lerrouxista (Díaz-Plaja, 1973; Fuentes Cordera, 2014, 2022).

Con el estallido de la Gran Guerra, los sectores más radicales del nacionalismo catalán vieron en el conflicto mundial una oportunidad de conseguir el autogobierno catalán alineándose con la Entente y especialmente con Francia. Un grupo no demasiado numeroso de estos catalanistas radicales decidió alistarse voluntariamente en la Legión Extranjera francesa para combatir “Por la Libertad del Mundo”. Su esfuerzo militar recibió el apoyo moral y material del Comitè de Germanor amb els Voluntaris Catalans, creado en febrero de 1916 por un miembro de la Unió Catalanista, el doctor Joan Solé i Pla, amigo del futuro líder separatista Francesc Macià. La mayor parte de los sectores catalanistas francófilos se entusiasmaron con el potencial propagandístico que, para la causa nacional catalana, suponían los voluntarios catalanes, hasta el punto de construir un imaginario, un espejismo, de una Cataluña que habría participado en la guerra junto a las potencias victoriosas con la quimérica cifra de entre 10 000 y 12 000 voluntarios. La realidad fue mucho más modesta: los voluntarios nacidos en Cataluña eran 546 y, si se añadían los que se consideraban como catalanes, se podía alcanzar la cifra máxima de 954 voluntarios (Martínez Fiol, 1991; Esculies y Martínez Fiol, 2014).

EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL: EL LENINISMO Y EL WILSONISMO

En 1917, durante el año determinante de la Gran Guerra, el dirigente catalanista Antoni Rovira i Virgili esperaba que triunfasen los principios nacionalistas y democráticos que, desde su perspectiva, estarían unidos por sus supuestos orígenes comunes que situaba en la libertad humana. Para uno de los ideólogos del catalanismo progresista, la libertad de los hombres y de los pueblos no serían diferentes, ya que ambas emanarían de su concepción de la libertad, que tendría como único sujeto al hombre, no en abstracto, sino al existente. Esta inter-

pretación lo llevaba a afirmar que la democracia y el nacionalismo proclamarían el derecho de los pueblos a autogobernarse. El principio democrático impulsaría el autogobierno en el interior de los pueblos, mientras que el nacionalista lo proclamaría ante los dominadores exteriores (Rovira i Virgili, 1917: 181-182).

Antes de la formulación de los 14 puntos de Wilson, Rovira i Virgili confiaba en la *paz justa*, principio que había defendido Wilson a lo largo de la guerra, y que, desde su perspectiva, impondría la Entente victoriosa a los imperios centrales. Se creía que el presidente de Estados Unidos resolvería casi la totalidad de los problemas de las nacionalidades oprimidas, entre ellas la catalana, ya que España tendría que cambiar su sistema político basado en la Constitución de 1876, al cual identificamos como el *régimen del 76*, para otorgar una amplia autonomía, tanto a Cataluña como a todas las regiones que quisiesen autogobernarse (Rovira i Virgili, 1917: 182-184).

1917 fue el año de las revoluciones rusas, así como el de la entrada en guerra de Estados Unidos en abril. No obstante, para el derecho a la autodeterminación fue muy relevante el discurso del 8 de enero de 1918, conocido como los 14 puntos de Wilson, en el que el presidente estadounidense formuló los objetivos de los norteamericanos para conseguir la *paz sin victoria*. En sus famosos 14 puntos no explicitó lo que entendía por autodeterminación, pero sí que lo hizo poco después, en su discurso en el Congreso, en la sesión conjunta del 11 de febrero de 1918, sobre “el análisis de las declaraciones de paz alemanas y austriacas” (Wilson, 1918).

Desde principios de 1918, el predominio de la francofilia en la sociedad catalana pasó a ser disputado por dos nuevas formas de entender el futuro de Europa y del mundo una vez acabada la Gran Guerra: el wilsonismo y el leninismo o bolchevismo. Ambos, desde perspectivas muy diferentes, coincidían con el internacionalismo idealista y liberal el primero y comunista el segundo, así como en ser defensores, en teoría, de la autodeterminación de los pueblos. Desde la perspectiva de los defensores de las políticas realistas, y de la relevancia de los individuos en el devenir de la Historia, Lenin y Wil-

son serían los responsables del *nacimiento del nuevo desorden mundial* (Herman, 2017).

La Gran Guerra fue una enorme sacudida, una especie de diluvio, que transformó por completo el mundo de la supuesta *Belle Époque*, al destruir, a través tanto de la revolución como del derecho a la autodeterminación —que podemos personificar en Lenin y Wilson—, la estabilidad de los grandes imperios que durante siglos habían controlado el orden mundial (Collado, 2017). La paz germano-bolchevique de Brest-Litovsk, de marzo de 1918, se presentó como una especie de alternativa a los 14 puntos de Wilson. Sin embargo, la izquierda liberal, socialista y republicana catalana optó por el proyecto de Wilson. ¿Por qué? Por su decidida apuesta, desde agosto de 1914, en favor del triunfo de la Entente Cordiale y de la reconstrucción del mundo liberal diseñada por ésta. Por ello, su aliadofilia, a veces llevada a una cierta radicalidad, impedía a la izquierda y al separatismo catalán aceptar la paz de Brest-Litovsk, al entenderla como una paz germanófila, militarista e imperialista. En consecuencia, los nuevos estados nacionales surgidos del acuerdo bolchevique-alemán no podían ser reconocidos ni aceptados al ser percibidos como estados títeres o protegidos por el imperialismo agresivo alemán. Si Polonia, Lituania o Ucrania tenían que ser libres, debían serlo por designio de los Aliados, y ello sucedió, a los ojos de republicanos y nacionalistas radicales catalanes aliadófilos, a raíz de los Tratados de Versalles, Saint-Germain-en-Laye, Neully, Trianon y Sevres firmados en la inmediata posguerra. Asimismo, defendieron el intervencionismo aliado en la Guerra Civil rusa, no como antibolchevismo o anticomunismo explícito, sino como una reacción *legítima* contra la traición rusa a los principios políticos y militares de la Entente Cordiale (Ucelay-Da Cal, 1978: 53-58).

Las propuestas formuladas por el presidente estadounidense generaron un movimiento internacional conocido como *wilsonismo*. En España, los republicanos publicaron un manifiesto defendiendo la entrada de España en la Sociedad de Naciones (SdN), cuando no se sabía siquiera si esta se constituiría. El jefe del gobierno, el conde de Romanones, invitó a Wilson a visitar España, específicamente a Huelva, des-

de donde Colón partió hacia América. El entusiasmo vertido sobre el presidente norteamericano se tradujo en el hecho de que muchas localidades le dedicaron calles y plazas. El Ayuntamiento de Barcelona lo nombró ciudadano honorario de la capital catalana y el mallorquín Gabriel Alomar afirmó que el presidente estadounidense sería “la más alta expresión moral de la guerra. Su espíritu proclama no ya la guerra de defensa y de garantía, sino la guerra para imponer la libertad y el derecho” (Ucelay-Da Cal, 1978: 57).

EL WILSONISMO CATALÁN: MESSIDOR

La plataforma más explícita del wilsonismo catalán se concretó el 1 de enero de 1918, al publicarse el primer número de *Messidor. Revista quinzenal. Regionalisme, Solidaritat Internacional, Iberisme*. El título de la publicación reflejaba su vinculación con la UdN, ya que la sede de esta organización en Suiza era la Villa Messidor. La revista, dirigida por el intelectual de Sabadell Pau M. Turull (1878-1972) (Casnovas, 2003: 55-59), publicó 25 números y contó con la colaboración de intelectuales vinculados a todas las tendencias del catalanismo, con progresistas como Antoni Rovira i Virgili o Alfons Maseras, y regionalistas como Eugeni d’Ors o Manuel de Montoliu (Núñez-Seixas, 2010: 64-75, Pich *et al.*, 2020: 325-342). Este último había sido explícitamente germanófilo durante la guerra. Las iniciativas de Turull también contaron con el apoyo del secretario de Cambó, Joan Estelrich (1896-1958). Éste, en 1919, fundó la Oficina d’Expansió Catalana en París, donde también contó con la colaboración de Alfons Maseras (Ucelay-Da Cal, 2003: 829-830).

La revista dirigida por Turull tenía como objetivo primordial la defensa del ideal de la SdN y estaba influida por el pensamiento de Wilson, así como el de Leon Burgeois, Paul Otlet, Edgard Milhaud, Lord Edward Grey, Herbert Henry Asquith o Lord Cecil, entre otros. Sin embargo, la iniciativa de Turull fue cuestionada en Barcelona por su internacionalismo y en Madrid por su catalanismo. El último número de la revista fue un monográfico sobre la Conferencia Internacional

de Comunicaciones y Tráfico, que la SdN celebró en Barcelona entre el 20 de marzo y el 10 de abril de 1921.

Durante el periodo final de la Gran Guerra, el wilsonismo cumplió la función no declarada de elevar los ánimos del catalanismo aliadófilo y, sobre todo, del nacionalismo radical catalán, especialmente entre aquellos sectores que habían hecho del intervencionismo en la guerra la piedra angular de la estrategia internacional del catalanismo. Así, para el doctor Joan Solé i Pla, alma de los voluntarios catalanes, o Alfons Maseras, miembro también del Comitè de Germanor amb els Voluntaris Catalans, el wilsonismo se convirtió en un nuevo y modernizado punto de referencia de la aliadofilia. Creyeron que la apuesta wilsoniana de autodeterminación de las nacionalidades se aplicaría en todo el mundo.

El único pecado, pero capital, que cometieron el conjunto de los catalanistas wilsonianos residió en no comprender qué entendía el presidente demócrata estadounidense por autodeterminación o libre determinación. De hecho, lo que en realidad planteaban los 14 puntos de Wilson no era la destrucción del Imperio Austro-húngaro en múltiples y nuevos estados nacionales, sino la defensa de las minorías nacionales existentes en los diferentes imperios multinacionales europeos, como era el Imperio Austrohúngaro o como lo había sido el Imperio Ruso. Pero el contexto revolucionario del fin de la guerra supuso la caída de los imperios derrotados y la imposibilidad de una solución basada en la supervivencia de los mismos en clave democrática y reorientados a la protección de las minorías nacionales existentes en su seno. Tendría que ser en el nuevo contexto de los nuevos estados nacionales, bajo supervisión de la SdN, en el que se jugase la carta de la protección de minorías nacionales, pero ahora ya sin los imperios europeos que perdieron la Gran Guerra y el Otomano (Mazower, 1997; Buchheit, 1978; Cassese, 1995).

Sin embargo, el surgimiento masivo de nuevos estados independientes condujo a los catalanistas wilsonianos a identificar entusiásticamente los 14 puntos de Wilson con una promesa de liberación nacional y no con lo que realmente suponían: el derecho a la libre

determinación de los pueblos y de los individuos a ser uno mismo en el marco de una federación, republicana o imperial, superior. Los propios británicos, con la guerra de liberación irlandesa quemándoles las manos, se encontraron, muy a su pesar, con un final de la Gran Guerra no deseado: una paz basada en el *derecho* a la independencia nacional de los pueblos. Es más, mientras se redactaban y acordaban los diferentes tratados en Francia, el gobierno inglés firmó el suyo con los *sinnfeiners* irlandeses en 1921 (Crowe *et al.*, s.f.; Torrance, 2021).

EL CHOQUE DEL IDEALISMO CON LA *REALPOLITIK*

Con la victoria de la Entente, las expectativas de una posible liberación nacional (se había hablado de la Gran Guerra como la “Guerra de las Naciones”) desataron las ilusiones de francófilos y wilsonianos catalanistas. Los nacionalistas radicales de la Unió Catalanista, así como los jóvenes intelectuales y profesionales de la Joventut Nacionalista de la Lliga Regionalista, se declararon partidarios de la república e impulsaron el Comité Pro Catalunya para intentar internacionalizar la problemática catalana, con el objetivo de conseguir el autogobierno. Este Comité pretendía ser una especie de retaguardia de los voluntarios catalanes, que habían luchado en la Legión Extranjera francesa; unos voluntarios que estaban encabezados por Daniel Domingo Montserrat (Martínez Fiol, 1990, 2001), un joven de 19 años que se había alistado en 1917 en la Legión Extranjera francesa en busca de aventuras y de heroicidades patrióticas catalanistas. En 1918, el joven legionario era el principal activo de *La Trinxera Catalana*, la publicación de los voluntarios catalanes en el frente. Además, fue uno de los impulsores del Comité Nacional Catalán (CNC); la principal obsesión de sus miembros era la de ser recibidos por el presidente estadounidense Wilson en París, durante las negociaciones internacionales para acordar la paz, para poder contarle las reivindicaciones de los catalanistas.

Paralelamente a estas gestiones en París, en Cataluña, en un marco de euforia wilsoniana y francófila, empezó una campaña autonomis-

ta impulsada inicialmente por la minoría republicana catalanista en el Congreso de los Diputados. Poco después, la Lliga, a partir de la infraestructura institucional de la Mancomunitat, se puso al frente de la iniciativa. El miedo al peligro revolucionario, tanto nacional como social, unió circunstancialmente a Alfonso XIII con Cambó para impulsar la campaña por la autonomía integral catalana de 1918-1919, como una vía para solucionar el *problema catalán* (Cambó, 1981: 298-299). Circuló el rumor de que la Lliga, a través de Cambó, podía estar interesada en impulsar también, como ya había hecho Puig i Cadafalch en 1912, la internacionalización del conflicto catalán. Sin embargo, los principales dirigentes de la Lliga no acudieron a París, aunque enviaron al ex ministro Joan Ventosa i Calvell. Éste tendría como objetivo intentar que los vencedores de la guerra y específicamente el gobierno francés introdujesen la cuestión catalana en el orden del día en la conferencia de paz. La rumorología también aseguraba que Ventosa i Calvell, muy vinculado a Cambó, se habría reunido con Georges Clemenceau —entrevista que el mismo dirigente regionalista negó que se produjese— y al explicarle sus pretensiones, el jefe de gobierno francés le habría replicado: “Pas d’histoires, messieurs, pas d’histoires” (Grau, 2006: 304). Fuera real o no el encuentro del dirigente regionalista con el primer ministro francés, la impresión de Ventosa i Calvell era que la III República francesa no apoyaría las reivindicaciones catalanistas. Por lo tanto, posiblemente informó a los dirigentes de la Lliga que si se desplazaban a la capital francesa no obtendrían nada. Tampoco fueron a París ni los líderes del catalanismo progresista, Marcelino Domingo, familiar lejano de Daniel Domingo, ni del separatismo, Francesc Macià.

Tras los esfuerzos militares de los muy publicitados voluntarios catalanes, los catalanistas francófilos descubrieron, con inocente sorpresa, que el gobierno francés prefería incorporar a la monarquía española al nuevo orden mundial, prescindiendo de las reivindicaciones de autogobierno de los catalanistas. Ante este desengaño, todavía existieron algunos sectores que confiaron en las promesas de autodeterminación formuladas por Wilson.

En estas circunstancias, Daniel Domingo asumió la representación catalanista durante las negociaciones de paz que se iniciaron al final del conflicto en la capital francesa. Tenía el convencimiento de que la propaganda en torno a los combatientes catalanes sería el único ejemplo concreto de la vinculación de Cataluña con las potencias victoriosas. Al proclamarse líder de la delegación catalana ante las cancillerías de la Entente, pasó a la acción e impulsó el CNC que, afincado en París, pretendía configurarse a imagen y semejanza del Comité de Acción Checa en el Extranjero. La presidencia del CNC recayó en el doctor Montañà, mientras que el voluntario se reservó el papel de secretario de propaganda.

A lo largo de la primera quincena de diciembre de 1918, el embajador español en París, José María Quiñones de León, estaba muy preocupado por el intento de internacionalización del conflicto catalán por parte de los catalanistas (AGA, Caja 54/05977. Legajo N° 1078).

Las idas y venidas de los catalanistas en París, más la campaña autonomista, preocuparon al gobierno español, hasta el punto de que el presidente del Consejo de Ministros, el liberal conde de Romanones, fue a la capital francesa. Llegó el viernes 20 de diciembre de 1918 por la mañana a París. Acto seguido, se entrevistó con Clemenceau y después se reunió con Ventosa i Calvell, el ex ministro regionalista de Finanzas, diputado en Cortes y estrecho colaborador de Cambó. También habló con el presidente del Consejo de Ministros italiano, Vittorio Emanuele Orlando, y su ministro de Exteriores, Sidney Sonnino, así como con el ministro de Asuntos Exteriores francés, Stephen Pichon. Posteriormente, se encontró durante media hora con el presidente estadounidense, Woodrow Wilson, que le habría dicho que no sabía nada de la cuestión catalana, y también se reunió durante una hora con el presidente francés, Raymond Poincaré. No obtuvo el visto bueno de los vencedores de la guerra para que España participara en la Conferencia de Paz, pero le habrían garantizado que consideraban la problemática del gobierno español con los catalanistas como una cuestión interna española y que, por tanto, no intervendrían. El lunes 22 por la tarde, Romanones regresó a España. Un par de días

le bastaron para cerrar la vía internacionalista de los nacionalistas catalanes, cuando la Conferencia de Paz ni siquiera había empezado (Esculies y Martínez Fiol, 2014: 192).

Uno de los dirigentes de la Lliga Regionalista, Joan Garriga y Massó, aseguraba que cuando Romanones volvió de su breve visita a París pudo tranquilizar tanto a Alfonso XIII como a los líderes dinásticos del *régimen del 76*, asegurándoles que la conferencia de paz no afectaría a España (Garriga i Massó, 1987: 236).

Los dirigentes de la Lliga sabían lo que Romanones había logrado en la capital francesa. Por lo tanto, dejaron de intentar internacionalizar el “problema catalán”. No parece demasiado lógico que buena parte de los catalanistas pensaran que la III República francesa, paradigma del centralismo uniformizador y aliada de la monarquía española, fuese a agradecer su apuesta francófila y la supuesta contribución catalana de sangre a la victoria aliada presionando al gobierno español para que aceptara el autogobierno de Cataluña, aunque esto fue lo que en esencia intentaron. La realidad era que las autoridades francesas sólo estaban interesadas en aquellos movimientos nacionales que beneficiasen a su política exterior. Por esta razón, los políticos franceses que impulsaron la UdN en 1912 la disolvieron en 1919, cuando, para desgracia de catalanistas y separatistas francófilos, ya no les hacía falta.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos explicado cómo, a lo largo de la segunda década del siglo xx, se difundió en España y, en concreto, en Cataluña, la idea del principio de la autodeterminación. Una idea que tuvo tres líneas de penetración: la impulsada por el líder soviético, Lenin; la del presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, y la menos conocida de la UdN vinculada a la III República francesa.

El concepto de la autodeterminación impactó, en el contexto de la Gran Guerra, en las nacionalidades que querían autogobernarse, y en el caso concreto de España, en el catalanismo que aspiraba a confor-

mar un régimen de autogobierno catalán. Para ello, los catalanistas optaron, antes de la denominada Guerra Europea, por internacionalizar la cuestión catalana, inicialmente con la participación en la UdN, entre 1912 y 1919. Ya en el marco de la Primera Guerra Mundial, ante la recepción de la formulación de la autodeterminación tanto por Lenin como por Wilson, optaron mayoritariamente por la propuesta formulada por el presidente estadounidense.

Al finalizar el conflicto bélico e iniciarse las negociaciones de paz, los nacionalistas radicales intentaron reunirse con las delegaciones francesas, británicas y, finalmente, de manera entusiasta, con la estadounidense, para intentar internacionalizar las reivindicaciones catalanistas de autogobierno vinculadas al principio de la autodeterminación de los pueblos. Los decepcionó que los británicos no aplicasen el derecho de autodeterminación a los irlandeses y, especialmente, que los franceses encabezados por Clemenceau optasen claramente por la *Realpolitik*. Esto implicó que pasasen de la francofilia al *wilsonianismo*, aunque tampoco consiguieron el apoyo de los estadounidenses. La Lliga impulsó la campaña para conseguir la autonomía catalana, en la que comprometió buena parte de su prestigio, y fracasó. Un fracaso que fue, además, institucional, puesto que Puig i Cadafalch implicó, como su presidente, a la misma Mancomunitat. Sin olvidar que había apostado en 1912 por la vía de la UdN.

En realidad, los diferentes sectores del catalanismo habían realizado una lectura ingenua y equívoca del lugar de Cataluña en el concierto de las naciones y de los pueblos durante la Gran Guerra y su inmediata posguerra. Los nacionalistas radicales catalanes creyeron, durante el conflicto bélico, que su posición era la misma que la de checos, polacos o croatas, considerados como nacionalidades oprimidas por el Imperio Austrohúngaro. Es más, equipararon la monarquía española con la del Imperio Habsburgo. La ecuación, desde su punto de vista, era clara: los Borbones españoles eran iguales o peores que los Habsburgo o los Hohenzollern; por lo tanto, la caída de los imperios germánicos arrastraría al final de la guerra a la monarquía española, hecho que tendría que conducir a la liberación nacional auto-

mática de Bohemia, Polonia y Cataluña. Con lo que no contaron los separatistas catalanes fue que Cataluña no se encontraba, desde la perspectiva de las cancillerías aliadas, en una situación equiparable a las de Serbia, Polonia o la recién creada en 1919 República de Checoslovaquia, la cual devendría el modelo de Estado nacional democrático y republicano en el cual se reflejaron el catalanismo de izquierdas y el republicanismo catalán autonomista y federalizante. De hecho, en abril de 1931, el líder separatista catalán Francesc Macià, convertido en presidente de la Generalitat provisional de Cataluña, sería identificado, por edad y por carisma, con el padre de la patria checa, Thomas G. Masaryck (Serch, 1932).

Pero antes de establecerse este primer experimento autonomista en la Cataluña contemporánea, Macià había evolucionado políticamente, durante la década de los años veinte, bajo el impacto del proceso independentista irlandés. La paradoja del espejo irlandés es que los separatistas catalanes nunca comprendieron totalmente los complejos entresijos del nacionalismo irlandés. Ese ha sido siempre el gran drama del catalanismo: la difícil comprensión de las realidades de las nacionalidades en las que se reflejaron, así como la incapacidad de entender cuál era el verdadero sentido de la *Realpolitik* de las relaciones internacionales entre estados (Soler Paricio, 2018).

BIBLIOGRAFÍA

- AGA Ministerio de Estado (Exteriores) Caja 54/05977, Embajada de S.M. en París, Legajo Nº 1078, Año de 1918, Política 2.
- Avilés, Juan, y Ángel Herrerin (2008). *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Banti, Alberto M. (2004). *Il Risorgimento italiano*. Bari: Laterza.
- Buchheit, Lee C. (1978). *Secession. The Legitimacy of Self-Determination*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Cambó, Francesc (1981). *Memòries (1876-1936)*. Barcelona: Alpha.
- Casanovas, Pompeu (2003). "Pau Maria Turull Fournols i la Societat de Nacions". En *Pensament i Filosofia a Catalunya*, coordinado por Josep Monserrat Molas y Pompeu Casanovas, 49-71. Barcelona: Instituto de Estudios Humanísticos Miquel Coll i Alentorn.

- Cassese, Antonio (1995). *Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collado, Miguel (2017). "Adam Tooze. El diluvio. La Gran Guerra y la reconstrucción del orden mundial (1916-1931)". *Revista Universitaria de Historia Militar* 6 (12): 322-325.
- Crowe, Catriona, Ronan Fanning, Michael Kennedy, Dermot Keogh y Eunan O'Halpin (eds.) (s.f.). *The Anglo-Irish Treaty*. Royal Irish Academy National Archives-Department of Foreign Affairs-Documents on Irish Foreign Policy. Disponible en <https://www.ria.ie/sites/default/files/1921_treaty_correspondence.pdf> [consulta: 26 de noviembre de 2022].
- Díaz-Plaja, Fernando (1973). *Francófilos y germanófilos. Los españoles en la guerra europea*. Barcelona: Dopesa.
- Droz, Jacques (1973). *Historia de Alemania. La formación de la unidad alemana (1789-1871)*. Barcelona: Vicens-Vives.
- Esculies, Joan, y David Martínez Fiol (2014). *12.000! Els catalans a la Primera Guerra Mundial*. Barcelona: Ara Llibres.
- Fuentes Codera, Maximiliano (2014). *España en la Primera Guerra Mundial. Una movilización cultural*. Madrid: Akal.
- Fuentes Codera, Maximiliano (2022). *España y Argentina en la Primera Guerra Mundial. Neutralidades transnacionales*. Madrid: Marcial Pons.
- Garriga i Massó, Joan (1987). *Memòries d'un liberal catalanista (1871-1939)*. Barcelona: Ed. 62.
- Grau, Josep (2006). *La Lliga Regionalista i la llengua catalana, 1901-1924*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Herman, Arthur (2017). *1917. Lenin, Wilson, and the Birth of the New World Disorder*. Nueva York: Harper Collins.
- Hobsbawm, Eric J. (1977). *Industria e imperio. Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, Eric J. (1995). *Historia del siglo xx (1914-1991)*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric J. (2012). *La Era de la Revolución 1789-1848. La Era del capital 1848-1875. La Era del imperio 1875-1914*. Barcelona: Crítica.
- Hochschild, Adam (2013). *Para acabar con todas las guerras. Una historia de lealtad y rebelión (1914-1918)*. Barcelona: Península.
- Lenin, Vladimir I (1914). *El derecho de las naciones a la autodeterminación* [en línea]. Disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/derech.htm>> [consulta: 31 de marzo de 2022].
- Martínez Fiol, David (1990). "L'amistat impossible: França i Catalunya durant la Primera Guerra Mundial". *L'Avenç* 140.
- Martínez Fiol, David (1991). *Els "Voluntaris catalans" a la Gran guerra 1914-1918*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- Martínez Fiol, David (2001). *Daniel Domingo Montserrat (1900-1968). Entre el marxisme i el nacionalisme radical*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Mayer, Arno J. (1984). *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mazower, Mark (1997). "Minorities and the League of Nations in Interwar Europe". *Daedalus* 126 (2).
- Núñez Seixas, Xosé Manoel (2010). *Internacionalitzant el nacionalisme. El catalanisme polític i la qüestió de les minories nacionals a Europa (1914-1936)*. València: Afers.
- Palafox, Jordi (2014). *Los tiempos cambian. Historia de la economía*. València: Tirant Humanidades.
- Pich, Josep (2014). "Les Llums s'apaguen a tot Europa". *La fi de la Belle Époque*. Barcelona: Nova.
- Pich, Josep, David Martínez Fiol, Juan Pastrana y Josep Contreras (2020). "La Lliga Regionalista y la Union des Nationalités (1912-1919)". En *Patrias diverses, ¿misma lucha? Alianzas transnacionalistas en el mundo de entreguerras (1912-1939)*, coordinado por Enric Ucelay-Da Cal, Xosé Manoel Núñez Seixas y Arnau González Vilalta. Barcelona: Bellaterra.
- Rovira i Virgili, Antoni (1917). *Nacionalisme i Federalisme*. Barcelona: Societat Catalana d'Edicions.
- S/A (1916). "Étude sur la nation catalane". *Les Annales des Nationalités. Bulletin de la Union des Nationalités* 6-8.
- Santamaria, Yves, y Brigitte Waché (1996). *Du Printemps des peuples à la Société des Nations: nations, nationalités et nationalismes en Europe, 1850-1920*. París: La Découverte.
- Serch, Amadeu (1932). *L'exemple de Txecoslovàquia. La lluita per la independència. Els Sòkols*. Barcelona: Barcino.
- Service, Robert (2001). *Lenin. Una biografia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Sigmann, Jean (1977). *Las revoluciones románticas y democráticas. 1848*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Soler Paricio, Pere (2018). *Irlanda y la Guerra Civil española. Nuevas perspectivas de estudio*. Bilbao: Servicio de Publicaciones de la Universitat Politècnica de València.
- Soutou, Georges-Henri (1995). "Jean Pélissier et l'Office Central des Nationalités, 1911-1918. Un agent du gouvernement français auprès des nationalités". En *Recherches sur la France et le problème des nationalités pendant la première guerre mondiale (Pologne, Ukraine, Lithuanie)*, coordinado por Georges-Henri Soutou, Ghislain de Castelcajac y Sébastien Gasquet. París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Torrance, David (2021). *The Anglo-Irish Treaty, 1921*. Londres: House of Commons Library.

- Tuchman, Barbara W. (2015). *La Torre del Orgullo. Una semblanza del mundo antes de la primera Guerra Mundial*. Barcelona: Península.
- Ucelay-Da Cal, Enric (1978). "Wilson i no Lenin. L'esquerra catalana i l'any 1917". *L'Avenç* 9.
- Ucelay-Da Cal, Enric (2003). *El Imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*. Barcelona: Edhasa.
- Wells, Herbert George (1914). *The War That Will End War*. Nueva York: Duffield & Company.
- Wilson, Woodrow (11 de febrero de 1918). "President Wilson's Address to Congress, Analyzing German and Austrian Peace Utterances", Delivered in Joint Session. Disponible en <https://wwi.lib.byu.edu/index.php/President_Wilson's_Address_to_Congress,_Analyzing_German_and_Austrian_Peace_Utterances> [consulta: 31 de marzo de 2022].

¿Qué es una colonia? La construcción del concepto de colonia en el sistema de Naciones Unidas a efectos del ejercicio del derecho a la autodeterminación externa

Hèctor López Bofill

COLONIAS Y ESTADOS SOBERANOS

Durante el conflicto bélico desencadenado en Ucrania a raíz de la invasión del ejército ruso en 2022, el presidente de la Federación Rusa, Vladimir Putin, en una reunión con jóvenes empresarios afirmó que “no había un camino intermedio entre ser un Estado soberano y ser una colonia” y que, en este sentido, no importaba a qué llamábamos “colonia”. Putin ahondó en la reflexión: “Si un país o un grupo de países son incapaces de adoptar decisiones soberanas, ello quiere decir que son colonias y las colonias históricamente no han tenido futuro y no tienen ninguna posibilidad de sobrevivir en la dura lucha geopolítica”.¹

Ciertamente, la definición intuitiva que proponía el presidente ruso sobre lo que es una colonia, aquella comunidad que no adopta decisiones soberanas y que, por consiguiente, no participa en el conflicto por la hegemonía global, tiene alguna relación con la idea de subordinación política que siempre ha caracterizado materialmente el

¹ “No middle way between being independent country and colony, Putin says”. TASS, Agencia Rusa de Noticias, 9 de junio de 2022, disponible en <<https://tass.com/politics/1462989>>.

vínculo de dominación colonial. Sin embargo, esta definición amplia, tan amplia que divide a la comunidad internacional en dos categorías (Estados soberanos y colonias), no se corresponde con el sentido mucho más restringido manejado por el derecho internacional público y, particularmente, por el sistema forjado en el seno de Naciones Unidas y que nos proponemos detallar en este capítulo.

Con carácter general y a título preliminar, ya podemos afirmar que la interpretación restrictiva sobre el concepto de colonia auspiciado desde la elaboración de la Carta de Naciones Unidas partía de la pretensión por parte de los Estados soberanos que participaron en el proceso de contener cualquier tendencia a la fragmentación política que pudiese resultar del reconocimiento al autogobierno de pueblos hasta entonces sujetos a otro orden.

En otras palabras: al limitar el concepto de colonia, también se limitaban los territorios que podían acceder a la “plenitud de un gobierno propio”, por decirlo en los términos del artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas (cosa que a su vez se relaciona con la titularidad sobre el ejercicio del derecho a la autodeterminación en consonancia con el principio proclamado en el artículo 1.2 del citado texto).²

La Corte Internacional de Justicia afirmó explícitamente la aplicabilidad del principio de autodeterminación a los territorios no autogobernados, según el diseño del artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas (que a su vez se inspiraba en el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de Naciones de 1919). Así, en su Opinión Consultiva sobre el Sáhara Occidental, la mayoría de la Corte declaró la validez del principio de autodeterminación y, en relación con el caso particular que examinaba, se estableció que el derecho a la autodeterminación de la población de dicho territorio era “un presupuesto básico” para responder a las preguntas que se le habían formulado al Tribunal y en, este senti-

² Artículo 1.2 de la Carta de las Naciones Unidas: “Los propósitos de las Naciones Unidas son [...]: Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal”.

do, se confirmó que la población del Sáhara Occidental tenía derecho, en el marco normativo e institucional de Naciones Unidas, a determinar su estatus político a través de la libre expresión de su voluntad.³

Como veremos, dicho ejercicio del derecho a la autodeterminación se precipitó desde la segunda mitad de la década de los años cuarenta y a lo largo de los cincuenta, al margen de la regulación internacional y sólo cuando ya el proceso de independencia política de amplios territorios en Asia y en África respecto de las potencias europeas estaba muy avanzado fue que la comunidad internacional, a través de los órganos de Naciones Unidas y, concretamente, de su Asamblea General, se propuso regular el sistema de acceso a la plena soberanía⁴ y precisamente lo hizo, a través de los representantes de los Estados que ya habían accedido a dicha soberanía, con el fin de asegurarse de que la posibilidad de convertirse en un Estado soberano se ceñiría al proceso de descolonización y no alcanzaría a otros supuestos.

Aunque en el establecimiento de un marco normativo que ordenase el fenómeno de constitución de nuevos Estados soberanos, tanto el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, decla-

³ Ver Corte Internacional de Justicia, Opinión Consultiva de 16 de octubre de 1975, *Sáhara Occidental*, párrafos 68 y siguientes. Sobre este punto del pronunciamiento de la Corte, véase Crawford, 2006: 603. No entraremos a analizar el contraste entre la doctrina emanada de la Corte Internacional de Justicia en el caso del Sáhara Occidental y el contexto de *realpolitik* desplegado por Estados Unidos y buena parte de sus aliados (incluido recientemente el caso del Reino de España) por el que se acaba apoyando el plan de Marruecos de autonomía para el territorio en disputa. Esta opción vulnera tanto la mencionada interpretación de la Corte Internacional de Justicia sobre el derecho a la autodeterminación como el Plan de Paz para la Autodeterminación del Pueblo del Sáhara Occidental o también conocido como Plan Baker (en alusión al ex secretario de Estado de Estados Unidos, James Baker, que en 1997 fue nombrado por el secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan, enviado especial de dicha organización en el conflicto, y que preveía el autogobierno del Sáhara bajo una Autoridad del Sáhara Occidental por un periodo de cinco años, con un referéndum sobre la independencia a continuación).

⁴ Ver, por ejemplo, la resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960, cuyo título era suficientemente explícito sobre la relación entre autodeterminación y descolonización: *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*.

rasen, en sus respectivos artículos 1, que “*todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación*”⁵ (en principio, pues, sin ninguna distinción sobre la situación de un pueblo que reclama la capacidad de decidir libremente sobre su estatus político), lo cierto es que la dicción de estos preceptos continuó siendo interpretada en el sentido de que el reconocimiento a un derecho a la autodeterminación externa se aplicaba preferentemente a aquellos territorios que habían estado sujetos a una relación de dominación colonial como territorios no autónomos geográficamente alejados de las metrópolis o como mandatos y fideicomisos. En definitiva, ni el carácter omnicompreensivo del Artículo 1 de los Pactos Internacionales de 1966 facilitó, por ejemplo, la extensión del reconocimiento del derecho a la autodeterminación a minorías nacionales dentro de Estados soberanos.

El concepto de colonia fue, de este modo, central para identificar las entidades que podían transformarse en Estados independientes dentro del marco proporcionado por el derecho internacional público, pero la contrapartida consistía en que, más allá de las situaciones identificadas formalmente como colonias según Naciones Unidas, el margen de acceso a la estatalidad era escaso, por no decir nulo.

Con todo, y como ya había sucedido en los años cuarenta y cincuenta del siglo xx, la realidad desbordó las previsiones legales, y pese a que los territorios reconocidos como colonias fuesen a finales de dicho siglo ya muy pocos, un gran número de comunidades políticas, especialmente como consecuencia del colapso de la Unión Soviética y del bloque comunista, se separaron de su respectivo Estado matriz y fundaron una nueva realidad soberana al margen de lo que se consideraba un proceso de descolonización.⁶ Ello, con todo, llevó a algunas modificaciones en la doctrina de los órganos de Naciones Uni-

⁵ Artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales adoptados por la Asamblea General de Naciones Unidas mediante la Resolución 2200 A (XXI) del 16 de diciembre de 1966.

⁶ Sobre el colapso del imperio soviético desde la perspectiva de los procesos de emancipación nacional, véanse Carrère d'Encausse (1990) y Partlett y Küpper (2022).

das sobre la adecuación de una secesión al derecho internacional que abría la puerta a contemplar otros supuestos más allá de la situación colonial como elemento de justificación del ejercicio del derecho a la autodeterminación. No obstante, la situación colonial, pese a los escasos casos que en el presente incumben, continúa siendo el principal contexto de reconocimiento del derecho a la autodeterminación en su dimensión externa (esto es, como derecho a crear un Estado independiente) en el tejido normativo formado por tratados, costumbre internacional y jurisprudencia de la Corte Internacional de Justicia (así Bossacoma Busquets, 2020: 160).

En el presente artículo centraremos nuestro análisis en la formación del concepto de colonia en el sistema de Naciones Unidas desde el momento de elaboración de la Carta hasta el presente. No entraremos, como hemos hecho en otras ocasiones, en una crítica sobre la mencionada limitación del reconocimiento del derecho a la autodeterminación a la situación colonial y, en particular, a la exclusión de dicho reconocimiento a territorios que no se consideran “colonias”, o al menos a las profundas reticencias expresadas al efecto por parte de distintas instancias políticas, jurisprudenciales y doctrinales tanto en el ámbito internacional como en los sistemas internos (así López Bofill, 2023), una posición por otra parte compartida por distintos autores para los que el reconocimiento del derecho a la autodeterminación externa como derecho a la secesión unilateral limitado a los supuestos clásicos de descolonización es *arbitrario* (por todos, Buchanan, 2004: 210).⁷

Sin embargo, sí que procederemos a una crítica sobre la visión que han desarrollado los distintos actores sobre la identificación de un marco de dominación colonial fundamentada en las contra-

⁷ Tampoco entraremos, pese a alguna alusión a la protección de las minorías nacionales en el sistema de la Sociedad de Naciones, en el desarrollo del principio a la autodeterminación de los pueblos con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, una cuestión por otra parte ampliamente tratada en este libro en la contribución de los profesores Pich i Mitjana y Martínez.

dicciones e inconsistencias que se infieren de las mismas premisas de las que parte la regulación internacional tanto en las resoluciones de la Asamblea General como en la jurisprudencia de la Corte Internacional de Justicia.

Sea como fuere, no alcanzaremos a plantear el debate en los términos absolutos que sugería Putin (de forma que todo aquel que no sea soberano es una colonia), pero sí que aspiramos a introducir algunas dudas sobre los problemas descriptivos y normativos y, en suma, sobre el carácter inidóneo y la ausencia de conexión con la realidad que representa el concepto de colonia sostenido por el sistema del derecho internacional y por sus principales intérpretes.

TERRITORIOS NO AUTOGOBERNADOS: PRESENTE Y PASADO

Desde el punto de vista formal, son colonias para el derecho internacional de Naciones Unidas aquellos territorios que se incluyen en una lista aprobada por el Comité Especial sobre la Descolonización (el llamado Comité de los Veinticuatro ya que, desde 1962, se encuentra integrado por dicho número de miembros de Naciones Unidas)⁸ para proceder a la aplicación de la resolución de la Asamblea General 1514 (XV) de 14 de diciembre de 1960, *sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales*. En la actualidad, la mencionada lista elaborada por el Comité Especial o Comité de los Veinticuatro consta tan sólo de 17 territorios, de los que 15 son islas o archipiélagos⁹ y

⁸ Sobre la transformación del Comité sobre los territorios no autogobernados en el vigente Comité Especial dedicado a la aplicación de la resolución sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, véase Goodrich, Hambro y Simons (1969: 458).

⁹ Anguilla, Bermuda, Guam, las Islas Caimán, las Islas Falkland (o Malvinas), las Islas Turcas y Caicos, las Islas Vírgenes Británicas, las Islas Vírgenes Norteamericanas, Montserrat, Nueva Caledonia, Pitcairn, la Polinesia Francesa, Santa Helena, la Samoa Americana y Tokelau. Aunque Puerto Rico desapareció de la lista de territorios no autónomos en 1953, el Comité Especial mantiene la práctica de examinar su situación en su informe anual sobre la Aplicación de la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales.

sólo dos, Gibraltar y el Sáhara Occidental, territorios que se encuentran en un continente (Europa y África, respectivamente)¹⁰.

La primera impresión, al contrastar la situación de los territorios considerados como colonias por Naciones Unidas y su falta de conexión, con la excepción del caso del Sáhara Occidental, con los principales conflictos de emancipación nacional del presente, es que nos hallamos ante una lista incompleta. Además, el puñado de territorios declarados no autónomos pone de manifiesto una apreciación que se perfiló ya desde la misma formación de Naciones Unidas: que la distancia geográfica entre el territorio no autogobernado y la metrópolis era un factor fundamental para estimar si aquel territorio era una colonia o no.

En particular, el territorio no autogobernado y la potencia colonial debían hallarse separados por vastas extensiones oceánicas (y de ahí la caracterización de las colonias como territorios *saltwater* o territorios de “agua salada”, en referencia a la mediación de amplias distancias marinas entre ambos espacios). Lo que se buscó al asociar el concepto de colonia con los territorios *saltwater* es que *no hubiese ningún tipo de reconocimiento sobre la condición colonial* a territorios que mantuviesen una contigüidad territorial con la metrópolis, lo que hubiese llevado a considerar hasta qué punto el espacio calificado como “metrópolis” no era en realidad una entidad más compleja a la vez formada por una nación central y por otros territorios sujetos a dominación de dicha nación central.

Como vemos, todos los territorios vigentes considerados como colonias cumplen con el atributo de ser territorios *saltwater* (la mayoría, islas situadas en remotas latitudes respecto de la potencia que las administra), con la única excepción, de nuevo, del Sáhara Occidental¹¹

¹⁰ Lista de territorios no autónomos en <<https://www.un.org/dppa/decolonization/es/nsigt>>.

¹¹ El Sáhara Occidental fue introducido en la lista de los territorios no autónomos a través de la resolución 1542 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 15 de diciembre de 1960.

que altera muchos de los presupuestos sobre el derecho de los procesos de descolonización articulados bajo el sistema de Naciones Unidas ya que, para empezar, aunque la distancia oceánica se mantiene en relación con la anterior potencia colonial (España), sí existe contigüidad con los Estados soberanos que ocupan o han ocupado su territorio (Marruecos y Mauritania).¹²

La fórmula geográfica para definir lo que es una comunidad sujeta a dominación colonial (los territorios de “agua salada”) parece fundarse en un dato objetivo y neutral que en realidad persigue esquivar la posibilidad de otorgar legitimidad política a otras reivindicaciones secesionistas; dicho de otro modo, el dato geográfico es, en realidad, *un dato también político* que pretende justificar la prohibición sobre reclamaciones de soberanía. Como fue destacado por Allen Buchanan (2004: 210), son la explotación y la dominación injusta lo que debería definir la condición de “colonia” en el sistema de derecho internacional, y no la circunstancia moralmente irrelevante de que una inmensidad de agua salada separe a los colonizados de sus opresores.

Partir de un acuerdo sobre una lista de territorios administrada por una potencia para ordenar el acceso de una comunidad política al pleno autogobierno es anterior al establecimiento del Comité Especial para la Descolonización en el marco de la Resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960. De hecho, alude al mismo método ensayado desde la fundación de Naciones Unidas y a las previsiones consignadas en los capítulos XI, XII y XIII de la Carta sobre los territorios no autónomos y los territorios en régimen de administración fiduciaria.

Además de las obligaciones de las potencias mandatarias y Estados administradores de territorios fiduciarios establecidas en los capítulos XII y XIII de la Carta, en el artículo 73 *in fine* del mismo texto en el capítulo XI, dedicado a los territorios no autónomos, se perfila-

¹² En 1979, Mauritania firma la paz con el Frente Polisario (acuerdo de Argel), renuncia a toda reivindicación territorial sobre el Sáhara Occidental y retira las tropas y la administración de la parte de dicho territorio que ocupaba.

ba la obligación de las potencias administradoras de transmitir información regular al secretario general de Naciones Unidas sobre las condiciones económicas, sociales y educativas de los territorios de los que eran responsables. En este contexto, ya en 1946, la Asamblea General de Naciones Unidas adoptó una resolución en la que pedía al secretario general que incluyera en su informe anual sobre la Organización un resumen de la información que le fuese transmitida por los miembros de Naciones Unidas sobre la situación de los territorios no autónomos, en la que la Asamblea constataba la información ya aportada por distintos Estados sobre una lista de territorios que no habían accedido al pleno autogobierno.¹³

La cuestión es que ya en esta lista de la resolución de 1946, que serviría de base a las listas posteriores, estaba presente el concepto restrictivo de colonia limitado a los territorios *saltwater*; incluso, respecto a algunos territorios separados por mar de la metrópolis, se guardaba un sintomático silencio, como ocurría con Argelia, sobre la que, a diferencia de otros territorios del norte de África, como Túnez o Marruecos, no había sido aportada información alguna al secretario general de Naciones Unidas por parte de Francia, ya que no la consideraba “colonia”, sino territorio metropolitano.

La idea de que un territorio separado por una extensión oceánica podía participar de la reivindicación sobre el derecho a la autodeterminación en su dimensión externa a través del proceso de descolonización ordenado des de Naciones Unidas pareció consolidarse en el contexto de la aprobación de la resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960, *Sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales*, ya que, según la resolución de la Asamblea General 15/41 (XV) aprobada al día siguiente de la anterior, el 15 de diciembre de 1960, y en la que se contenían los principios que debían servir de guía a los Estados Miembros de Naciones Unidas

¹³ Resolución de la Asamblea General 66 (I) del 9 de febrero de 1946. *Transmisión de Información de Acuerdo con el Artículo 73 (e) de la Carta*.

para determinar si existía o no la obligación de transmitir al secretario general de dicha organización la información sobre un “territorio no-autónomo”, se declaraba que la mencionada obligación de información existía *prima facie* respecto de los territorios separados geográficamente del país que los administraba y distintos del mismo en sus aspectos étnicos y culturales.¹⁴

La resolución de la Asamblea General 15/41 (XV) del 15 de diciembre de 1960 añadía a la definición de territorio no-autónomo, pues, no sólo la condición relativa a la distancia geográfica, sino también la distinción étnica y cultural. Con ello parecía buscarse que, incluso sobre aquellos territorios de “agua salada” de mayoría étnica correspondiente a la del pueblo que había desplegado la colonización, el gobierno metropolitano pudiese considerarse exento de la obligación de información y, en el fondo, de reconocer aquel ámbito territorial como sujeto de derecho a la autodeterminación externa.

En realidad, lo que intentaron las potencias coloniales europeas durante la Segunda Guerra Mundial y al final de la misma, esto es, durante la formación de Naciones Unidas, fue impedir la independencia de los territorios que controlaban, o al menos retrasar todo lo posible su acceso a la plena soberanía. Uno de los aspectos más controvertidos en la redacción del artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas derivó de la insistencia de los representantes de China y de la Unión Soviética de incluir la palabra “independencia” en la redacción de dicho precepto, frente a la total oposición de Francia y Reino Unido, entonces todavía imperios coloniales. Al final, con el complicado equilibrio de Estados Unidos que, pese a una cierta posición favorable a la autodeterminación quería satisfacer tanto sus intereses geopolíticos como mantener buenas relaciones con sus aliados europeos, se evitó aludir a la “independencia” y se acudió a la más ambigua fórmula relativa a

¹⁴ Principio IV de la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 15/41 (XV) *Sobre los principios que deben guiar a los Estados Miembros para determinar si existe o no la obligación de transmitir la información que se pide en el inciso E del Artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas.*

“la plenitud de gobierno propio” (véase Goodrich, Hambro y Simons, 1969: 451). El término “independencia” quedaría, en conclusión, restringido a la regulación sobre los mandatos y fidecomisos del capítulo XII de la Carta.

Sólo cuando el proceso independentista en determinados territorios que habían estado sujetos al gobierno de un imperio colonial se percibió como inevitable, como fue el caso de la partición del Raj británico y la constitución de la República de la India y de Pakistán (1947), que las potencias coloniales optaron por diseñar un sistema de acceso a la estatalidad basado en la excepcionalidad, una excepcionalidad a la que pronto se sumaron los nuevos Estados independientes que no querían ver reproducido el problema de la fragmentación política en lo que se consideraba el interior de la misma comunidad, como precisamente había ocurrido en la India y como se perpetuaría en el antiguo mandato británico sobre Palestina con el surgimiento del Estado de Israel (1948) y la serie de conflictos que dicha independencia abriría con el mundo árabe.

SALVAR EL IMPERIO

El primer ministro británico, Winston Churchill, al concluir en 1941 la Carta Atlántica junto con el presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, reiteró su compromiso con la autodeterminación como norma general para organizar los cambios territoriales. Sin embargo, este reconocimiento sobre el derecho de un pueblo al autogobierno era aplicable a los territorios ocupados por el “yugo nazi”, no para extenderse a los pueblos coloniales dominados por los británicos.¹⁵

Tampoco Francia pensaba renunciar a sus posesiones coloniales. Todavía no había acabado la guerra cuando fue emitida la Declaración de Brazzaville sobre el futuro del imperio (enero de 1944), en la que se

¹⁵ Las distintas afirmaciones de Churchill sobre el reconocimiento del principio de autodeterminación expresado en la Carta Atlántica se encuentran consignadas en Stettinius (1949: 244).

afirmaba solemnemente que los pueblos de ultramar no aspiraban a ningún tipo de independencia, excepto aquella de Francia de la ocupación alemana. Pero los graves conflictos que estallaron en Argelia el mismo día de la celebración de la victoria contra el Eje en 1945 en Sétif, Guelma o Kherrata (y que en julio de dicho año ya acumulaban decenas de miles de víctimas), o la guerra en Madagascar a partir de marzo de 1947 entre el gobierno colonial y los grupos nacionalistas malgaches, parecían sugerir que la voluntad de los pueblos colonizados era otra (Mazower, 2012: 251-252).

En el mismo sentido, tampoco los Países Bajos pensaban renunciar al control de Indonesia, lo que propició ya en agosto de 1945 el envío de tropas para sofocar la declaración de independencia pronunciada dos días después de la rendición japonesa (Buettner, 2016: 78-105). El Reino de Bélgica, por su parte, no abandonaría libremente la administración sobre el Congo sin una sucesión de graves conflictos que no concluirían hasta 1960 (Kershaw, 2018: 67-68).

En realidad, la elaboración de la Carta de Naciones Unidas, pese a los capítulos dedicados a los territorios no autónomos, a los mandatos y a los fideicomisos, respondía a la intención de las potencias coloniales de mantener sus posesiones, aunque admitiendo un cierto grado de reformas. Como hemos señalado, de la redacción del artículo 73 de la Carta no se infería que la independencia fuese necesariamente el horizonte final de organización política para los territorios no autónomos. A lo sumo, a lo que se comprometían las potencias administradoras era a gobernar esos territorios según “los intereses de sus habitantes” y a promover en todo lo posible su bienestar, además del ya mencionado compromiso de transmitir al secretario general información estadística y de cualquier otra naturaleza técnica sobre las condiciones económicas, sociales y educativas de los territorios de los que eran respectivamente responsables (y todavía esto último aceptando que la potencia administradora podía objetar el cumplimiento de esta obligación ante necesidades de seguridad y consideraciones de orden constitucional).

Sobre la regulación relativa a los territorios en régimen de mandato y administración fiduciaria del capítulo XII de la Carta, pese a que el texto prevé que las potencias administradoras tienen el deber de promover el adelanto político, económico, social y educativo de los habitantes de los respectivos territorios con miras a su desarrollo progresivo hacia “la independencia”, también admite la posibilidad de que este desarrollo se encuentre suficientemente implementado mediante un sistema de “gobierno propio” que no suponga la asunción de la plena soberanía.¹⁶

En otro sentido, como han planteado Mark Mazower y Samuel Moyn en sus respectivas investigaciones sobre el origen de Naciones Unidas y la formación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, dicho reconocimiento de libertades fue aceptado por los representantes de las potencias coloniales precisamente para ofrecer a los habitantes de las colonias una promesa de trato igualitario que disuadiese a éstos de promover la separación del imperio (Mazower, 2009: 28-65; Moyn, 2010: 84-119). De alguna forma, pues, el derecho internacional forjado en el marco de Naciones Unidas durante la inmediata posguerra fue consentido por los gobiernos imperiales para perfilar un sistema de legitimación de sus estructuras que contribuyese a reforzar la unidad en sus respectivos sistemas de dominación colonial.

Como hemos sugerido, todo ello fue insuficiente para desalentar a los movimientos de liberación nacional, que hallaron la oportunidad de romper con las metrópolis, habida cuenta la profunda debilidad que aquejaba a éstas después del enfrentamiento mundial y el carácter simplemente insostenible en recursos y en capital humano de mantener un sistema de dominación imperial fundado, en última instancia, en la coacción y no en la libre decisión de los pueblos gobernados. Una vez constatado, no sin resistencias —fuera en Indonesia, en Indochina, en Argelia o en Kenia, entre otros países—, que la

¹⁶ Artículo 76 b) de la Carta de Naciones Unidas.

preservación del orden imperial era inviable, los representantes de las potencias coloniales intentaron minimizar los daños mediante una regulación que les fuera favorable y que al menos blindase el territorio metropolitano de amenazas secesionistas.

COLONIAS Y METRÓPOLIS

Desde el mismo sistema forjado por la Carta de Naciones Unidas ya se advertía que aquellas comunidades políticas que se integraban dentro de las fronteras del territorio considerado metropolitano no eran colonias en el sentido de agentes que tenían el derecho de autogobernarse hasta el punto de constituirse en un Estado independiente.

El mismo artículo 74 de la Carta ya establecía que las previsiones que el artículo 73 del texto dedicaba a los territorios no autónomos debería respetar “los territorios metropolitanos” de los Estados Miembros de la Organización.¹⁷ Si en relación con los territorios descritos en el artículo 73 de la Carta las potencias administradoras debían tener en cuenta “las aspiraciones políticas” de los pueblos que gobernaban, sobre aquellos pueblos “metropolitanos” que quedaban fuera del alcance de dicho artículo 73, como señaló James Crawford (2006: 606), sus “aspiraciones” no importaban en absoluto desde el punto de vista del derecho internacional público, así como tampoco su situación o su estatus político.

Desde el momento fundacional de Naciones Unidas se pretendió, pues, apartar el problema de las colonias y de su potencial separación de la cuestión de las minorías existentes dentro de un Estado que había sido una de las cuestiones centrales en el sistema de la Sociedad

¹⁷ De forma elocuente, el artículo 74 de la Carta de Naciones Unidas fue uno de los menos discutidos por parte de los representantes de los distintos Estados durante la elaboración del texto. Todos los miembros de Naciones Unidas parecían estar de acuerdo en que debía preservarse la integridad del territorio metropolitano y que dentro de sus fronteras no cabían reclamaciones secesionistas basadas en el proceso de descolonización (véase Goodrich, Hambro y Simons, 1969: 462-463).

de Naciones y que había significado el canal de realización del principio de autodeterminación principalmente en la Europa del periodo de entreguerras.

Ciertamente, si antes de 1945 el principio de autodeterminación había sido un asunto relativo a las minorías existentes en Estados soberanos europeos, afectando incluso a aquellos imperios que sufrieron un proceso de desmembramiento como consecuencia del conflicto (Mazower, 1997; Núñez Seixas, 2010), al término de la segunda conflagración global, y en parte debido a la circunstancia de que precisamente el choque entre mayorías y minorías nacionales había arrastrado al continente a una nueva oleada de devastación, el reconocimiento de fórmulas de autogobierno a entidades subestatales quedó fuera de la agenda de aquellos foros en los que se estaban concibiendo las líneas maestras de la nueva arquitectura jurídica internacional.

Sea como fuere, la cuestión de las minorías dentro de Estados soberanos parecía situarse en la regulación más general sobre el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales (sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión) contenida en el capítulo IX de la Carta de Naciones Unidas, y ya en este sentido puede apreciarse una constante que marcará la evolución del derecho a la autodeterminación en la segunda mitad del siglo xx, a saber: la profunda reticencia de los miembros de Naciones Unidas, expresada en el tejido normativo aprobado por sus representantes en las distintas instituciones de la organización, de incluir a las minorías nacionales como posibles titulares del mencionado derecho; algo que, por lo demás, sí parece alcanzar a aquellas comunidades que puedan ser discriminadas por razón de raza o religión, tal como se vislumbró, por ejemplo, en la resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 26/25 (XXV) del 24 de octubre de 1970, que contiene la declaración sobre los principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas. A tenor de dicha resolución de 1970, el principio de libre determinación de los pueblos, además de ser de aplicación a las situaciones coloniales, sólo pare-

ce formularse como excepción a la integridad territorial de los Estados cuando una parte del pueblo que habite en el territorio de un Estado sea discriminada por motivo “de raza, credo o color”.

La idea de fondo, que también se impuso en la interpretación del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966, pese al artículo 1 del mismo y al “*todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación*” que hemos visto, es que, si bien el reconocimiento del derecho a la autodeterminación externa pretende resolver las situaciones de dominación colonial, la cuestión de los derechos de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas es un aspecto de derechos individuales que no supone derechos colectivos de autodeterminación,¹⁸ excepto en los casos de violaciones masivas y de regímenes basados en discriminaciones por razón de raza o credo (Buchheit, 1978: 245).

Las reservas hacia el reconocimiento del derecho a la autodeterminación aplicado a las minorías nacionales dentro de Estados soberanos en la parte de su territorio considerada como metropolitana facilitaron a las potencias coloniales eludir sus obligaciones en conexión con los territorios no autónomos mediante una maniobra jurídica relativamente sencilla y previsible: declarar como “metropolitanos” en su derecho interno a aquellos territorios de los que no se querían desprender. En una primera fase de vigencia del sistema de Naciones Unidas, de este modo, no sólo se privó del reconocimiento del derecho a la autodeterminación a aquellas comunidades políticas cuya base territorial presentaba una continuidad geográfica con la metrópolis, sino también a aquellos territorios de “agua salada” que el sistema constitucional de la potencia colonial, por las razones que fuesen,

¹⁸ Así lo sugiere Cassese (1995: 57-61), en su lectura del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, que establece que “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”. Sobre este punto, véase Bossacoma Busquets (2015: 201).

declarase integrados en la misma organización política y administrativa que la parte continental del Estado.

De nuevo, la Argelia francesa constituye uno de los ejemplos más remarcables de esta alternativa, ya que al venir establecido por el sistema doméstico que el territorio norteafricano estaba asimilado a los departamentos franceses (una calificación fundada ya desde el siglo XIX en parte a causa de los centenares de miles de migrantes europeos que se habían establecido en dicha jurisdicción), quedaba al margen de la aplicación del artículo 73 de la Carta de Naciones Unidas y, por lo tanto, de toda la articulación de los procesos de descolonización y del reconocimiento del principio de autodeterminación.

Como se sabe, el aparato legal para asegurar el carácter metropolitano de Argelia saltó por los aires con la guerra de independencia y la fuerza de los hechos, que además de propiciar la secesión argelina culminada en 1962 había previamente implicado la transformación del mismo sistema constitucional francés con el colapso de la IV República francesa y la formación de la V República mediante la aprobación de la Constitución de 1958 (Gildea, 2002: 50-60; Judt, 2005: 286-292).

Además de Francia en relación con su dominio sobre Argelia, otras potencias coloniales intentaron con éxito desigual asimilar territorios alejados de sus fronteras europeas a la situación metropolitana.¹⁹

Tras ingresar en Naciones Unidas en 1955, por ejemplo, el gobierno español intentó eludir los compromisos derivados del artículo 73 de la Carta en relación con sus posesiones africanas mediante la provincialización tanto del Ifni (Martín Corrales, Pich i Mitjana y Pastrana Piñero, 2022) y del Sáhara Occidental en 1958 (Vilar, 2005: 146) como de Fernando Poo y Río Muni en 1959 (Álvarez Chillida y Pardo Sanz, 2022: 202). Con todo, la necesidad del régimen de Franco de romper el aislamiento internacional y la presión tanto de Naciones Unidas como de Estados Unidos (que había facilitado la integración española

¹⁹ Sobre la influencia del proceso de independencia de Argelia (y el previo intento de provincialización) en el sistema colonial español en África, véase Martín Corrales y Pich i Mitjana (2018).

en dicha organización) forzó al reconocimiento de la condición colonial de las posesiones españolas en África y, por consiguiente, al cumplimiento por parte de la potencia administradora de las obligaciones previstas respecto a los territorios no autónomos, así como al diseño de un régimen de autogobierno que culminaría en la independencia en el caso de Guinea Ecuatorial y que en el caso del Sáhara Occidental, después de la invasión marroquí de 1975, acabaría en un contencioso que todavía persiste. Si desde principios de los años sesenta España no pudo evitar que los territorios convertidos en provincia de África entrasen en la senda del proceso descolonizador, sí logró eludir que Naciones Unidas considerase territorios no autónomos tanto las Islas Canarias, que después de la transición política española pasarían a ser una Comunidad Autónoma,²⁰ como los enclaves de Ceuta y Melilla.

Al principio de su ingreso en Naciones Unidas, la posición portuguesa del régimen de António de Oliveira Salazar fue muy hostil a transmitir información al secretario general de Naciones Unidas sobre sus posesiones de ultramar y, finalmente, la cuestión colonial y la oposición social a las guerras de represión de movimientos de emancipación nacional precipitaron el final del sistema autoritario en la llamada Revolución de los Claveles, que no sólo significó la transformación del Estado portugués en una democracia, sino también la independencia de casi todos los territorios no autónomos que se encontraban bajo la administración portuguesa, con algunas excepciones, como la de Timor Oriental (que sufrió una invasión mi-

²⁰ Sobre las reivindicaciones en las Islas Canarias asociadas al derecho a la autodeterminación en su dimensión externa, basado en los procesos de descolonización, véase Casals (2016: 435-457). En la citada obra se describe cómo Antonio Cubillo, el abogado que dirigía el Movimiento por la Autodeterminación del Archipiélago Canario (MPAIAC), casi logró que la Organización de la Unidad Africana reconociese a las Canarias como territorio colonial. Sin embargo, cuando iba a participar en una reunión de dicha Organización en 1978, sufrió un intento de asesinato en Argel, tras el que quedó parapléjico. La Audiencia Nacional española consideró que el atentado fue encargado por personas no identificadas “pero sí pertenecientes a los servicios policiales” españoles, atentado por el que en 1990 fue condenado por la Audiencia Nacional el confidente policial José Luis Espinosa Pardo.

litar indonesia en 1975) y el enclave portugués de Macao en China (Judt, 2005: 512-513). Sin embargo, el reconocimiento del derecho a la autodeterminación en su dimensión externa (perfilado incluso en el artículo 7.3 del texto constitucional portugués de 1976)²¹ no se extendería a algunas islas atlánticas como Madeira o las Azores que, pese a ser territorios de “agua salada”, se considerarían parte integrante de la metrópolis y, a lo sumo, se les reconocería un régimen de autonomía política.²²

Sea como fuere, el proceso seguido por los imperios europeos ante la formación del derecho de Naciones Unidas sobre la descolonización incluye fuertes resistencias al reconocimiento del derecho a la autodeterminación incluso en relación con sus posesiones de ultramar que suelen manifestarse en un intento de asimilación de territorios a la metrópoli y, por lo tanto, a una supuesta reforma del imperio fundada en el reconocimiento de derechos individuales sobre los que articular un teórico sistema de igualdad entre los habitantes de la metrópoli y los habitantes de los territorios de “agua salada”, que al final no suelen evitar conflictos de menor o de mayor intensidad y la independencia efectiva de gran parte de los antiguos territorios no autónomos aunque la “provincialización” o “metropolización” haya logrado retener para los Estados soberanos algunas posesiones (como sucede con las Islas Canarias respecto a España o con Madeira y las Azores respecto a Portugal).

En otras circunstancias, tal vez de no mediar determinados intereses geoestratégicos en la estructura de seguridad y defensa liderada por Estados Unidos, no se habría impedido que algunas posesiones como las islas Azores fuesen calificadas como “colonias” y que, por lo

²¹ Artículo 7.3 de la Constitución Portuguesa de 1976: “Portugal reconoce el derecho de los pueblos a la autodeterminación e independencia y el desarrollo, así como el derecho de insurrección contra todas las formas de opresión”.

²² Artículo 6.2 de la Constitución Portuguesa de 1976: “Los archipiélagos de las Azores y de Madeira serán Regiones autónomas con su propio estatuto político-administrativo e instituciones de autogobierno”.

tanto, se incorporasen a la lista del Comité de los Veinticuatro y al programa de descolonización de Naciones Unidas. A la postre, en estas situaciones son las necesidades de seguridad y defensa de las grandes potencias lo que determina qué es una “colonia”, y no la distancia geográfica ni la diferencia étnica.

ESTADOS INDEPENDIENTES E INTEGRIDAD TERRITORIAL

No sólo los antiguos imperios tenían interés en blindar la integridad territorial del espacio considerado metropolitano, también la preocupación por impedir nuevas fragmentaciones territoriales planeaba sobre los Estados surgidos del proceso de descolonización tan pronto accedían a la independencia y se incorporaban como miembros de Naciones Unidas. Es desde esta perspectiva que se puede interpretar un elocuente párrafo (el sexto) de la Resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960, que pese a organizar el proceso de descolonización, y por lo tanto a presuponer el derecho de una comunidad política a constituirse como un Estado independiente, manifiesta enfáticamente que “todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”.

De esta suerte, si bien los pueblos colonizados, entendidos como aquellas comunidades separadas geográficamente del Estado que las administra, parecían contar con un derecho a la independencia, no sucedía así con cualquier otra entidad subestatal o minoría nacional existente dentro de sus fronteras. La prohibición de ulteriores divisiones territoriales que parece inferirse del párrafo sexto de la Resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960 puede considerarse una expresión del principio de derecho internacional público *uti possidetis*, por el que el derecho a la autodeterminación tiene como ámbito subjetivo el territorio sometido al dominio colonial y no las distintas comunidades nacionales que coexisten en dicho territorio (así Bossacoma Busquets, 2015: 203; Cassese, 1995: 72-73).

El principio *uti possidetis*, asociado al reconocimiento del derecho a la autodeterminación externa, a la vez que limita la titularidad de dicho derecho a la situación colonial, contribuye, paradójicamente, a perpetuar los efectos de la dominación colonial, ya que tiende a reconocer el acceso a la estatalidad sólo al territorio cuyas fronteras fueron trazadas por las potencias coloniales.

Como es sabido, la aplicación del principio *uti possidetis* asociado al reconocimiento del derecho a la autodeterminación (ceñido, pues, a territorios delineados por la dominación colonial) supuso una fuente inagotable de conflictos en el proceso de descolonización africano, habida cuenta de un contexto en el que el sujeto que ejercía la autodeterminación, una entidad resultante del reparto territorial entre los Estados europeos, apenas tenía conexión con la diversidad étnica, cultural, lingüística o religiosa de los pueblos existentes en dichos territorios. La guerra de Biafra (1967-1970), las largas guerras civiles en Sudán (1955-1972 y 1983-2005), así como la secesión y posterior conflicto en Sudán del Sur (2011 y 2013-2020), la guerra e independencia de Eritrea (1961-1993), el colapso somalí (1991 hasta el presente) o la sucesión de violencia étnica y genocidios perpetrados en Ruanda y Burundi (1959-1962, 1963-1964, 1990-1994) son sólo algunos ejemplos en esta larga lista de enfrentamientos entre comunidades, que de alguna forma pueden vincularse a la comprensión restrictiva que el principio *uti possidetis* introdujo sobre el derecho a la autodeterminación.

El principio *uti possidetis* revela el ciclo de desarrollo del derecho internacional sobre la autodeterminación por el que la regulación suele acordarse después de una cadena de hechos consumados, se funda en una interpretación restrictiva por la que se pretende contener la secuencia de secesiones y que de cualquier forma no puede evitar nuevas divisiones políticas que acaban consolidándose al margen del marco normativo.

DE LA COLONIA A LA INDEPENDENCIA

Si el derecho internacional en el sistema de Naciones Unidas proporciona pocas salidas a las pretensiones de estatalidad de comunidades políticas que no se encuadran en la definición de territorios no autónomos (y en la práctica referida a las colonias de “agua salada”), para aquellos pueblos que habitan en espacios situados bajo la cobertura del sistema de Naciones Unidas, y siempre que no sean una minoría nacional en una entidad más amplia, el horizonte hacia el autogobierno y, en último término, hacia la independencia, se encuentra reforzado.

Esta afirmación tiene, sin embargo, su excepción en aquellas antiguas colonias de potencias europeas víctimas de la ambición territorial de pueblos vecinos a su vez descolonizados desde hace pocas décadas (como todavía es el caso del Sáhara Occidental o lo fue en su día de Timor Oriental), pero la Asamblea General de las Naciones Unidas, en relación con los territorios no autónomos incluidos en la lista del Comité Especial, ha tendido a equiparar autodeterminación con independencia (Mazower, 2012: 269).

Tal vez el ejemplo más emblemático en este sentido es el de las Islas Cook en el Pacífico. Con el proceso de transferencia de poderes experimentado en el Imperio Británico hacia los dominios, incluso algunos territorios coloniales tenían sus propias colonias, como sucedió con Nueva Zelanda y el gobierno que ejercía sobre las Islas Cook (Ferguson, 2004: 315). Después de la Segunda Guerra Mundial, y en pleno proceso de descolonización, los habitantes de las mencionadas islas votaron por constituir un régimen de autogobierno bajo la protección de la misma Nueva Zelanda, que había administrado el territorio desde 1901. Sin embargo, la Asamblea General de Naciones Unidas rechazó que los habitantes de las Islas Cook hubiesen ejercido el derecho a la autodeterminación y se comprometió a apoyar la independencia del territorio. En virtud de la Constitución de 1965, las Islas Cook accedieron a la condición de Estado Libre Asociado, re-

servándose el derecho a un estatuto de plena independencia,²³ cosa que de facto están en condiciones de articular, ya que Nueva Zelanda sólo retiene algunas responsabilidades en asuntos exteriores (como la representación de las islas en la Asamblea General de Naciones Unidas) pero el Estado está reconocido por 18 países y es miembro de pleno derecho en distintas organizaciones internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la UNESCO, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) o el Foro de las Islas del Pacífico. En cualquier caso, la creación de la condición de Estado Libre Asociado permitió a las Islas Cook abandonar la lista de los territorios no autónomos y el cese de las obligaciones de información al secretario General de Naciones Unidas según el artículo 73 de la Carta por parte de Nueva Zelanda.

En un sentido diferente, Puerto Rico, aunque también desapareció de la lista de territorios no autónomos en 1953 al constituirse en Estado Libre Asociado, fue nuevamente considerado por el Comité Especial en sus informes 50 años más tarde; pese a que en dicho territorio se han celebrado distintos referéndums sobre su estatus político, continúa mercedo unas consideraciones del Comité Especial en su informe anual sobre la Aplicación de la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales (Crawford, 2006: 610). De alguna forma, el caso de Puerto Rico demuestra que una vez se ha entrado en la lista del Comité Especial bajo la calificación de “colonia”, incluso aunque haya habido expresiones de voluntad en las que el pueblo concernido se haya expresado libremente sobre el régimen de autogobierno que prefiere, siempre reaparece un interés por supervisar su situación por parte de Naciones Unidas, en consonancia con la Resolución de la Asamblea General 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960, sobre la descolonización.

²³ Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 2064 (XX) del 16 de diciembre de 1965, *Cuestión de las Islas Cook*.

Algo similar sucede con aquellos territorios que se encuentran integrados en la lista del Comité Especial y que no abandonan la misma pese a que su población se ha pronunciado reiteradamente sobre el régimen de autogobierno. Un voto favorable a mantener la unión con el Estado que administra dichos territorios (como ha sucedido, por ejemplo, en Nueva Caledonia, con los referéndums de autodeterminación de 1987, 2018 y 2020, o en Gibraltar, con un referéndum de soberanía de 2002) no es considerado como razón suficiente por el Comité Especial para entender que han ejercido el derecho a la autodeterminación, con lo que parece que, respecto a todo aquello que ha sido calificado como colonia, sólo existe autodeterminación si el pueblo en cuestión acaba decidiendo plena independencia.

En síntesis, formar parte de la lista del Comité Especial, ser “colonia”, casi asegura, a corto o a largo plazo, la constitución de un nuevo Estado soberano. “Colonia ganada” sería casi equivalente a “independencia ganada”. No es extraño, pues, que la comunidad internacional, el conjunto de Estados soberanos, así como las distintas instancias interpretativas tanto estatales como internacionales, sean tan reacias a calificar un determinado territorio como no autónomo según el artículo 73 de la Carta, ya que se aprecia en dicho concepto restrictivo de colonia una salvaguarda para evitar una cascada de secesiones.

CONCLUSIONES

De forma similar al proceso que se experimentó al fin de la Primera Guerra Mundial, al término de la segunda confrontación global el sistema de derecho internacional perfilado por los Estados soberanos buscaba conciliar la necesidad de reconocer el derecho a la autodeterminación con la limitación del mismo. Si en el panorama que se perfilaba en los últimos años de la Gran Guerra el acceso a la estatalidad por parte de nuevas realidades políticas fue un fenómeno principalmente europeo, derivado de la nueva organización territorial, que significó la descomposición de los imperios del centro y del este del continente, en el momento de la formación de Naciones Unidas la

autodeterminación surgió en el contexto de la lucha contra el colonialismo y la crisis de los antiguos imperios europeos con posesiones en ultramar. Ante el fracaso de dichas potencias para contener el acceso a la independencia de los territorios no autónomos que administraban, los representantes de los Estados en el sistema internacional pretendieron ordenar el proceso descolonizador de modo que el reconocimiento del derecho a la autodeterminación en su dimensión externa, esto es, el derecho de una comunidad política a constituirse como estado independiente, se refiriese únicamente al concepto de “colonia” entendido como territorio geográficamente separado de la metrópoli.

En cualquier caso, el acuerdo que unió tanto a antiguas potencias coloniales como a los nuevos Estados independientes surgidos de sus imperios fue que la autodeterminación no encontraría prácticamente espacio que recorrer en aquellos territorios considerados como “metropolitanos” o, en el caso de los nuevos Estados, en los espacios que habían accedido a la soberanía a menudo fruto de unas antiguas fronteras trazadas por los imperios coloniales. El resultado, del que todavía es heredero el presente sistema de aplicación de las resoluciones sobre el derecho a la autodeterminación de Naciones Unidas, representa un cúmulo de contradicciones en parte derivadas de relaciones de dominación que no tienen soporte normativo. ¿Qué explica desde el punto de vista normativo que la separación geográfica presente en los territorios de “agua salada” equivalga a una presunción de reconocimiento del derecho a la autodeterminación, en tanto que a aquellas realidades subestatales o minorías nacionales territorialmente concentradas dentro de las fronteras consideradas como “metropolitanas” en principio se les niegue dicho reconocimiento sobre la posibilidad de constituirse en Estados independientes?

La principal razón es que tanto las antiguas potencias coloniales como los nuevos Estados no pensaban apuntalar un entramado de derecho internacional que pusiese en peligro lo que ellos consideraban la integridad territorial de sus respectivas comunidades políticas. Pero incluso asumiendo estas premisas derivadas de una interpretación

restrictiva del derecho a la autodeterminación limitada a los escasos territorios considerados “colonias”, desde el punto de vista geográfico nos hallamos ante distintos fenómenos difíciles de justificar. El primero es que la principal fuente de reivindicación del derecho a la autodeterminación externa ha sido desarrollada por parte de la Corte Internacional de Justicia respecto a territorios que, si bien fueron antiguas colonias, reclamaron o reclaman su independencia frente a ocupantes con los que mantienen una relación de contigüidad territorial: fue el caso de Namibia, de Timor Oriental y todavía lo es en relación con el Sáhara Occidental o, de alguna forma, sobre Palestina (así, la Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia del 21 de junio de 1971, sobre Namibia; Sentencia de la Corte Internacional de Justicia del 30 de junio de 1995, sobre Timor Oriental; Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia del 16 de Octubre de 1975, sobre el Sáhara Occidental, y Opinión Consultiva del 9 de julio de 2004, sobre la construcción de un muro en el territorio de Palestina). En otro sentido, en el caso de territorios que en algún momento han sido considerados como “colonias”, al integrarse en la lista del llamado Comité Especial o Comité de los Veinticuatro, el ejercicio del derecho a la autodeterminación ha sido a menudo equiparado al del acceso a la plena independencia política, de modo que cualquier expresión relativa a constituir un régimen de autogobierno pero manteniendo vínculos con el Estado administrador no ha sido considerada por parte de Naciones Unidas, y del Comité Especial en particular, como una plena manifestación de libertad para decidir sobre el estatus político.

Produce cuanto menos perplejidad que mientras el principio de autodeterminación de los pueblos encuentra tantas dificultades para ser aplicado respecto a minorías nacionales dentro de las fronteras de un Estado soberano en territorios alejados de la metrópolis, especialmente si son islas o archipiélagos, sea casi una obligación para las respectivas comunidades políticas constituirse en Estados independientes (aunque también hay casos de asimilación territorial incluso

en archipiélagos de “agua salada” como muestra, por ejemplo, el caso de las islas Hawái respecto a Estados Unidos).

En definitiva, la ausencia de coherencia en la determinación de la situación colonial en el sistema de derecho internacional surgido con la fundación de Naciones Unidas viene dada por el intento de reducir la definición de aquello que se entiende por “colonia” a un criterio supuestamente neutral (el alejamiento geográfico), que en realidad responde al interés de mantener el *statu quo* territorial de los Estados soberanos, sean antiguas metrópolis coloniales o Estados surgidos del proceso de descolonización.

El criterio principal al que debería responder el carácter de un “territorio no autónomo”, y que respondería a la exigencia emanada del principio de autodeterminación, debería ser, en resumen, *el de la existencia o no de una relación de dominación política*, aunque ello sea también controvertido y dependa de presupuestos también políticos en un contexto global caracterizado por la coexistencia de regímenes de muy distinta índole (sean supuestas democracias liberales o sean autocracias) que pugnan por la legitimidad en una serie de conflictos de base territorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Chillida, Gonzalo, y Rosa María Pardo Sanz (2022). “La independencia de Guinea Ecuatorial: el hundimiento de un proyecto neocolonial (septiembre de 1968 a mayo de 1969)”. *Hispania* 82 (270): 201-232.
- Bossacoma Busquets, Pau (2015). *Justícia i legalitat de la secessió. Una teoria de l'autodeterminació nacional des de Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Autonòmics.
- Bossacoma Busquets, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession. A Theory of National Self-Determination*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Buchanan, Allen (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchheit, Lee C. (1978). *Secession. The Legitimacy of Self-Determination*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Buettner, Elizabeth (2016). *Europe after Empire. Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Carrère d'Encausse, Hélène (1990). *La gloire des nations ou la fin de l'Empire soviétique*. París: Fayard.
- Casals, Xavier (2016). *La Transición Española. El voto ignorado de las armas*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Cassese, Antonio (1995). *Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, James (2006). *The Creation of States in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, Niall (2004). *Empire. How Britain made the Modern World*. Londres: Penguin Books.
- Gildea, Robert (2002). *France since 1945*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodrich, Leland M., Edvard Hambro y Anne Patricia Simons (1969). *Charter of the United Nations: Commentary and Documents*. Nueva York/Londres: Columbia University Press.
- Judt, Tony (2005). *Postwar. A History of Europe since 1945*. Londres: Penguin Books.
- Kershaw, Ian (2018). *Roller-Coaster. Europe 1950-2017*. Londres: Allen Lane/Penguin Books.
- López Bofill, Hèctor (2023). "Catalonia: The right to self-determination and the consent of the governed". En *Constitutional Law and Politics of Secession*, coordinado por Antoni Abat Ninet. Londres/Nueva York: Routledge.
- Martín Corrales, Eloy, y Josep Pich i Mitjana (2018). *La Guerra de independencia de Argelia y sus repercusiones en España*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Martín Corrales, Eloy, Josep Pich i Mitjana y Juan Pastrana Piñero (2022). *De Ifni a Sidi Ifni. De factoría-fortaleza a ciudad-enclave*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Mazower, Mark (1997). "Minorities and the League of Nations in Interwar Europe". *Daedalus* 126 (2): 47-63.
- Mazower, Mark (2009). *No Enchanted Palace. The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mazower, Mark (2012). *Governing the World. The History of an Idea*. Londres: Allen Lane.
- Moyn, Samuel (2010). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Núñez Seixas, Xosé M. (2010). *Internacionalitzant el nacionalisme. El catalanisme polític i la qüestió de les minories nacionals a Europa (1914-1936)*. Valencia: Afers.
- Partlett, William, y Herbert Küpper (2022). *The Post-Soviet as Post-Colonial. A New Paradigm for Understanding Constitutional Dynamics in the Former Soviet Empire*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Pich i Mitjana, Josep, y David Martínez Fiol (2024). "Entre Wilson, Lenin y la Union des Nationalités: la perspectiva histórica de la autodeterminación de los pueblos y su recepción en Cataluña (1912-1919)". En este mismo volumen.

Stettinius, Edward R. (1949). *Roosevelt and the Russians. The Yalta Conference*. Nueva York: Doubleday & Company.

Vilar, Juan B. (2005). "Franquismo y descolonización española en África". *Historia Contemporánea* 30: 129-158.

La autodeterminación de los pueblos en el seno de Estados liberal-democráticos: ¿derecho o remedio?

Lucía Payero López

INTRODUCCIÓN

En materia de autodeterminación de los pueblos, la literatura mayoritaria, tanto en el campo del derecho internacional público como en la filosofía política, entiende la autodeterminación como un remedio que sólo puede ejercerse en contextos coloniales o de ausencia de derechos básicos, salvo acuerdo entre las partes. Ello constituye una buena muestra de la primacía que ostenta el principio de integridad territorial de los Estados, los principales sujetos de derecho internacional. Esta concepción presenta ciertas deficiencias y, además, excluye la aplicación de la autodeterminación en el seno de los Estados liberal-democráticos.

No obstante, y como se argumentará en este capítulo, cabe una interpretación diferente del derecho de autodeterminación que lo configure como un derecho primario. Esta exégesis encontraría su fundamento jurídico en los Pactos de Derechos Humanos de 1966, mientras que su fundamento filosófico se hallaría en el liberalismo, aunque entendido éste en un sentido no individualista. La utilidad práctica que presenta es indudable, al ofrecer una herramienta adecuada para gestionar los conflictos territoriales que afligen a muchas democracias liberales.

El análisis aquí realizado parte de la regulación internacional del derecho de autodeterminación producida en el seno de las Naciones Unidas y examina de manera crítica la interpretación que la doctrina mayoritaria ofrece de dichos textos normativos. Aplicando un razonamiento moral no institucional, esto es, no determinado por la moral que encarnan las instituciones de derecho positivo, se articulará una propuesta hermenéutica alternativa a la hegemónica: un derecho de autodeterminación entendido como derecho *prima facie*, en lugar de remedio que busca compensar injusticias flagrantes.

PRECISIONES CONCEPTUALES: AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y DEMOCRACIA

Autodeterminación de los pueblos es un término polisémico que adopta diferentes significados en función de la intención normativa del hablante. En algunos supuestos, “autodeterminación” se emplea como sinónimo de algún tipo de autonomía, ya sea territorial o no territorial. Este sería el caso, por ejemplo, de los pueblos indígenas. Las previsiones contenidas en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas no difieren sustancialmente de lo que se establece en otras Resoluciones de la Asamblea General (AG) que reconocen el derecho de autodeterminación a los pueblos no indígenas.¹ Como ha señalado Katja Göcke (2013: 28), la interpretación que se hace de la Resolución 61/295 entiende que:

[...] generalmente, los pueblos indígenas carecen de un derecho de autodeterminación externa. No obstante, apenas existen pueblos indígenas que deseen ejercer un derecho de autodeterminación externa en forma de secesión. Lo que la mayoría de los pueblos indígenas ansía es la autodeterminación interna, es decir, el derecho a determinar su propio esta-

¹ Resolución 61/295, aprobada por la AG el 13 de septiembre de 2007. Los artículos fundamentales son el 3 (reconocimiento del derecho) y el 46 (respeto al principio de integridad territorial de los Estados como límite).

tus político, así como su desarrollo económico, social y cultural dentro de las fronteras estatales.

En otros contextos, la existencia de un régimen de democracia liberal se considera condición suficiente para inferir que las partes que constituyen un Estado plural disfrutan de autodeterminación. Esta sería la interpretación mayoritaria que se hace del derecho de autodeterminación. La vertiente interna del mismo se considera materia propia del derecho constitucional, mientras que la vertiente externa se reserva al derecho internacional público. Más aún, la primera se identifica con la democracia, por lo que cualquier constitución de un Estado democrático se vería exenta de reproche si prohíbe u omite regular el derecho de autodeterminación de las naciones minoritarias, al no tratarse de un asunto de su competencia. Un ejemplo, referido al caso español, puede leerse en Javier Ruipérez (2003: 240): “Aceptado que, desde el punto de vista del Derecho Público interno el derecho de autodeterminación se corresponde con la Teoría democrática del Poder Constituyente del Pueblo, pocas dudas deberían existir en torno a que aquel derecho se ha ejercido de manera cumplida en el Estado español”. En cambio, “en el Derecho Público internacional la autodeterminación [...] se concreta en el derecho de los pueblos a pertenecer al Estado que elijan” (Ruipeárez, 1995: 62), cosa que en España no ha ocurrido, pero de lo que la Constitución de 1978 no sería culpable, al ser una materia situada fuera de su ámbito competencial.

Pero no sólo se trata de separar las dos vertientes del derecho de autodeterminación en función de los ámbitos de regulación que se ocupan de cada una de ellas, sino que también se les atribuye una distinta titularidad y contenido. A juicio de Luis Rodríguez Abascal (2004: 334-335), la utilización de la misma denominación —derecho de autodeterminación— para dos realidades tan distintas —en contenido y titularidad, aunque reconoce un fundamento común para ambas— sólo entraña confusión, lo que conduce a postular su abandono. Así, resultaría más conveniente hablar de un derecho de autodeterminación interna, cuya titularidad “recae en la ciudadanía de los

Estados” y cuyo contenido equivale al “ejercicio continuado del autogobierno democrático”, por un lado, y de un derecho de autodeterminación externa, cuyos titulares serían “grupos de personas que sufren ciertos tipos concretos de opresión” y con un contenido que alude a “la facultad de decidir mediante un plebiscito si se desea asumir cierto grado de poder político”, por otro.

En otros casos, la autodeterminación incluye una variedad de resultados libremente decididos por el sujeto político² al que se le reconoce este derecho; entre dichos resultados se encuentra la secesión. En el contexto de los Estados liberal-democráticos (Canadá, Reino Unido, Bélgica, España, etcétera), las reivindicaciones autodeterministas efectuadas por las naciones periféricas (Quebec, Escocia, Gales, Flandes, Cataluña, Euskadi, etcétera) encajan mejor en este último concepto de autodeterminación. De este modo, y siguiendo a José A. de Obieta (1985), la autodeterminación sería la capacidad de un pueblo para establecer el régimen de gobierno que desea darse a sí mismo (vertiente interna), así como la capacidad de decidir qué tipo de relaciones mantiene con otros grupos semejantes (vertiente externa). Por consiguiente, en un referéndum autodeterminista, la posibilidad de secesión sería una opción, pero el pueblo que vota podría escoger otra solución (por ejemplo, un acuerdo federal).³

Por lo que hace al segundo concepto, a lo largo de las páginas que siguen se utilizará el término *democracia* en su acepción liberal. La democracia liberal es una forma de democracia representativa, es decir, que los llamados a soportar las decisiones eligen, mediante el sufragio universal, a otros (los representantes) para que las adopten en

² El titular del derecho de autodeterminación es la nación o el pueblo, conceptos que aquí serán utilizados de forma indistinta.

³ En estos supuestos, no cabe separar y aislar las vertientes interna y externa de la autodeterminación, so pena de desnaturalizar el concepto mismo de autodeterminación. A este respecto, resulta muy interesante la apreciación que hace Jorge Cagiao y Conde en el capítulo publicado en este volumen acerca del carácter heterónomo que presenta la autodeterminación interna, al ejercerse siempre bajo la tutela del Estado en el que la minoría nacional se integra.

su nombre. Las reglas procedimentales —entre las que se encuentra la separación de poderes, el pluralismo de partidos políticos, la regla mayoritaria y el imperio de la ley— legitiman el origen del poder y racionalizan su ejercicio. Pero, además, la democracia liberal tiene un contenido material, es decir, consagra unos valores básicos: fundamentalmente, la libertad y la igualdad formal (igualdad ante la ley).

El análisis jurídico y filosófico del derecho de autodeterminación realizado en este capítulo se ceñirá a los Estados liberal-democráticos. Ello significa que no se entrará a examinar el ejercicio del derecho de autodeterminación en los supuestos coloniales o en aquellos en los que se vulneren los derechos del pueblo minoritario de forma grave y masiva. Como a continuación será explicado, esos son los contextos a los que la mayoría de los especialistas en derecho internacional circunscribe el derecho de autodeterminación de los pueblos. Esta opción vuelve obsoleta la autodeterminación hoy en día, puesto que el proceso descolonizador prácticamente ha finalizado,⁴ o libra a los Estados liberal-democráticos de cualquier responsabilidad en caso de no atender las demandas autodeterministas que le planteen sus minorías nacionales. Según se tratará de argumentar, el derecho de autodeterminación resulta aplicable también en el seno de Estados liberal-democráticos. Y es que, contrariamente a lo sostenido por la doctrina internacionalista mayoritaria y el liberalismo clásico, es en los Estados democráticos y liberales de derecho donde la autodeterminación, incluida la secesión, encaja a la perfección, y no en contextos coloniales o donde no se respetan los derechos humanos básicos. Sin negar a esos pueblos —no autónomos, o iliberales y antidemocráticos— un derecho potencial a la autodeterminación, es más que probable que su puesta en práctica requiera matizaciones y

⁴ Actualmente, existen 17 territorios no autónomos, según datos de Naciones Unidas: <<https://www.un.org/dppa/decolonization/es/nsgt>>. Sobre la definición de colonia en el marco de esta organización internacional —un concepto no ajeno a intereses y consideraciones políticas, lo que da lugar a incoherencias prácticas—, remito al trabajo de Hèctor López Bofill publicado en este volumen.

exija consideraciones prudenciales que eviten genocidios y limpiezas étnicas.

LA REGULACIÓN INTERNACIONAL DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN

El derecho internacional es prácticamente el único ordenamiento jurídico que reconoce el derecho de autodeterminación de los pueblos.⁵ Por esta razón, las naciones minoritarias apelan con cierta frecuencia al derecho internacional para sustentar sus reivindicaciones autodeterministas.⁶ Los principales textos normativos en esta materia son el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de 1966, y las Resoluciones 1514 (XV) y 2625 (XXV) de la AG de Naciones Unidas.

El artículo 1.1 común a ambos Pactos de Derechos Humanos establece: “*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultu-*

⁵ Excepcionalmente, algunos ordenamientos jurídicos estatales han procedido al reconocimiento de ciertas formas de autodeterminación. Como ejemplo, se puede citar el artículo 113 de la Constitución de Saint Kitts y Nevis de 1983, que consagra la posibilidad de secesión de Nevis, mientras que el artículo 39.1 de la Constitución de Etiopía de 1994 concede el derecho de autodeterminación a las naciones, nacionalidades y pueblos existentes en el interior de sus fronteras, haciendo referencia expresa a la capacidad de secesión.

⁶ A modo ilustrativo, el Preámbulo de la Ley catalana 19/2017, de 6 de septiembre, del referéndum de autodeterminación —declarada inconstitucional por la STC 114/2017, de 17 de octubre— comenzaba refiriéndose a la regulación internacional del derecho de autodeterminación de los pueblos con estas palabras: “Los pactos sobre Derechos Civiles y Políticos y sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 19 de diciembre de 1966, ratificados y en vigor en el Reino de España desde 1977 [...], reconocen el derecho de los pueblos a la autodeterminación como el primero de los derechos humanos. Asimismo, el artículo 1.2 de la Carta de las Naciones Unidas y el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia establece entre sus propósitos fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la autodeterminación de los pueblos”.

ral”. Una redacción similar se observa en las Resoluciones 1514 (XV)⁷ y 2625 (XXV).⁸

Sin embargo, la mayoría de los expertos en derecho internacional interpreta el alcance de este derecho en un sentido muy restrictivo: se otorga prioridad al principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados sobre el derecho de autodeterminación nacional. En este sentido, la Resolución 1514 (XV) dispone: “Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”. Y es que la Resolución 1514 (XV), aprobada el 14 de diciembre de 1960 y denominada Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, interpretaba la autodeterminación como un derecho ejercitable únicamente en supuestos coloniales, pero nunca al alcance de las minorías nacionales integradas en el seno de los Estados miembros de Naciones Unidas.

Además de respetar la integridad territorial de los Estados ya constituidos, la Resolución establecía la necesidad de conservar las fronteras heredadas de la época colonial (lo que se conoce con el nombre de principio *uti possidetis iuris*):⁹ “A fin de que los pueblos dependientes

⁷ En el segundo punto de la Resolución 1514 (XV) se lee: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

⁸ La Resolución 2625 (XXV) establece que, “en virtud del principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos, consagrado en la Carta, todos los pueblos tienen el derecho de determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y de proseguir su desarrollo económico, social y cultural, y todo Estado tiene el deber de respetar este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta”.

⁹ Se ha señalado que el principio *uti possidetis iuris* está enfrentado con la libre determinación de los pueblos (*vid.* Franck, 1993; Salmon, 1993; Cassese, 1995; Castellino, 2000), pese a que otros autores entiendan que es un principio neutral en estos supuestos (*cf.* Ratner, 1996; Brownlie, 1998). De cualquier modo, es interesante apuntar que, en la práctica, las Naciones Unidas privilegiaron el principio *uti possidetis* sobre la autodeterminación en aquellos casos en que ambos resultaron incompatibles, como muestran los ejemplos de Biafra y Katanga. Se admitió como excepción a su aplicación el consentimiento de la población, por ejemplo, en el asunto relativo a la controversia fronteriza entre El Salvador y

puedan ejercer pacífica y libremente su derecho a la independencia completa, deberá cesar toda acción o toda medida represiva de cualquier índole dirigida contra ellos, y deberá *respetarse la integridad de su territorio nacional*” (cursiva añadida).

La doctrina *uti possidetis iuris* resulta particularmente apropiada para el discurso autodeterminista definido en los términos de la teoría del agua salada (*blue water thesis*) (Castellino, 2000), corolario del principio de integridad territorial de las antiguas colonias que se introdujo en la Resolución 1541 (XV) de 1960, la cual establece los principios que deben servir de guía a los Estados miembros para determinar si existe o no la obligación de transmitir la información que se pide en el inciso E del artículo 73 de la Carta. En concreto, reviste importancia el principio IV, al decir: “Existe a primera vista la obligación de transmitir información respecto de un territorio que está separado geográficamente del país que lo administra y es distinto de éste en sus aspectos étnicos o culturales”. Es decir, para poder aplicar el derecho de autodeterminación a un territorio oprimido, éste debe encontrarse alejado marítimamente del Estado opresor, lo cual equivale a reducir el ejercicio autodeterminista a los casos de colonialismo de ultramar.

La Resolución 2625 (XXV), aprobada el 24 de octubre de 1970, reitera el límite que imponía la Resolución 1514 (XV) al ejercicio del derecho de autodeterminación: el respeto a la integridad territorial de los Estados ya sancionados. Ahora bien, la Resolución 2625 (XXV) no restringe el ejercicio de la autodeterminación a los supuestos coloniales¹⁰ —como hacía la de 1960—, sino que amplía su ámbito de aplicación a otros casos de dominación y ausencia de derechos:

Honduras, sustanciado ante el TIJ (sentencia, *I.C.J. Reports 1992*), aunque, de acuerdo con Ratner (1996), esta excepción no operaría en el continente africano para intentar corregir las fronteras surgidas de la descolonización. Castellino (2000) añade una excepción adicional a la aplicación del principio *uti possidetis iuris*: el mantenimiento de la paz y la seguridad.

¹⁰ Resulta interesante señalar que la Resolución 2625 (XXV) establece: “El territorio de una colonia u otro territorio no autónomo tiene, en virtud de la Carta de las Naciones Unidas, una condición jurídica distinta y separada de la del territorio del Estado que lo administra, y esa condición jurídica distinta y separada conforme a la Carta existirá hasta

Ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos antes descritos y estén, por tanto, dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivo de raza, credo o color (cur-siva añadida).

Por consiguiente, la interpretación hegemónica que existe a nivel internacional sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos entiende que la autodeterminación es un derecho de los Estados ya sancionados y, excepcionalmente, también se reconoce a algunos pueblos sin Estado: colonias,¹¹ pueblos bajo ocupación militar extranjera y minorías gravemente discriminadas a manos del Estado en el que se hallan integradas. Hay que tener en cuenta que el derecho interna-

que el pueblo de la colonia o territorio no autónomo haya ejercido su derecho de libre determinación de conformidad con la Carta y, en particular, con sus propósitos y principios". Así, se entiende que "el territorio no autónomo no forma parte [...] del territorio del Estado que lo administra y la libre determinación de su población no puede, en consecuencia, explicarse como ejercicio de un derecho de separación que afectaría a la integridad territorial de la potencia administradora" (Remiro, 2008: 171). De esta manera, se salvaría el límite que esta Resolución establece al ejercicio del derecho de autodeterminación: el respeto de la integridad territorial de los Estados ya constituidos.

¹¹ Parecía asumido de forma unánime que las colonias o territorios no autónomos tenían reconocido por el derecho internacional un derecho a la autodeterminación, que incluía la independencia con respecto a la metrópoli o potencia administradora. Los únicos que aparentemente cuestionaban este principio de *ius cogens* del derecho internacional eran los Estados directamente implicados y con intereses en el mantenimiento de la situación de colonización. Por ejemplo, en el caso del Sáhara Occidental, Marruecos negaba este postulado y defendía la consideración del Sáhara como una provincia marroquí más. Pues bien, el denominado "giro de Sánchez" con respecto a la cuestión saharauí ha puesto en entredicho ese principio. No sólo es que el gobierno español apoye a Marruecos por intereses geoestratégicos y contradiga así el derecho internacional sobre la materia (que estaría de parte del Sáhara —*vid.* Sáhara Occidental, dictamen consultivo, *I.C.J. Reports 1975*—), sino que los análisis del tema, incluso algunos críticos, se centran en la reacción negativa de Argelia (véase, a modo ejemplificativo, Castro y Biosca, 2022) y obvian absolutamente el derecho del pueblo saharauí vulnerado.

cional está hecho por y para Estados, que son los sujetos privilegiados de este ordenamiento; de ahí que otorgue al principio de integridad territorial de los Estados una prioridad casi absoluta sobre el derecho de los pueblos a autodeterminarse libremente. Únicamente cuando el Estado atente contra los derechos humanos básicos (colonialismo, graves violaciones de los derechos de las minorías) o no se conduzca de conformidad con los principios democráticos (vulnera la dimensión interna de la autodeterminación), se concede a la minoría nacional un derecho de autodeterminación externa que le compense por los padecimientos sufridos. Es lo que en inglés se conoce con el nombre de *remedial right* (derecho compensatorio).

Cabría preguntarse, no obstante, si no cabría concebir el derecho de autodeterminación como un derecho *prima facie*¹² (derecho primario), lo que significaría que, cuando un pueblo reclamase el ejercicio del derecho de autodeterminación, existiría una presunción general a su favor, incluso frente a un Estado que actúe de acuerdo con los parámetros mínimos de justicia liberales. Se trataría de una presunción *iuris tantum*, que se podría enervar en caso de que el grupo que reclama la autodeterminación no estuviese en condiciones de llevar a cabo las funciones políticas y administrativas que reclama —esto es, en caso de que no sea viable— o si no respetase los derechos de individuos o minorías que se encuentren en su seno. El primer requisito, la viabilidad, buscaría evitar resultados absurdos, al reclamar que cada pueblo haya de aspirar al grado de autogobierno que pueda desempeñar. Por lo que hace al respeto de los derechos de los individuos y grupos situados en su territorio, se trata de un requerimiento exigible a la nación que se autodetermina por dos razones. En primer lugar, porque los Estados de derecho asumen frente a sus ciudadanos un compromiso de protección y garantía de sus derechos y libertades básicas. En

¹² Siguiendo a Laporta (1987: 40), un derecho humano *prima facie* constituye una “exigencia moral que en términos generales es vinculante, desplaza a otras exigencias morales y sólo excepcionalmente tiene que plegarse ante demandas morales muy específicas y delimitadas”.

caso de que una nación dentro de un Estado de este tipo quisiera independizarse y hubiera motivos fundados para creer que, tras la secesión, los derechos de todos o algunos de los habitantes del nuevo Estado o de ciertas minorías iban a ser vulnerados o gravemente restringidos, el Estado plurinacional podría oponerse justificadamente a la secesión. En segundo lugar, porque lo contrario no sería compatible con un concepto de autodeterminación liberal y democráticamente justificado, que es el que aquí se postula.

Un sector minoritario de la doctrina internacionalista apoya esta opción sobre la base de la dicción literal del artículo 1.1 de los Pactos de Derechos Humanos de 1966, que reconoce que *todos* los pueblos, sin restricción alguna, tienen derecho a la autodeterminación.¹³ Con respecto al límite que establecían las Resoluciones anteriormente mencionadas —respeto al principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados—, cabe introducir dos matizaciones. La primera es que dicha condición aparecía en las Resoluciones, pero no en los Pactos. Éstos son tratados internacionales, esto es, normas vinculantes para los Estados que los ratifican, que no pueden ser modificados por la AG de Naciones Unidas:¹⁴ si surgen dudas acerca de su correcta interpretación han de resolverlas los Estados parte o el Tribunal Internacional de Justicia (TIJ), pero no un órgano de Naciones Unidas.

La segunda matización es que el TIJ, en la Opinión consultiva sobre la legalidad de la declaración unilateral de independencia de Kosovo (2010), proclamó que “el alcance del principio de integridad territorial está limitado al ámbito de las relaciones entre Estados” (párrafo 80), según se deduce del artículo 2 de la Carta de Naciones Unidas, de la Resolución 2625 (XXV) de la AG y del artículo IV del Acta Final de la Conferencia de Helsinki de 1975. En consecuencia, el ejercicio del derecho de autodeterminación por parte de una nación sin Es-

¹³ A modo ejemplificativo, cabe citar a Anónimo (1980), Héraud (1985) y Obieta (1985).

¹⁴ En este sentido, explicaba Crawford (2006: 113) que “la Asamblea General no es un parlamento. En su mayor parte, sus resoluciones sólo constituyen recomendaciones y no está capacitada para imponer nuevas obligaciones legales a los Estados”.

tado no violaría el principio de integridad territorial de los Estados (desde el punto de vista del derecho internacional), incluso aunque optase por la secesión (Muharremi, 2010). Y, además, el Estado no estaría autorizado a recurrir a la fuerza para evitar que una de sus minorías se independice.¹⁵

Se ha señalado la importancia que ha tenido esta Opinión consultiva más allá del caso particular de Kosovo. Y ello a pesar de que el TIJ evitó entrar en cuestiones relevantes y espinosas; por ejemplo, si el derecho internacional reconoce a Kosovo un derecho de autodeterminación; en caso afirmativo, cuál es el alcance de tal derecho (¿incluye la secesión unilateral?); qué efectos tendría el reconocimiento de Kosovo como un Estado independiente por terceros Estados; o si Kosovo ha alcanzado ya la condición estatal. Ahora bien, tampoco conviene ser demasiado optimista respecto a las repercusiones del pronunciamiento de la Corte, porque una cosa es decir que el derecho internacional no prohíbe la autodeterminación (y eventual secesión) de una nación minoritaria y otra diferente afirmar que el derecho internacional concede a las naciones sin Estado ese derecho.¹⁶ Para hacer esto último es necesario mantener una exégesis del derecho internacional flexible y alternativa a la que predomina en la doctrina.

Por otro lado, aunque los partidarios de la autodeterminación de las minorías nacionales contasen con el aval de los internacionalistas

¹⁵ En realidad, el TIJ no prohíbe expresamente el recurso al uso de la fuerza en este caso, puesto que considera un asunto doméstico el hecho de que una nación minoritaria amenace el principio de integridad territorial de un Estado. Sin embargo, parece congruente con el respeto a las normas internacionales sobre derechos humanos imponer esa restricción, lo que resulta particularmente relevante en el caso de Estados liberal-democráticos que se enfrentan a reclamaciones autodeterministas de grupos que no hacen uso de la violencia. Agradezco a Thomas Sparks sus observaciones acerca de este punto.

¹⁶ Aun así, Falk (2011) estima que el TIJ ignora o, al menos, matiza de forma significativa la interpretación que se venía manteniendo hasta ese momento en el derecho internacional acerca del principio de integridad territorial de los Estados, cuya observancia no admitía excepciones. Por su parte, y en directa conexión con el tema aquí analizado, Corten (2011: 92) afirma que, de manera indirecta, el TIJ desafía la doctrina de la secesión-remedio, "al insistir en el carácter intra-estatal del principio de integridad territorial".

y de la mayoría de los Estados, es importante advertir acerca de la escasa virtualidad práctica del derecho internacional —y aquí pasamos del plano de la legalidad al de la eficacia—. De acuerdo con el Protocolo Facultativo del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, no cabe interponer demandas individuales en relación con el artículo 1. Por tanto, debería ser otro Estado —y no un particular— el que presentase una comunicación para denunciar, por ejemplo, a España ante el Comité de Derechos Humanos por vulnerar el derecho de autodeterminación. El Comité emitiría un informe no vinculante y, en caso de que apreciase la existencia de una violación del artículo 1, ¿quién obligaría a España a cumplir las recomendaciones del Comité si no quisiera hacerlo? La carencia de fuerza propia del derecho internacional hace que, especialmente los Estados que ostentan una posición hegemónica en el contexto internacional, cumplan sólo aquellas disposiciones que deseen.¹⁷ El caso de Israel constituye una buena muestra de ello.

UN ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

La teoría de la justa causa

Si la doctrina internacionalista mayoritaria concibe la libre determinación de los pueblos con un carácter compensatorio, el panorama no difiere sustancialmente cuando se examina la cuestión desde el punto de vista de la filosofía política. En este ámbito, predomina la que se conoce como teoría de la justa causa, incluso en el seno del liberalismo. Los representantes más prominentes de esta postura son Allen Buchanan y Wayne Norman, ambos autores liberales.

¹⁷ Tal y como señalaba Ferrajoli (2022: 69), “vale también para la ONU lo afirmado en el *Manifiesto di Ventotene*: ‘Está ya demostrada la inutilidad, incluso el carácter dañoso de organismos del tipo de la Sociedad de Naciones, que pretendía garantizar un derecho internacional sin una fuerza capaz de imponer sus decisiones y respetando la soberanía absoluta de los estados partícipes’”.

De acuerdo con las teorías de la causa justa, la autodeterminación es admisible únicamente en aquellas circunstancias en las que un grupo sea víctima de alguna injusticia grave —la lista de agresiones varía en función de los autores examinados— y no exista otro remedio menos extremo e igualmente eficaz para poner fin a tal situación. Al margen de estos casos, no puede hablarse de un derecho *general* a la autodeterminación, aunque cabría un derecho *especial* a la misma. En opinión de Buchanan (2013: 17), existiría justa causa para la autodeterminación, incluida la secesión,¹⁸ en cuatro supuestos: “Anexión injusta del territorio de un estado soberano, violaciones a gran escala de derechos humanos fundamentales, redistribución discriminatoria continuada y grave (distribución de los recursos del estado que perjudica de manera injusta a una región determinada), y vulneración por parte del estado de las obligaciones del régimen autonómico intraestatal o la negativa continuada a negociar una forma de autonomía intraestatal adecuada”. Fuera de estos casos, la autodeterminación sería legítima sólo si existe acuerdo entre las partes (derecho *especial*).¹⁹

El atractivo que despierta esta concepción de la autodeterminación reside en dos aspectos principales: el primero, que la carga de la prueba corresponde al grupo que desea autodeterminarse y no al Estado —que, por regla general, se opone a la misma—; el segundo, que

¹⁸ Buchanan (2013: 14) distingue entre secesión y autodeterminación; esta última no implica necesariamente la capacidad de independizarse del Estado en el que la minoría nacional se halla integrada: “Hay que evitar caer en la falacia de que la afirmación de que un pueblo tiene derecho a la autodeterminación implica que está legitimado para llevar a cabo la secesión”. Dado que el concepto de autodeterminación que aquí se postula debe incluir la separación entre las opciones disponibles, donde Buchanan dice *secesión*, en estas páginas se utilizará el término *autodeterminación*.

¹⁹ Más concretamente, existiría un derecho *especial* de autodeterminación en tres supuestos diferenciados (Buchanan, 1997): en primer lugar, cuando el Estado garantice ese derecho a alguno de sus territorios (y cita el ejemplo de la separación de Noruega de Suecia en 1905); en segundo lugar, si la Constitución del Estado incluye tal derecho (aquí se refiere a la de Etiopía); por último, en el supuesto de Estados creados mediante un acuerdo (federaciones) entre entes soberanos que incluyese la posibilidad de disolver la unión en un momento posterior (y menciona el caso de los estados sudistas en la Guerra de Secesión norteamericana).

la soberanía sobre el territorio se atribuye al pueblo del Estado en su conjunto; sólo cuando el Estado incumpla sus obligaciones básicas de garantía y protección de los derechos de los integrantes de algún grupo concentrado en una parte de su territorio, se le permitirá a ese colectivo demostrar que es capaz de ejercer la soberanía sobre el ámbito territorial en que habita. Bajo este enfoque, existe una presunción general en contra de la autodeterminación de los grupos subestatales y a favor de que el Estado ostenta legítimamente el control sobre todo el territorio que ocupa y trata con justicia a cada uno de sus ciudadanos: la injusticia hay que probarla.²⁰ Ello, como ha reconocido el propio Buchanan (1997), restringe notablemente las posibilidades de autodeterminación.

Ahora bien, cabe esgrimir algunas críticas frente a las teorías de la justa causa. En primer lugar, porque mantienen una concepción de la justicia tremendamente respetuosa del orden establecido que conduce a la santificación del *statu quo*: de ahí que el grueso de la doctrina internacionalista —dedicada al estudio de un ordenamiento cuyos sujetos privilegiados son los Estados, los cuales se pretenden uninacionales con frecuencia— la apoye. En mi opinión, los elementos de esta concepción que la vuelven aceptable para tantos autores de todo signo constituyen un indicio de sus carencias liberales, y no tanto de la universalidad de los postulados del liberalismo: la teoría de la causa justa es *menos* liberal que las teorías del derecho primario. Ello es así porque lo que prima no es la libertad individual o colectiva, sino el interés del Estado en mantener su integridad territorial, aunque la misma socave la libertad de algunos individuos o grupos. De hecho, tanto Buchanan como Norman se muestran muy interesados en que

²⁰ La exigencia de prueba nos sitúa ante la cuestión de quién certifica que la discriminación o los abusos que sufre la minoría revisten la gravedad suficiente para justificar la secesión, así como que no existen medios alternativos para poner fin a dicha situación. No es probable que alguna de las dos partes (el Estado o la minoría) disponga de un árbitro imparcial, por lo que parece aconsejable buscar un tercero que desempeñe esa función: ¿las Naciones Unidas, un tercer Estado, el T1J, la Unión Europea, etcétera? Las opciones son variadas, pero una teoría de la secesión de este tipo debiera ofrecer una solución al respecto.

su teoría de la autodeterminación secesionista pueda ser aceptada por los agentes políticos internacionales. Así, Buchanan (1997) asegura que, aunque determinadas teorías que reconocen un derecho moral de autodeterminación parezcan razonables en un principio, pueden presentar serias deficiencias cuando se considera su inserción como parte de la moralidad institucionalizada sobre la que se articula el sistema de derecho internacional.²¹ A su juicio, esas teorías fallan por carecer del mínimo realismo político exigido a una propuesta moral, por contradecir alguno de los principios de derecho internacional más firmemente asentados y moralmente aceptables, o por incentivar comportamientos que socavan normas morales o de derecho internacional absolutamente razonables. La concepción de la autodeterminación como un derecho compensatorio, salvo acuerdo entre las partes, satisfaría estos requisitos, razón por la cual la suscribe.

Si se analiza detenidamente cada una de estas cuestiones, y por lo que se refiere al realismo político, las teorías de la justa causa se entiende que contienen una buena dosis del mismo porque responden a los postulados básicos de la *Realpolitik*, es decir, coinciden con los intereses de los sujetos del derecho internacional por antonomasia: los Estados.²² En este sentido, se opondrían a las teorías del derecho

²¹ Norman especifica que él utiliza una forma de razonamiento moral institucional que consiste en “evaluar los principios morales principalmente a través de la evaluación de las instituciones a las que buscan justificar, teniendo en cuenta los efectos dinámicos que las instituciones provocan en la sociedad” (1998: 44). Opone esta manera de aproximación al razonamiento moral no institucional, que sería aquel empleado normalmente por las teorías del derecho primario y de acuerdo con el cual la autodeterminación se deriva “de principios básicos o generales, tales como la democracia pura, la autonomía, la libertad de asociación o el nacionalismo. La idea que subyace es que si aceptamos estos principios debemos estar preparados para aceptar los principios secesionistas que constituyen su corolario” (1998: 45).

²² El concepto de *Realpolitik* surge en Alemania en el siglo XIX de la mano de Von Rochau. A pesar de que se ha utilizado por autores diferentes y en contextos diversos, el término hace referencia a una forma pragmática de entender la política basada en objetivos prácticos y no en ideales o principios éticos, donde los intereses del Estado-nación adquieren preeminencia sobre cualquier otra consideración y se busca incrementar su poder e influencia. En cualquier caso, *Realpolitik* no debe emplearse como sinónimo de rea-

primario, que serían acusadas de idealistas —cuestión distinta es que lo sean o cómo se defina el idealismo político—, lo que las condenaría al rechazo *in limine*.²³ No obstante, y como ha sido puesto de manifiesto, al tratar de enfrentarse a los problemas prácticos actuales, las teorías compensatorias fallan porque no han sido diseñadas para ser aplicadas a contextos liberal-democráticos, que son la mayoría de los que actualmente plantean desafíos autodeterministas.²⁴ La situación más habitual es la de falta de acuerdo entre las partes, y aquí la teo-

lismo político, aunque sí se encuentra vinculada al mismo. En el supuesto concreto aquí analizado, las teorías de la justa causa constituirían un ejemplo de *Realpolitik* al incurrir en lo que Ferrajoli (2022: 123) denomina la “falacia determinista del realismo político vulgar, consistente en la naturalización de lo que sucede de hecho y en una suerte de legitimación recíproca de la teoría y de la realidad”. Ahora bien, cabe mantener una postura realista más sofisticada (*vid.* Bull, 2005; Zolo, 2000).

²³ Reconozco el mérito estratégico a quienes postulan teorías mixtas, puesto que tratan de resultar aceptables para la doctrina mayoritaria y que, de este modo, al menos se tenga en cuenta en el debate, que se discutan sus postulados y que los partidarios de la secesión-remedio argumenten sus posiciones, sin prevalerse de su situación de superioridad. Un ejemplo de teoría mixta la propone Bossacoma por razones fundamentalmente tácticas, ya que “hay pocas probabilidades de que un derecho primario a la secesión sea reconocido por el derecho internacional público general” (2022: 62). Dado que estima que imposibilitar la secesión en contextos liberal-democráticos, como hacen las teorías remediales, es menos “razonable” que dificultarla, su propuesta pasa por cualificar el derecho de secesión “cuando el grupo secesionista no sufra injusticias flagrantes” (2022: 59). Ello implica la exigencia de que se cumplan una serie de requisitos procedimentales. Me interesa subrayar que el *idealismo* que pretende evitar acudiendo a la secesión-remedio se le cuela inevitablemente al apartarse de la misma y tratar de aproximarse a la secesión-derecho primario.

²⁴ Como ya fue mencionado, en la traducción al español de la obra de Buchanan *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, el filósofo estadounidense introduce una nueva causa justa de autodeterminación: la “vulneración por parte del estado de las obligaciones del régimen autonómico intraestatal o la negativa continuada a negociar una forma de autonomía intraestatal adecuada” (2013: 17). En su opinión, esta circunstancia concurriría en el caso catalán: “Un argumento contundente a favor del derecho de Cataluña a la secesión no consensuada puede alegarse sobre la base de que España no ha demostrado buena fe a la hora de responder a las demandas de mayor autonomía intraestatal” (2013: 19). No obstante, no lleva el razonamiento hasta sus últimas consecuencias —postular que Cataluña sería, sin duda, un pueblo legitimado para ejercer la secesión unilateral con respecto a España— y aboga, en cambio, por la renegociación del estatuto de autonomía o la autodeterminación consensuada (al estilo de Canadá y el Reino Unido).

ría de la justa causa no ofrece ninguna solución; más aún, esta “pasividad [...], en el fondo, acaba siendo cómplice con la parte fuerte en este tipo de conflicto, el Estado-nación y su nacionalismo dominante” (Cagliao, 2022: 145), lo que redundaría en la santificación del *statu quo*.

En cuanto a los principios de derecho internacional tan firmemente asentados y moralmente relevantes, cualquiera podría imaginar que se está hablando de los derechos humanos; no obstante, se equivocaría. El principio moral y de derecho internacional básico y razonable cuya protección acredita el cumplimiento de los estándares mínimos exigidos por el realismo político es, para Buchanan (1997), el principio de integridad territorial de los Estados existentes. Así, y aunque reconoce que los Estados pueden ser acusados de no incorporar las teorías del derecho primario por motivos egoístas de interés personal —evitar que su existencia peligre—, considera que también les asisten razones morales para ello. En concreto, dos intereses morales legitiman el principio de integridad territorial de los Estados: la protección de los derechos, expectativas y seguridad individuales, por un lado, y la garantía de los incentivos necesarios para hacer atractiva la participación política, por otro. A mi juicio, sin embargo, de la necesidad de preservar estos dos intereses legítimos no se deriva la intangibilidad de las fronteras estatales.

El primer interés exige demostrar que los derechos, expectativas y seguridad de los individuos se hallan mejor salvaguardados en un Estado ya existente que en uno de nueva creación (el resultante de la secesión). Buchanan, y como él otros autores, suelen recurrir a ejemplos de secesiones que han ido acompañadas de violencia e incluso de limpiezas étnicas (el caso de los Balcanes es utilizado con frecuencia) para probarlo. No obstante, y sin negar que eso ocurra en ocasiones, tampoco es lícito efectuar generalizaciones demasiado amplias. Sea como fuere, la preservación del *statu quo* no presenta un valor ético en sí mismo: ¿quién dijo que el Estado es justo con carácter general? Salvo que patrocinemos un positivismo ideológico extremo —que reduce la justicia a la validez—, no puede otorgarse valor ético al Esta-

do por el mero hecho de existir y garantizar el cumplimiento de un orden legal de manera efectiva.

Aun admitiendo que los derechos de los individuos y sus expectativas legítimas de seguridad dependen de la efectividad de un ordenamiento jurídico, lo cual a su vez exige la existencia de un “territorio claramente delimitado y reconocido como el dominio de una autoridad política identificada” (Buchanan, 1997: 47), de ello no se desprende el principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados. Una minoría que se independice también contará con un territorio delimitado en el que aplicará un sistema jurídico: nada impide que ese ordenamiento garantice los derechos de los ciudadanos y proteja sus expectativas legítimas. De hecho, la probabilidad de que se vulneren los derechos individuales disminuye cuando la secesión la ejerce una minoría que habita en un Estado democrático que si ello tiene lugar en los supuestos contemplados por la teoría de la causa justa.

El segundo interés que mencionaba Buchanan también requiere que se demuestre que el mantenimiento de la integridad territorial de los Estados resulta imprescindible para estimular la participación democrática de los ciudadanos. Los partidarios de la teoría de la causa justa suelen defender que un Estado que garantice las libertades de asociación y expresión no tiene que otorgar además el derecho de autodeterminación.²⁵ En mi opinión, si bien es cierto que para que la democracia funcione se necesita cierta estabilidad tanto de las fronteras como de la legislación aplicable, ello no justifica la negación rotunda de la posibilidad de abandonar el Estado. La estabilidad debe combinarse con un grado de flexibilidad que, en determinadas situa-

²⁵ Así, por ejemplo, decía Birch (1984: 598): “La libertad de expresión y de libre asociación concede a los grupos minoritarios y con escasa influencia la oportunidad de alcanzar la mayoría o una mayor influencia en la siguiente votación. [...] El equilibrio y la tolerancia del sistema se verían alterados si los perdedores, por hallarse concentrados territorialmente, pudiesen amenazar con marcharse en el momento en que no estuviesen de acuerdo con las decisiones tomadas por la mayoría”. Para Buchanan (1997), ni siquiera es necesario que la salida tenga lugar; la simple amenaza puede actuar como veto y dinamitar el proceso democrático.

ciones, permita alterar las fronteras (Moore, 2000). Bajo la óptica liberal, esas situaciones han de contemplar no sólo vulneraciones graves de derechos humanos, sino también casos en los que actúe la libre voluntad de autodeterminarse.

Una segunda crítica que se ha esgrimido frente a las teorías de la justa causa es que, al tener en cuenta únicamente los derechos individuales a la hora de articular las condiciones de justicia —al margen de cualquier consideración cultural-nacionalista—, patrocinan una concepción de la justicia excesivamente individualista: presuponen que los únicos principios morales a los que debe atender una teoría de la justicia son el respeto a los derechos individuales y al gobierno democrático. Se olvidan así de que, como ha dicho Margaret Moore (2001: 41), “una sociedad justa es aquella que no sólo respeta los derechos y libertades básicas de los individuos, incluido el derecho a un gobierno democrático, sino que también incorpora la idea de justicia entre comunidades nacionales”. El individualismo se relaciona estrechamente con la concepción de que un Estado neutral en materia cultural representa la mejor garantía de igualdad de trato para los ciudadanos. En particular, las reivindicaciones nacionalistas de grupos infraestatales atentarían contra ese trato igualitario. Buchanan (1998) considera que privilegiar a las naciones mediante la concesión de derechos de autogobierno implica un perjuicio para otros grupos (culturales, religiosos, políticos, etcétera) en los que los individuos se integran y a los que, quizá, éstos les otorguen mayor importancia que a las naciones. En última instancia, ello redundaría en un atentado contra la capacidad de elección individual.

Cabe establecer tres precisiones al respecto. En primer lugar, el Estado no se muestra culturalmente neutral, sino que privilegia la cultura de la nación hegemónica, en detrimento de las minoritarias (Kymlicka, 1996). En segundo lugar, se puede defender la singularidad de las naciones en la atribución del derecho de autodeterminación *política*, puesto que estos grupos tienen una voluntad igualmente política; las demás colectividades en las que los individuos se integran merecen derechos de autodeterminación de otro tipo, puesto que ca-

recen de la voluntad y la capacidad para desempeñar las funciones políticas que caracterizan a las naciones. En tercer lugar, la teoría de la causa justa privilegia en realidad a la nación hegemónica —y, en consecuencia, a sus miembros—, infringiendo el principio liberal de trato idéntico. Semejante actitud es contraria a la protección de las culturas minoritarias y quiebra esa igualdad entre los ciudadanos de un Estado que, en teoría, se pretendía proteger, por lo que vulnera los postulados liberales, al menos los de un liberalismo que admite la intervención estatal para remover los obstáculos que impiden a los individuos disfrutar de sus derechos de manera efectiva.

Una propuesta alternativa

Una vez analizados los límites de las teorías de la justa causa, aquí se propone una interpretación de la autodeterminación entendida como un derecho primario. Las teorías del derecho primario sostienen que para que un grupo goce del derecho de autodeterminación no es necesario que padezca injusticia alguna. Ello implica reconocer un derecho general de autodeterminación incluso frente a un Estado que se conduce de acuerdo con los parámetros (mínimos) de justicia liberales. Concebir la autodeterminación como un derecho entraña consecuencias totalmente distintas a entenderla como un modo de reparar una violación de derechos: en primer lugar, existe una presunción a favor de que se ejerza la autodeterminación, y la carga de la prueba recae en el Estado que se oponga a la misma; así, el conflicto entre la autodeterminación y otros principios de derecho internacional, como la integridad territorial del Estado, no se soluciona otorgando prioridad a la segunda, sino que habrá que demostrar la razón por la que se excepciona la aplicación del derecho. En segundo lugar, la soberanía territorial no se atribuye necesariamente a toda la población del Estado, sino que se admite la posibilidad de que grupos subestatales puedan ejercerla. En este sentido, y partiendo de que la jurisdicción sobre el territorio corresponde al grupo que vive en él, no se santifican

las fronteras estatales, por lo que la delimitación de las mismas podrá variar de acuerdo con la voluntad de quienes residen en ese lugar.

Cabe distinguir dos teorías del derecho primario: las teorías plebiscitarias, también denominadas teorías de la elección o de la autonomía individual, y las teorías de la autonomía colectiva, también llamadas teorías nacionalistas.

Las teorías plebiscitarias parten del principio liberal de la autonomía individual y lo aplican a la delimitación de las fronteras. Si, de acuerdo con el liberalismo, las relaciones entre individuos adultos deben guiarse por el principio de voluntariedad, lo que incluye tanto la libertad para embarcarse en ellas como para ponerles fin, la organización social también ha de aproximarse lo más posible a esquemas voluntarios. Y ello alcanza a la condición de miembro de un Estado: el individuo puede elegir si quiere seguir formando parte del Estado en el que ha nacido o si desea separarse del mismo. En términos individuales, la opción por la separación equivale al derecho a emigrar; en cambio, cuando la decisión de separarse es adoptada por la mayoría de los individuos que ocupan un territorio determinado, hablamos del derecho de secesión, que formaría parte del contenido del ejercicio de la autodeterminación. Planteado en estos términos, el derecho de autodeterminación se fundamentaría en el derecho (individual) de asociación política. La libertad de asociación política implica la posibilidad de que el individuo consienta en unirse y separarse de otros individuos que, igualmente, son considerados autónomos. Para la unión es necesaria la aquiescencia de todas las partes. De este modo, los partidarios de la teoría plebiscitaria justifican la autoridad política sobre la base del consentimiento individual.²⁶

Estos autores propugnan que se pueda decidir acerca de la autodeterminación de manera plebiscitaria: así, si la mayoría de los individuos concentrados territorialmente deciden autodeterminarse en

²⁶ Como representantes de esta teoría voluntarista se puede citar a Beran (1984), Gauthier (1994) y Philpott (1995).

un plebiscito, la autodeterminación sería admisible sin necesidad de demostrar injusticia alguna: existiría una presunción a favor de dicha autodeterminación.

Por su parte, las teorías de la autonomía colectiva parten del principio de autonomía colectiva del pueblo o nación concentrado territorialmente; en virtud de este principio, la autodeterminación estaría suficientemente motivada siempre que lo decidiese la mayoría de la nación en un referéndum.²⁷ Aquí resulta necesario ofrecer un concepto de nación y explicar por qué estos grupos y no otros son los titulares del derecho de autodeterminación, es decir, qué es lo que, en palabras de Buchanan (1998), vuelve tan especial a las naciones.

Desde un punto de vista externo —en el sentido hartiano—, la nación se puede definir como una realidad performativa (Austin, 1962) que encuentra su origen en los discursos de afirmación nacional y que tiene como función legitimar el poder en el seno de la comunidad política. Adoptando un punto de vista interno, la nación consiste en un grupo de personas que creen que, de manera natural o voluntaria, forman un grupo singular, y así son reconocidos por otros grupos semejantes. Que esa creencia compartida se base en un hecho natural o en un acto de voluntad depende del tipo de nación analizada. De acuerdo con su carácter discursivo, en algunas naciones la pertenencia se hace depender más bien de factores indisponibles para los individuos, es decir, recurren al paradigma objetivo de construcción nacional: son las naciones llamadas étnicas o culturales.²⁸ En otras naciones, en cambio, la condición de miembro deriva fundamentalmente de criterios electivos que pueden ser adquiridos a voluntad, esto es,

²⁷ Algunos autores que se inclinan por esta teoría son Margalit y Raz (1990), Tamir (1993), Miller (1997), Nielsen (1998) y Moore (2000).

²⁸ Conviene advertir, no obstante, que esta dicotomía entre naciones (o nacionalismos) étnico-culturales, por un lado, y cívico-políticas, por el otro, no se observa en la práctica de la manera clara y tajante que el modelo teórico puede sugerir. Dicho de otra forma, las naciones (o los nacionalismos) suelen trabajar con ambas dimensiones (objetiva y subjetiva), insistiendo más en una u otra en determinados momentos, con mayor o menor intensidad también (Máiz, 2004).

se emplea un paradigma subjetivo para crearlas: nos hallamos ante las naciones denominadas cívicas o políticas. La nación, por lo tanto, es la comunidad que objetiva el ejercicio del poder político y, para que sea compatible con los postulados liberales, debe ser definida con arreglo a criterios no adscriptivos, sino mayoritariamente electivos.

Por lo que se refiere a lo que vuelve a las naciones tan especiales como para merecer la titularidad del derecho de autodeterminación en detrimento de otros grupos, los partidarios de las teorías de la autonomía colectiva consideran que “el respeto a la autonomía colectiva de las naciones reviste una relevancia moral” (Moore, 2000: 239), y ello por dos razones principales. La primera, denominada habitualmente *argumento cultural*, está relacionada con la importancia que presenta el respeto de la autonomía colectiva del grupo nacional para el pleno desarrollo de la autonomía individual. Por supuesto, esto sólo sería predicable de naciones liberales;²⁹ ahora bien, si la autonomía individual es el valor último que fundamenta la de los grupos y, en concreto, la de la nación, entonces sólo se justificará la protección de naciones que respeten la autonomía individual, derechos humanos incluidos. Es más, dado que el Estado liberal no se muestra neutral en asuntos culturales, sino que patrocina una cultura determinada, es necesario proteger a las naciones minoritarias por motivos de justicia e igualdad de trato.

Proteger la identidad nacional, como ha apuntado Moore (2001), significa reconocer que los individuos se identifican con una comunidad en particular y que, para ellos, tanto la condición de miembro

²⁹ En este punto, me distancio de la crítica que efectúa Moore (2001: 55-56) al denominado argumento cultural debido a su incapacidad para justificar la protección de culturas no liberales, lo cual le parece injusto y le lleva a proponer “un tipo de argumento más universal que incluya a todas las culturas que importan a la gente”. En mi opinión, el Estado liberal no comete injusticia por no reconocer institucionalmente a culturas o naciones no liberales. Y es que, además de la contradicción que supone el que un grupo reclame autonomía cuando él mismo no se halla comprometido con ella, el deber de protección de los derechos fundamentales del individuo que incumbe al Estado liberal lo capacita para negarse a reconocer culturas que atenten contra uno de estos derechos.

como las aspiraciones políticas que se basan en esa pertenencia revisten importancia. La diferencia básica entre la identidad nacional y otro tipo de identidades reside en el objetivo y el carácter de tipo político que presentan las primeras. Sólo los miembros de una nación —no los integrantes de un grupo religioso ni tampoco del colectivo LGTBIQ, por citar únicamente dos ejemplos—, como comunidad política que es, aspiran al autogobierno colectivo, es decir, a que se reconozca su derecho de autodeterminación política. Es en este sentido en el que las naciones se vuelven *especiales*: en palabras de David Miller (2003: 269), “la especialidad no reside en el hecho de que representen la filiación cultural más intensa o importante que la gente tiene, sino en que producen reivindicaciones políticas cualitativamente diferentes a las que surgen de otro tipo de culturas”.

La segunda razón presenta un carácter *instrumental*. Compartir una identidad nacional, se dice, puede llegar a ser esencial para alcanzar dos bienes constitutivos de la democracia: la representación y la participación. En sociedades con divisiones nacionales parece existir un problema de confianza mutua que vuelve inoperante el sistema representativo sobre el que se asientan las democracias actuales. Ello es particularmente acuciante cuando la representación se basa en el sistema mayoritario puro: en un Estado plurinacional en el que los miembros de cada comunidad nacional voten invariablemente a partidos que representen a su nación, siempre ganarán los partidos de la nación hegemónica. Ello conduce a la perpetuación de las minorías en su condición subordinada, y viceversa; como consecuencia, las mayorías no tendrán incentivo alguno para autolimitarse en favor de las minorías, puesto que se sienten seguras de que nunca van a perder tan privilegiada posición. Así, un segmento de población se encuentra excluido permanentemente de la toma de decisiones de gobierno, lo cual supone una perversión de la democracia misma. En este contexto, el sistema *democrático* resultante se halla desprovisto de las bondades que acompañan al gobierno del pueblo.

Por lo que se refiere a la participación democrática, Moore (2001) ha señalado que existe una relación directa entre ésta y el hecho de

compartir una identidad común. La autora canadiense parte de la tesis que postula que cuanto más cercano se encuentre el gobierno de los gobernados, más participarán estos últimos en las instituciones democráticas, y mejor representados se hallarán sus intereses, puesto que los representantes conocerán de forma directa las necesidades de sus representados. Esa cercanía parece más probable en contextos territoriales pequeños y con una población nacionalmente homogénea.

Conviene poner de relieve que los argumentos instrumentales presentan una orientación a favor del Estado-nación, lo que puede entrañar un peligro: que la nación hegemónica dentro del Estado se embarque en un proceso de asimilación de las minorías, tratando de eliminar las diferencias nacionales internas que ponen en peligro la democracia. Para evitar estas consecuencias negativas, resulta necesario otorgar algún valor moral a las naciones minoritarias que justifique su protección contra la desaparición. A mi modo de ver, una concepción puramente instrumental de la identidad nacional no soluciona adecuadamente esta cuestión, por lo que habría que combinar este argumento con el cultural.

Finalmente, y pese a que tanto las teorías plebiscitarias como las de la autonomía colectiva resultan más adecuadas, tanto teórica como prácticamente, que las teorías de la justa causa, me decanto por las teorías de la autonomía colectiva por la siguiente razón. Las teorías plebiscitarias llevan los principios liberales hasta sus últimas consecuencias, pero creo que fallan al tratar de explicar el funcionamiento de los Estados debido a su radical individualismo: y es que el poder político requiere la existencia de una comunidad que sea algo más que la mera suma de sujetos aislados. Si el derecho de autodeterminación se funda en el derecho individual de asociación política, es posible, llevando el argumento al extremo, incurrir en una reducción absurda que en último término conduciría a admitir la reclamación autodeterminista efectuada por un individuo. Para evitar este inconveniente suele exigirse el requisito de la viabilidad, esto es, que el ente que se autodetermina sea capaz de desempeñar las funciones propias de un Estado (Beran, 1984), lo cual implica necesariamente la existencia de

un grupo. Las teorías plebiscitarias no tienen en cuenta la dimensión colectiva que entraña todo ejercicio del poder político y, al fundar su postura en el derecho individual de asociación política, olvidan que el derecho de autodeterminación es un derecho colectivo. Cuando hablamos de autogobierno nos estamos refiriendo al derecho de autonomía colectiva, no individual; cuestión diversa es que el ejercicio de la autonomía colectiva fomente la autonomía de los individuos, pero ambas son dimensiones diferentes de un mismo derecho, el de autonomía, y cuentan con sujetos titulares distintos.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha examinado la teoría de la causa justa de la autodeterminación, defendida por la mayor parte de la doctrina internacionalista y también por numerosos filósofos liberales. Además de sus deficiencias teóricas, el mantenimiento de esta exégesis de la autodeterminación la vuelve inoperante en el seno de los Estados liberal-democráticos. Aquí se ha sugerido que, muy al contrario, es en estos Estados —y no en contextos de colonialismo o privación severa de derechos humanos básicos— donde la autodeterminación encuentra un ámbito de aplicación más adecuado. Por este motivo, se propone una exégesis alternativa a la hegemónica que concibe la autodeterminación como un derecho primario y no como un remedio.

Las teorías del derecho primario, especialmente las de la autonomía colectiva, solucionarían los problemas teóricos en los que incurren las teorías de la causa justa y, además, permitirían abordar los conflictos autodeterministas que afligen a las democracias liberales de nuestra época. Para ello, no sería preciso modificar el ordenamiento jurídico internacional, sino sólo optar por una interpretación alternativa —y objetivamente posible—³⁰ del mismo. Tanto el derecho positivo como la filosofía política liberal avalarían esta solución.

³⁰ Son interpretaciones objetivamente posibles las que no resultan “incompatibles con las reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas de nuestro lenguaje, ya sea éste el len-

Quienes conciben la autodeterminación como un derecho primario lo fundamentan, o bien en el derecho individual de asociación política (teorías plebiscitarias), o bien en el principio de autonomía colectiva del pueblo (teorías de la autonomía colectiva). En ambos casos se exige que los individuos o el grupo que decide se hallen concentrados territorialmente. Si el derecho de autodeterminación se funda en el derecho individual de asociación política es posible, si se lleva el argumento al extremo, incurrir en una reducción absurda que en último término conduciría a admitir una reclamación autodeterminista individual. Para evitar este inconveniente, es frecuente exigir el requisito de la viabilidad, lo cual implica necesariamente la existencia de un grupo. Por ello, parece más acertada la teoría que fundamenta el derecho de autodeterminación en la autonomía colectiva del grupo, denominado habitualmente nación o pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1980). "The logic of secession". *The Yale Law Journal* 89 (4): 802-824.
- Austin, John Langshaw (1962). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Beran, Harry (1984). "A liberal theory of secession". *Political Studies* 32 (1): 21-31.
- Birch, Anthony H. (1984). "Another liberal theory of secession". *Political Studies* 32 (4): 596-602.
- Bossacoma, Pau (2022). "Moralidad y legalidad como fuentes de legitimidad de la secesión". En *La legitimidad de la secesión a debate*, coordinado por Jorge Cagiao y Gennaro Ferraiuolo, 53-79. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Brownlie, Ian (1998). *The Rule of Law in International Affairs. International Law at the Fiftieth Anniversary of the United Nations*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Buchanan, Allen (1997). "Theories of secession". *Philosophy and Public Affairs* 26 (1): 31-61.
- Buchanan, Allen (1998). "What's so special about nations?". En *Rethinking Nationalism*, coordinado por Jocelyne Couture, Kai Nielsen y Michel Seymour, 283-310. Calgary: University of Calgary Press.

guaje ordinario o [...] cualquier lenguaje especializado no puramente formalizado" (García Amado, 2005: 37).

- Buchanan, Allen (2013). *Secesión. Causas y consecuencias del divorcio político*. Barcelona: Ariel.
- Bull, Hedley (2005). *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cagiao, Jorge (2022). "Miseria de la causa justa. Una lectura crítica de las teorías de la secesión-remedio en contextos democráticos". En *La legitimidad de la secesión a debate*, coordinado por Jorge Cagiao y Gennaro Ferraiuolo, 118-156. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cassese, Antonio (1995). *Self-determination of Peoples. A Legal Reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castellino, Joshua (2000). *International Law and Self-determination. The Interplay of the Politics of Territorial Possession with Formulations of Post-Colonial "National" Identity*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Castro, Irene, y Javier Biosca (2022). "El giro de Sánchez sobre el Sahara rompe 40 años de equilibrio de España con Marruecos y Argelia" [en línea]. *El Diario*, 11 de junio. Disponible en <https://www.eldiario.es/internacional/giro-sanchez-sahara-rompe-40-anos-equilibrio-espana-marruecos-argelia_1_9073125.html>.
- Corten, Olivier (2011). "Territorial integrity narrowly interpreted: Reasserting the classical inter-state paradigm of international law". *Leiden Journal of International Law* 24 (1): 87-94.
- Crawford, James (2006). *The Creation of States in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Falk, Richard (2011). "The Kosovo advisory opinion: Conflict resolution and precedent". *American Journal of International Law* 105 (1): 50-60.
- Ferrajoli, Luigi (2022). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Madrid: Trotta.
- Franck, Thomas M. (1993). *Fairness in the International Legal and Institutional System: General Course on Public International Law. Collected Courses of The Hague Academy of International Law*, 240. Leiden: Martinus Nijhoff.
- García Amado, Juan Antonio (2005). "Interpretar, argumentar, decidir". *Anuario de Derecho Penal*. Monográfico sobre interpretación y aplicación de la ley penal: 32-73.
- Gauthier, David (1994). "Breaking up: An essay on secession". *Canadian Journal of Philosophy* 24 (3): 357-371.
- Göcke, Katja (2013). "Indigenous peoples in international law". En *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-ascription*, coordinado por Brigitta Hauser-Schäublin, 17-29. Göttingen: Göttingen University Press.

- Héraud, Guy (1985). "Democracia y autodeterminación". En *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa*, tomo I, coordinado por Colectivo Herria 2000 Eliza, 53-77. Bilbao: Herria 2000 Eliza.
- Kymlicka, Will (1996). "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal". *Isegoría* 14: 5-36.
- Laporta, Francisco J. (1987). "Sobre el concepto de derechos humanos". *Doxa* 4: 23-46.
- Máiz, Ramón (2004). "Per Modum Unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico". En *El presente del Estado-Nación*, coordinado por Ander Gurrutxaga, 107-128. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Margalit, Avishai, y Joseph Raz (1990). "National self-determination". *Journal of Philosophy* 87 (9): 439-461.
- Miller, David (1997). *Sobre la nacionalidad*. Barcelona: Paidós.
- Miller, David (2003). "Liberalism and boundaries: A response to Allen Buchanan". En *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, coordinado por Allen Buchanan y Margaret Moore, 262-272. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Margaret (2000). "The ethics of secession and a normative theory of nationalism". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 13 (2): 225-250.
- Moore, Margaret (2001). *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Muharremi, Robert (2010). "A note on the ICJ advisory opinion on Kosovo". *German Law Journal* 11 (7-8): 867-880.
- Nielsen, Kai (1998). "Liberal nationalism, liberal democracies, and secession". *The University of Toronto Law Journal* 48 (2): 253-295.
- Norman, Wayne (1998). "The ethics of secession as the regulation of secessionist politics". En *National Self-Determination and Secession*, coordinado por Margaret Moore, 34-61. Oxford: Oxford University Press.
- Obieta, José A. de (1985). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid: Tecnos.
- Philpott, Daniel (1995). "In defense of self-determination". *Ethics* 105 (2): 352-385.
- Ratner, Steven R. (1996). "Drawing a better line: *Uti Possidetis* and the borders of new states". *American Journal of International Law* 90 (4): 590-624.
- Remiro, Antonio (1998). *Derecho internacional*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rodríguez Abascal, Luis (2004). "El derecho de autodeterminación en la España constitucional". En *Constitución y derechos fundamentales*, coordinado por Jerónimo Betegón et al., 327-378. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Ruipérez, Javier (1995). *Constitución y autodeterminación*. Madrid: Tecnos.
- Ruipérez, Javier (2003). *Proceso constituyente, soberanía y autodeterminación*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Salmon, Jean-Marc (1993). "International aspects of the right to self-determination: Towards a democratic legitimacy of the principle?". En *Modern Law of Self-determination*, coordinado por Christian Tomuschat, 253-282. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

Zolo, Danilo (2000). *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós.

Nada que remediar: sobre la incompatibilidad teórica entre la secesión como remedio y la secesión como derecho primario en contextos democráticos

Jorge Cagiao y Conde

INTRODUCCIÓN¹

En el debate político y académico sobre el derecho de secesión o de autodeterminación externa, la corriente dominante es la llamada “remediadora”.² Es una teoría que entiende que la secesión sólo es legítima, y por ello no debe obstaculizarse, en aquellos casos en los que el colectivo humano que la reivindica haya sido víctima de alguna injusticia grave.³ La secesión sería en estos casos una manera de reparar dicha injusticia. Esta teoría, de hecho, sigue muy de cerca la propia lógica del derecho internacional público, que reconoce un derecho de autodeterminación externa para los pueblos colonizados o

¹ Quisiera dejar constancia aquí de mi agradecimiento a Pau Bossacoma por su lectura crítica a una primera versión de este trabajo.

² La obra de referencia aquí es la de Buchanan (1991).

³ No plantea tampoco problemas de legitimidad para los teóricos remediadores la secesión negociada entre el Estado matriz y la parte secesionista, sean cuales sean las razones que lleven al Estado matriz a aceptarla. Pero el grueso de la reflexión remediadora deja de lado este último supuesto para centrarse en los casos en los que la secesión es legítima, incluso contra la voluntad del Estado matriz.

que hayan sido sometidos por otros pueblos. La filosofía que sostiene tanto la teoría remediadora como el derecho internacional público en la materia tiene, pues, como campo de aplicación un mundo que parece ajeno a las democracias occidentales. No podría hablarse en ellas (al menos de manera que genere un consenso mínimo) de colonización ni tampoco de violación de los derechos fundamentales de los grupos culturales, étnicos, religiosos, etcétera, de que se encuentran compuestas. En otras palabras: dicha lógica es aplicable sin problemas aparentes en las antiguas colonias y en aquellos países en los que la democracia no ha penetrado, o no lo suficiente, pero no allí donde se reconoce que se encuentra consolidada. Es una cuestión, la de la inadaptación de la lógica remediadora a los contextos democráticos, que he tratado en trabajos previos (Cagiao y Conde, 2021, 2021a, 2022b), a los me permito remitir.

La teoría remediadora ha tenido con todo en los últimos tiempos una evolución de la mano de algunos de sus principales representantes, en buena parte debido a la propia realidad política de los contextos democráticos, que no han sido inmunes al problema del secesionismo en las últimas décadas. Casos como el de Canadá (con Quebec), el Reino Unido (con Escocia) o España (con Cataluña) lo ilustran meridianamente. Con experiencias además diferentes: desde la vía pactada británico-escocesa hasta el rechazo de una vía negociada por parte del Estado español en el caso catalán, pasando por los dos referéndums unilaterales, pero legales, en Quebec, y la posterior respuesta de la Federación canadiense, primero con el famoso dictamen del Tribunal Supremo (TSC, 1998), el *leading case* en el tema que nos ocupa,⁴ y después con la adopción de la Ley de Claridad (Clarity Act, 2000) por parte del parlamento canadiense, que acaba previendo un cauce legal (complejo e incierto) para la secesión en derecho constitucional canadiense.

⁴ Véase al respecto, por ejemplo, Delledone y Martinico (2019).

Sea como fuere, son esos casos, sobre todo los más conflictivos y controvertidos, en Canadá y en España, en los que el movimiento secesionista se ha encontrado con un Estado reacio a permitir o facilitar el ejercicio del derecho de autodeterminación externa, los que han propiciado que teóricos de la secesión-remedio, como Allen Buchanan (1991), el principal referente en la corriente remediadora, hayan pasado a aumentar la lista de agravios que podrían legitimar la secesión, añadiendo el incumplimiento de los acuerdos relativos al autogobierno de los grupos subestatales o la negativa por parte del Estado de renegociarlos (20-21). Esta es una posición que ha sido también adoptada por algunos de los críticos de Buchanan, quienes, a pesar de sostener que los pueblos o naciones tienen un derecho primario a la autodeterminación, afirman que dicho derecho se encontraría condicionado por la relación, mejor o peor, que mantengan con el Estado matriz, abrazando de este modo la lógica remediadora. Es el caso de Michel Seymour (2007, 2011, 2017), por ejemplo, para quien únicamente el derecho de autodeterminación interna de los pueblos es incondicionado. En su opinión, la secesión sólo estaría legitimada en caso de grave injusticia (entre las que Seymour añade, como Buchanan, la violación de los acuerdos relativos al autogobierno). Y también puede apreciarse esta preocupación por hacer converger la teoría del derecho primario y la remediadora en una de las obras recientes más importantes sobre el tema, la de Pau Bossacoma (2020), en la que se viene a defender, en la línea de Seymour y otros,⁵ que la legitimidad de la secesión dependería del trato, mejor o peor, que el Estado matriz les dé a los pueblos o naciones que alberga dentro de sus fronteras. No se abogaría así por la interdicción de la secesión en aquellos casos en que no haya agravios graves que reparar, sino más bien por su obstaculización, mediante requisitos procedimentales que hagan la secesión más difícil en la práctica (2020: 303; 2022: 59).

⁵ Por ejemplo: Bauböck, 2000; Norman, 1998, 2006; Patten, 2014.

El trabajo que presento aquí adopta el enfoque normativo característico de los debates académicos sobre la legitimidad de la secesión en contextos democráticos, pero tratando de conservar en él unas dosis necesarias de realismo (metodológico), en ocasiones ausente en la literatura especializada —entiendo—, realismo que la experiencia conocida de los procesos de autodeterminación nacional provee. En él explicaré por qué la búsqueda de una compatibilidad lógica entre la teoría de la secesión como derecho primario y la teoría remediadora tiene serios problemas de consistencia en los contextos democráticos a los que parece querer aplicarse. Se trata, en primer lugar, de una estrategia argumentativa con indudables ventajas prácticas, si pensamos en su capacidad para facilitar el diálogo político entre la parte secesionista y el Estado matriz (suele ser éste, lógicamente, el que se muestra reacio a negociar al respecto), pero que genera, en mi opinión, dudas sobre su capacidad para pensar la secesión legítima de manera justa, como se supone que debe hacerlo una teoría normativa de la secesión. Es asimismo un intento que parece más preocupado por la autodeterminación interna que por la externa, y que puede moverse paradójicamente —si pensamos en su motivación práctica— con escasa fuerza de convicción en el terreno de la lógica remediadora desde el momento en que hablamos de contextos en los que la autodeterminación interna puede parecer notable y no se encuentra en peligro en el Estado matriz. Finalmente, es una apuesta argumentativa que, en su intento de acercamiento a las tesis remediadoras, puede acabar debilitando o poniendo en cuestión la propia base argumental en que se fundamenta la teoría del derecho primario, en torno al derecho inalienable del que gozarían los pueblos o naciones de decidir sobre su futuro político sin intromisión de terceros. En lo que sigue trato de desarrollar cada uno de esos argumentos.

LA REFLEXIÓN NORMATIVA Y LA *REALPOLITIK*

Los esfuerzos realizados para reunir la lógica del derecho primario y la remediadora en una teoría de la secesión justa tienen sin duda cier-

to potencial político-práctico. Podría hablarse, en ese sentido, de una teoría atenta a la *Realpolitik*. En efecto, en el bloque, muy dominante hoy a nivel internacional, de quienes rechazan que la secesión pueda ser legítima en contextos democráticos se verán probablemente mayores incentivos para dialogar con líderes secesionistas y/o teóricos de la secesión que estén dispuestos a aceptar condiciones que restrinjan bastante un derecho eventual de secesión o que dificulten mucho en la práctica la obtención de la independencia, que con líderes secesionistas y/o teóricos que no acepten el diálogo en esos términos.⁶

Creo que esta es la fuerza principal de estos intentos de mediación entre la línea argumental remediadora y primaria. Pueden resultar muy interesantes y bienvenidos políticamente, pues tienen capacidad para abrir pequeñas vías explorables en el debate político de cara a desactivar el conflicto secesionista, allí donde la teoría primaria fracasa claramente, chocando con el muro infranqueable de la lógica remediadora: sin agravios, no hay secesión legítima. Ahora bien, creo que las teorías académicas de la secesión justa no deberían ceder en su reflexión tanto terreno a la particular relación de fuerzas que encontramos en los conflictos secesionistas en contextos democráticos, siempre favorable —lógicamente— al Estado matriz. Y este es un problema que, creo, encontramos en los mencionados esfuerzos por hacer compatibles ambas lógicas.

Es notoriamente sabido que la asimetría negociadora en cualquier relación, sea contractual, sea personal, o en un conflicto político, como en nuestro caso, sitúa a la parte fuerte en una posición ventajosa que le permite imponer condiciones muy favorables a sus intereses, y a la parte débil a tener que aceptarlas si no quiere ver su situación empeorada, o si desea obtener alguna mejora o ganancia, por pequeña que sea. En la práctica, a la parte débil no le conviene mostrarse

⁶ Es algo que Bossacoma (2020: 145) recuerda oportunamente: “Recognition of a primary right to secede under general international law is a non-realistic utopia, since States are the principal lawmakers and many of them are neither liberal nor democratic. International law is more inclined to accept and advance a remedial right approach to secession”.

intransigente si desea obtener algo de la parte fuerte. Pero esto —insisto— no debería tener especial importancia en una reflexión sobre lo justo en los conflictos secesionistas. Y ello porque no se puede derivar de una correlación de fuerzas asimétrica (es decir, de “lo que es”) una teoría de la secesión que nos diga cómo “debe ser” ésta. Es algo de sobra conocido y de lo que encontramos no pocas expresiones, de hecho, en el ámbito jurídico. Puede pensarse —es un ejemplo entre otros— en las precauciones que el derecho suele tomar para proteger a los trabajadores, a los asegurados o a los consumidores frente a las cláusulas abusivas que la parte fuerte puede imponer contractualmente para fijar la competencia judicial que más le interese en la resolución de los eventuales conflictos que surjan en derecho internacional privado (artículos 15, 19 y 23 del Reglamento UE 1215/12).

Tomemos el ejemplo de Cataluña para ilustrar el problema. Nos interesa especialmente por la situación de bloqueo existente. Parece claro que ni el rechazo de la vía secesionista por parte del Estado español, sobre todo, ni la reivindicación catalana de un referéndum de independencia del estilo del organizado en Escocia, en el que se resuelva el conflicto mediante un simple voto referendario mayoritario, dejan espacio para el diálogo entre ambas partes. La distancia que las separa es seguramente demasiado grande como para poder salir de esa situación de bloqueo. Dejando de lado la cuestión problemática del reconocimiento nacional de Cataluña en el sistema español, si lo que el Estado desea por encima de todo es evitar la independencia de uno de sus territorios, cualquier proposición que vaya en la dirección de dificultarlo mediante la imposición de obstáculos procedimentales más grandes que los utilizados de costumbre, como podría ser la exigencia de una mayoría necesaria de dos tercios (o de 55% o 60%) para la independencia en un referéndum organizado al efecto, o de una mayoría cualificada favorable a la independencia que tendría que repetirse en una serie de referéndums (dos, tres o los que sean, en un plazo de tiempo determinado: dos, tres o cinco años), es algo que tranquilizará y probablemente agradará a la parte fuerte. Un Estado que desee impedir la independencia de uno de sus territorios sin prohi-

birla tajantemente tendría sin duda incentivos democráticos (en términos de imagen, de gestión eficaz de los problemas, etcétera) para aceptar el principio de un derecho de secesión cualificado. Tal parece ser la vía planteada por Bossacoma (2020, 2022).

Por su parte, si lo que la parte secesionista desea es salir del *impasse* legal y político en que se encuentra, aceptar condiciones que sabe con certeza que imposibilitarán la independencia a corto plazo puede resultar positivo para dar un paso adelante en su reconocimiento como pueblo o nación y, quizás, en función del resultado del referéndum, para buscar un momento político democrático que obligue o incite al Estado a salir de su intransigencia y reconsiderar su posición.⁷ Tengo en mente, por ejemplo, la hipótesis de un referéndum en el que no se alcancen los dos tercios exigidos para la independencia (o el porcentaje que sea por encima de 50%), pero en el que el voto favorable a la secesión sea con todo superior a 50%, situación que sería cuando menos incómoda para el Estado español.

Sea como fuere, creo que podemos reconocer que las teorías que buscan asociar la lógica de la secesión como derecho primario y la lógica remediadora tienen una mayor capacidad de hacer dialogar a las partes en un conflicto secesionista. Ofrecen así serias garantías al Estado de que es altamente improbable que se produzca la independencia, y permiten asimismo que la parte secesionista pueda al menos expresarse, y hacerlo como *demos* diferenciado. Ambas partes tendrían —podemos pensarlo— algo que ganar en una maniobra de ese estilo. Ahora bien, la cuestión normativa de fondo, saber si es justo exigirle a la parte secesionista una mayoría favorable a la independencia muy por encima de lo habitual (recordemos que la práctica más extendida en los referéndums de autodeterminación es fijar la victoria en la mayoría simple, el 50%+1 de los votos expresados),

⁷ En las últimas semanas (mes de diciembre de 2022), el partido que gobierna en Cataluña, ERC, ha venido a ilustrar lo que digo al proponer la organización de un referéndum pactado con el Estado español en el que se fijaría 55% de los votos emitidos para la victoria del “sí” a la independencia.

sigue ahí. Y sigue ahí tanto más cuanto que, como algunos autores poco sospechosos de complicidad con el secesionismo, como Stéphane Dion (1996), lo han explicado, y como la propia experiencia conocida de los referéndums de independencia en contextos democráticos lo muestra por lo demás, sabemos que la obtención de una mayoría simple en un referéndum de independencia es algo especialmente difícil en sociedades económicamente acomodadas, hostiles al riesgo y a las incertezas que genera la independencia. Sociedades que son, por añadidura, democracias que han sabido o podido generar identidades y lealtades nacionales duales, lo cual dificulta un voto favorable a la separación política.

Si tenemos en cuenta así la experiencia comparada conocida, claramente desfavorable a la opción de la independencia en circunstancias normales (el caso escocés con el *Brexit*, con lo que éste representa, puede situarlo ahora fuera de esas circunstancias “normales”), no parece razonable ni justo ponerle las cosas todavía más difíciles a la parte secesionista. De hecho, como comenté en otro lugar (Cagiao y Conde, 2022a: 152-153), si nos preocupara realmente la igualdad de opciones de victoria entre el Estado matriz y la parte secesionista en un referéndum de independencia, seguramente acabaríamos haciendo algo que no parece posible democráticamente, como sería pedir una mayoría favorable a la independencia por debajo del 50%, para así tratar de igualar el combate entre ambas partes. Como esto no es admisible democráticamente, el umbral del 50% se presenta como el único razonable y justo si queremos que la parte independentista tenga alguna opción de victoria, por pequeña que sea. Lo cual no ha de hacernos perder de vista que ese 50% juega ya a favor de los intereses del Estado, no de la parte secesionista. Por ello, todo lo que sea obstaculizar el acceso a la secesión más de lo que ya lo está con un referéndum de independencia en el que se ha de convencer a la mitad más uno de los electores puede parecer muy injusto. El hecho probable, habida cuenta de la correlación tan desigual de fuerzas, de que ambas partes puedan ver algún interés político o ganancia en una maniobra que permita llegar a un acuerdo sobre un referéndum de inde-

pendencia a costa de hacer que ésta se vuelva imposible en la práctica no cambia nada al respecto. Como ya lo he indicado, la legitimidad y la justicia de la secesión en contextos democráticos no puede depender de la correlación de fuerzas.

Creo, por lo tanto, que conviene distinguir como se debe lo justo, aquello ha de hacerse si nos preocupamos por el deber ser de las cosas, de lo útil o de lo práctico. Son consideraciones que intervienen en planos argumentales diferentes.

EL DIFÍCIL ENCAJE DE LAS QUEJAS RELATIVAS A LA AUTODETERMINACIÓN INTERNA EN LA LÓGICA REMEDIADORA

Como ya se ha dicho, la lógica remediadora, que encontramos también en buena medida en la regulación de derecho internacional público, defiende que la secesión sólo es legítima en caso de que exista algún agravio grave que reparar y de que la vía de la autodeterminación interna no pueda ser explorada. Este es un punto importante sobre el que conviene detenerse: todo indica que existe, tanto en la comprensión dominante del problema como en su regulación en derecho internacional público, una forma de preferencia clara por la autodeterminación interna respecto de la externa. Si la primera es posible, la segunda no tendría razón de ser. Se deriva de esto que en aquellos casos en los que los pueblos o naciones gocen ya de un grado más o menos importante —volveré sobre esta noción de “grado”, fundamental, en un instante— de autonomía política (la llamada “autodeterminación interna”), la opción de la autodeterminación externa quedaría descartada y deslegitimada para la teoría de la secesión-remedio.

Como lo indiqué antes, esta lógica se ha visto flexibilizada en los últimos tiempos de la mano de algunos de los principales teóricos remediadores, como Buchanan o Seymour. Cuando la autodeterminación interna se ve afectada por el trato recibido por el Estado, porque éste, por ejemplo, extiende sus propias competencias en detrimento de las de las subunidades territoriales —algo muy recurrente en los sistemas federales o descentralizados—, generando así una insa-

tisfacción de éstas, o porque se niega a renegociar un acuerdo de autogobierno para la subunidad territorial que expresa su descontento con el grado de autonomía disponible, ambos autores entienden que la subunidad territorial puede reivindicar legítimamente un derecho a la secesión unilateral. Buchanan (2013) lo expresa en referencia al caso español y al problema planteado por la reforma del Estatuto de Autonomía de Cataluña de 2006, que dará lugar, como se sabe, al inicio de un proceso independentista unos pocos años más tarde, diciendo que “si España no está dispuesta a comprometerse realmente con una renegociación de las competencias de autogobierno de Cataluña dentro del seno del Estado, ello incrementará los argumentos a favor de un derecho a la secesión no consensuada” (2013: 21). En el caso canadiense, no le faltan sin duda razones tampoco a Seymour (2011) para subrayar, como lo hace, la actuación de la Federación canadiense en el momento de la repatriación de la Constitución contra la voluntad de Quebec y su propio autogobierno, lo que pudo ser visto como una violación grave de las reglas y principios sobre los que reposa la legitimidad del sistema federal, reactualizada por medio del mecanismo de la reforma constitucional utilizado al efecto. Lo mismo puede decirse de los intentos fallidos del gobierno de Quebec de conseguir un estatus diferenciado, como “sociedad distinta”, respecto del resto de provincias canadienses, mayoritariamente de lengua inglesa (Buchanan, 2013: 300).

Nos encontramos, ciertamente, en ambos casos, Quebec y Cataluña, con una paradoja que puede ser vista como un flanco débil en esa defensa de la lógica remediadora actualizada para supuestos semejantes. Es la siguiente. Es cierto que el autogobierno de Quebec y el de Cataluña han podido verse reducidos, bloqueados y tutelados por el Estado del que dependen, generando así una sensación de frustración y un descontento capaces de presentar la opción independentista como algo apetecible, como así ha acabado pasando. Pero no es menos cierto que hablamos, en ambos casos, de minorías nacionales (así se perciben al menos) dotadas de una capacidad y de un grado de autogobierno entre los más importantes en la política compa-

rada. Lo primero me parece tan indiscutible como lo segundo. De ahí las preguntas, que entiendo necesarias dentro de los parámetros en que se mueve la lógica remediadora: ¿Qué razón habría de utilizar la secesión como remedio en casos como los mencionados, en los que la autodeterminación interna es una realidad indiscutible y no parece en absoluto en peligro? ¿Qué razón habría de recurrir a la secesión en casos en los que la autodeterminación interna alcanza un grado de desarrollo que podemos situar en la mitad alta en política comparada? Nótese que no estoy diciendo que el secesionismo quebequense o catalán no tenga razones válidas para reivindicar su derecho de secesión. Solo trato aquí de mostrar la dificultad de desplegar la lógica remediadora en este tipo de casos.

Creo que hay dos problemas fundamentales aquí: primero, la noción de “grado” de la autodeterminación interna, necesariamente relacionada con las propias competencias del Estado y siempre bajo la tutela de este último; segundo, pretender justificar la secesión como remedio precisamente en aquellos casos en los que, por el alto grado de autodeterminación interna alcanzado, menos habría que remediar siguiendo la lógica remediadora.

A diferencia de la autodeterminación externa, que no conoce límites (jurídicos) impuestos por terceros Estados, la interna se ve limitada necesariamente por la propia competencia que se reserva el Estado matriz. Esto no sólo es algo normal. Es inevitable. Como inevitable es, asimismo —el constitucionalismo comparado no deja la menor duda al respecto—, que el Estado matriz se reserve el monopolio de la interpretación jurídica por medio de la cual permitir a sus órganos centrales (legislativo, ejecutivo y judicial) desarrollar sus propias competencias en detrimento de las competencias de las subunidades territoriales. La casuística al respecto, favorable a la capacidad de centralización del Estado, y por lo tanto de reducción del autogobierno de las subunidades territoriales, es muy amplia: los poderes implícitos (*implied power*) en Estados Unidos, el poder de gasto (*spending power*) en Canadá, la competencia de la competencia en derecho germánico, el desarrollo de políticas sociales o del bienestar o sobre derechos fun-

damentales a nivel general, etcétera. Se refiere a ello oportunamente Christophe Parent (2019: 11-49) hablando de una ley natural (como fenómeno observado) en la experiencia federal conocida, favorable a la centralización. Desfavorable, por lo tanto, al grado de autodeterminación interna de las unidades subestatales. El mismo fenómeno puede observarse en los sistemas descentralizados una vez que la devolución de poderes alcanza su máximo desarrollo.

Esto implica varias cosas importantes. Dos concretamente. Por una parte, es quizá fundamental entender la autodeterminación interna en cierta medida como una “no autodeterminación”, o como una “hetero-determinación”, si se prefiere. En efecto, la capacidad de control que las subunidades territoriales tienen respecto de sus propias decisiones y estatus político se encuentra permanentemente condicionada y limitada por la capacidad de control absoluto de la que dispone al respecto el Estado dentro de sus fronteras. Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, es normal que la relación jerárquica entre la subunidad territorial que goza de autodeterminación interna y el sujeto político que dispone de una plena autodeterminación externa (el pueblo del Estado) genere con frecuencia malestar y frustración en la parte débil de la relación. La autodeterminación interna implica poder político para la subunidad territorial, y quien tiene poder político por lo general quiere tener aún más poder, rara vez menos. Razón por la que la relación descrita es lógica y quizá necesariamente una relación de frustración para la subunidad territorial, que tiene menos poder y quisiera tener más, frente a quien tiene más poder y además los medios legales para adaptar permanentemente la cantidad de poder a su propia voluntad. Es decir, deberíamos aceptar que la autodeterminación interna, por más que genere beneficios indudables para los pueblos o naciones en términos de autogestión, es también algo que puede generar frustración, sobre todo en aquellos pueblos o naciones más ambiciosos en lo que respecta a su autodeterminación.

Una vez que se deja claro esto, podemos pasar al segundo problema. ¿Qué ocurre cuando el grado de autodeterminación no es suficiente para la subunidad territorial? ¿Sería entonces la secesión una

opción legítima en la lógica remediadora? Creo que en este punto conviene distinguir lo que es un grado de autodeterminación interna insatisfactorio, percibido así de manera subjetiva por la parte interesada, y lo que podemos entender como un grado de autodeterminación interna satisfactorio, desde un punto de vista objetivo.⁸ Esto es importante por lo dicho anteriormente: es normal que las comunidades humanas más ambiciosas en lo que hace a su propia autodeterminación tengan razones para sentir una profunda insatisfacción aun gozando de un importante grado de autodeterminación interna. Puede ocurrir así que minorías con un grado bajo de autodeterminación interna no expresen al respecto insatisfacción alguna y, al revés, que minorías con un grado de autodeterminación interna notable, como en Quebec o Cataluña, expresen su malestar al respecto. Cabe preguntarse, pues, si tenemos que poner el foco en el punto de vista subjetivo de la parte interesada, o en el punto de vista objetivo que parece defender la lógica remediadora. Ha de notarse asimismo que la lógica desplegada para los casos clásicos en nuestro debate (colonias, violación sistemática de derechos humanos, etcétera) parece seguir con claridad un punto de vista objetivo.

Creo además que en esto un autor como Buchanan incurre en una contradicción evidente tanto respecto de la lógica remediadora defendida como en lo que hace a la preocupación por él expresada, como algo fundamental en su teoría, de evitar que el derecho de secesión unilateral se convierta en una suerte de pendiente resbaladiza, algo que, al concebirse de manera muy generosa, podría provocar un aluvión de demandas de secesión legítimas y, con ellas, una grave desestabilización del orden mundial. En efecto, si se entiende que Cataluña o Quebec tendrían derecho a la autodeterminación externa

⁸ Me refiero al punto de vista que atiende únicamente a datos objetivos. El grado de autodeterminación interna es objetivable examinando y midiendo el nivel de autonomía alcanzado por una unidad territorial en el seno de un Estado. Existen de hecho índices, como el Regional Authority Index (RAI), que se encargan precisamente de determinar mediante datos objetivos el grado de autonomía de las unidades territoriales subestatales.

en razón de su descontento con el trato recibido por parte del Estado en cuanto a su autodeterminación interna, objetivamente importante, entonces podemos suponer que idéntico derecho —y con mayor razón— tendría cualquier subunidad territorial con un grado de autodeterminación interna inferior a ambos casos (y serían muchas las candidatas potenciales) y que expresase su insatisfacción al respecto y encontrase una negativa a renegociar por parte del Estado. El número de candidatos potenciales a una secesión unilateral legítima —si sigo la lógica de Buchanan, que no comparto— podría aumentar entonces considerable y peligrosamente, algo que Buchanan parece querer evitar a toda costa.

Pero no es sólo esto. Si lo que cuenta en el fondo, en la lógica expuesta por Buchanan o Seymour en su reactualización de la secesión-remedio, es la expresión de un malestar o de una insatisfacción respecto de la autodeterminación interna, malestar o insatisfacción frente a la cual el Estado matriz permanece impasible, entonces el punto fundamental a la hora de conceder o no legitimidad a la secesión no debería ser el grado mayor o menor de autodeterminación interna, o el trato mejor o peor que el Estado matriz le dé, medido objetivamente, a la subunidad territorial, sino la voluntad de autodeterminación de la subunidad territorial contrariada por el Estado. Y mucho me temo que, entonces, ya no estaríamos razonando en el marco de una lógica remediadora, sino en las coordenadas de una lógica atenta a la voluntad de un sujeto político (un pueblo o nación) que se percibe como soberano y capaz de decidir sobre su futuro político por sí solo. Creo que aquí estaríamos ya pasando a una lógica de la secesión como derecho primario. Y ésta no necesita en absoluto complemento remediador alguno.

Si se adopta la lógica remediadora, entiendo que se debería poner el foco en el grado objetivo de autodeterminación interna. Sería coherente entonces defender un derecho de secesión para subunidades territoriales insatisfechas con un grado de autodeterminación interna objetivamente bajo, e incoherente hacerlo para casos en los que el grado de autodeterminación interna es objetivamente alto. Casos en los

que no habría, pues, nada que remediar realmente, pues, como queda dicho, es normal en el fondo que la autonomía de las subunidades territoriales se relacione de manera frustrante para ellas con la soberanía del Estado del que dependen.

En este acercamiento mutuo entre las dos teorías antagonistas de la secesión, acaba ocurriendo algo curioso, creo, y es que cuanto más se trata de insistir en la necesidad de recurrir a la lógica remediadora en casos en los que la autodeterminación interna es objetivamente alta, mayores son, por una parte, las dificultades para que dicho argumento pueda convencer a un amplio sector de quienes siguen entendiendo la secesión-remedio en sentido clásico,⁹ y más nos acercamos, por otra parte, a la lógica de la secesión como derecho primario. Ahora bien, esta última atiende fundamentalmente a la voluntad de la parte secesionista de constituirse como Estado independiente, y no, o mucho menos, a las razones o al contexto que acaba motivando su decisión de separarse del Estado matriz. En estos casos, la lógica remediadora simplemente no funciona, como entiendo que lo vio con acierto el TSC en su conocido dictamen sobre la secesión unilateral de Quebec.

¿UNA SECESIÓN COMO DERECHO PRIMARIO MATIZADA POR LA LÓGICA REMEDIADORA ES UNA AUTÉNTICA SECESIÓN COMO DERECHO PRIMARIO?

Conviene en esta última sección centrarse en la que creo que es, en el fondo, la parte más problemática en la teoría de quienes buscan una armonización entre la lógica de la secesión como derecho primario y la lógica de la secesión-remedio. Me refiero a lo que considero que es una desnaturalización y hasta cuestionamiento de la propia secesión como derecho primario.

⁹ Estos podrán eventualmente adherirse a dicha argumentación por propio interés, por lo comentado en la primera sección de este capítulo, pero no porque entiendan que hay efectivamente algo que remediar en dichos casos.

A diferencia de Buchanan, quien a la hora de reflexionar sobre la secesión no distingue —de manera muy sorprendente, si atendemos al menos a la experiencia conocida de la autodeterminación externa— entre grupos culturales, religiosos o asociaciones de todo tipo, por una parte, y pueblos o naciones, por la otra, ha de recordarse que una parte de quienes defienden la secesión como derecho primario lo hacen desde la comprensión de que los pueblos o naciones son el auténtico y único sujeto político concernido por la secesión o autodeterminación externa en nuestra modernidad política (en los términos claramente expuestos por Bastida, 2016: 264). Existen ciertamente grupos humanos muy diversos, culturales, religiosos, jugadores de ajedrez o víctimas de violencia doméstica, pero ocurre que a ninguno de ellos se le pasaría por la cabeza reivindicar un derecho a constituirse como un Estado separado. Incluso en el caso de los grupos culturales o étnicos, es preciso que estos evolucionen hacia la autopercepción como pueblo o nación política (da igual cuál sea el término que elijan para nombrarse) para poder imaginarse como candidato posible a la independencia. Son, pues, los pueblos o naciones los sujetos idóneos de la secesión para los defensores de la teoría de la secesión llamada “adscriptiva”, entre quienes podemos situar a autores como los ya citados, Seymour o Bossacoma, que buscan una convergencia con la secesión-remedio.

Es preciso subrayar también que para la teoría de la secesión adscriptiva la autodeterminación externa es un derecho del que gozan los pueblos o naciones por el mero hecho de querer disponer libremente de su futuro político, sin intromisiones de terceros. No juega, por lo tanto, ningún papel en la evaluación sobre la legitimidad de la secesión el contexto particular en que se encuentre el pueblo o nación que pide autodeterminarse, el trato, mejor o peor, que reciba por parte del Estado, la existencia de agravios imputables a éste o el grado de autonomía política, mayor o menor, del que disponga. La secesión se considera legítima simplemente porque tal es lo que desea el pueblo o nación que la pide.

Al introducir elementos remediadores en la teoría de la secesión como derecho primario, lo que se hace, en el fondo, es decir que los pueblos o naciones no tienen un derecho primario a la autodeterminación externa, sino que éste se encontraría condicionado por la relación que cada pueblo o nación no independiente tenga con el pueblo o nación independiente de cuyo Estado depende. Por este camino, Seymour (2007, 2011) acaba concediendo a los defensores de la secesión-remedio que sólo la autodeterminación interna es incondicionada. Algo realmente sorprendente, pues la autodeterminación nacional, en su sentido fuerte, acabaría quedando circunscrita a su versión interna, rechazando así su cara externa, la que más nos interesa precisamente cuando hablamos de autodeterminación en serio. Si se piensa bien, esto resulta tanto más extraño cuanto que, así definido, el concepto de autodeterminación quedaría desnaturalizado. En efecto, si pensamos que son muchos los pueblos o naciones sin Estado propio que han podido determinar, siempre bajo la supervisión y autoridad del Estado en el que se encuentran —lo cual plantea ya un problema conceptual cuando hablamos de “auto”-determinación—, su estatus político en ejercicio de la llamada “autodeterminación interna”, y sin haber tenido siquiera la posibilidad de expresarse sobre su pertenencia al sistema (que en un elevado número de casos les es impuesto) o la posibilidad de constituirse políticamente de manera separada, estaríamos así excluyendo del concepto de autodeterminación la única versión en la que el sujeto político del derecho de secesión se expresa y actúa unilateralmente. Se estaría asimismo consagrando una definición en la que el pueblo o nación que se autodetermina lo hace siempre necesariamente de manera tutelada, atendiendo a la voluntad política de otro pueblo o nación (más fuerte), el del Estado en que se encuentra. Creo que esto implica un límite tan claro como injustificado a su capacidad de autodeterminación.

Esta manera de entender la autodeterminación sólo sería coherente, a mi entender, con un derecho de autodeterminación de los pueblos en sentido pleno, que creo que es como debemos entender-

lo, si admitiese la autodeterminación interna como una versión de la autodeterminación como derecho primario una vez que el pueblo o nación sujeto de ese derecho haya desechado, en ejercicio precisamente de la autodeterminación externa, la opción de la secesión, expresando de ese modo su deseo de formar parte del pueblo o nación del Estado en el que se encuentra. Una decisión que necesariamente podría llevar a interrogarnos sobre el carácter de “pueblo” o “nación” de ese grupo humano que expresa con claridad su adhesión a otro pueblo o nación (el del Estado en el que decide permanecer en ejercicio de su autodeterminación externa), y por lo tanto también sobre la “auto”-determinación interna de ese pueblo o nación que se percibe políticamente como una parte más del pueblo o nación del Estado.

Esto último podría y debería ser matizado, es cierto, en el caso de Estados que se definan a sí mismos y funcionen realmente como Estados plurinacionales. Podríamos tener así un Estado, con un pueblo o nación que englobaría al conjunto de sus ciudadanos, y diferentes pueblos y naciones autogobernadas en sus respectivos territorios. Ahora bien, ha de reconocerse que los casos de pluralismo nacional bien asumido por el Estado y organizado internamente de manera coherente, de tal suerte que las naciones subestatales no se encuentren subordinadas a la nación estatal y tengan capacidad real para desplegar sus propios proyectos de nación alternativos al del Estado, pueden ser vistos como la excepción que confirma la regla del monismo nacional presente en la política y el constitucionalismo comparados.

Si tal es lo que la experiencia política y constitucional comparada nos muestra, cabe preguntarse por el sentido que puede tener para la teoría de la secesión como derecho primario acoger la preocupación remediadora y apostar por un concepto de autodeterminación que desvirtúa la propia idea de autodeterminación, asociándola a una autonomía política territorial siempre tutelada por otro sujeto político ya autodeterminado: el dominante en el Estado del que el candidato a la autodeterminación depende. Creo que estamos más bien ante una estrategia que puede satisfacer lógicamente los intereses de los Estados y de sus mayorías nacionales, que son —no lo olvidemos— los

autores y dueños del derecho internacional público, con una muy amplia capacidad, por añadidura, para orientar el debate político en el sentido que más les interese, que es, obviamente, proteger su propia integridad territorial. La, a mi entender, mal llamada autodeterminación interna tiene sentido como parte de una muy lógica estrategia defensiva de los Estados existentes, pero mucho menos si tenemos en cuenta los intereses de los pueblos y naciones sin Estado, que son aquellos —no ha de olvidarse— para los que ha sido pensada la autodeterminación (externa) y tiene sentido pensarla.

Si tratamos de pensar en los intereses de estos últimos, desde la convicción de que tienen un derecho primario e inalienable, que no puede ni debe ser obstaculizado por terceros, y que han de poder definir su estatus político de manera libre y unilateral, entonces la lógica remediadora no tiene cabida en la teoría de la secesión como derecho primario, ni para separar los casos legítimos de los ilegítimos, ni para obstaculizar más de lo debido el acceso efectivo a la plena soberanía.

CONCLUSIÓN

En este capítulo he tratado de argumentar contra la compatibilidad lógica entre la teoría de la secesión-remedio y la teoría de la secesión como derecho primario para los pueblos o naciones, sujetos idóneos del derecho a la autodeterminación en nuestra modernidad política. Sostengo que se trata de posiciones teóricas irreconciliables en contextos democráticos, en los que, en el fondo, no habría nada que reparar o remediar al gozar los pueblos o naciones potencialmente interesados por la secesión de un mayor o menor grado de autogobierno, también llamado “autodeterminación interna”.

Como lo he indicado, es claro que ésta puede resultar insuficiente en algunos casos, razón por la cual la secesión puede ser entonces una opción que gane enteros. Ejemplos como el de Quebec, Cataluña o Escocia lo muestran. Pero poner el foco en los problemas relativos al estatus político de una subunidad territorial con autonomía política, e introducir en este punto una justificación remediadora relacionada

con ellos, no parece coherente con la lógica remediadora, al menos si se entiende en su sentido original y más extendido (la reparación de graves injusticias pasadas). Parece claro que el nacionalismo quebequense se encontraría mucho más a gusto en la federación canadiense si ésta abrazase con entusiasmo un federalismo plurinacional asimétrico, del mismo modo que el nacionalismo catalán apreciaría sobremanera una evolución federal del Estado español, sobre todo si es plurinacional, y el escocés la obtención de la *DevoMax*. Todo esto es meridiano y difícilmente se les puede reprochar a las mayorías políticas quebequense, catalana y escocesa dichas preferencias políticas. Ahora bien, lo que no pueden esperar legítimamente es que el Estado en el que se encuentran adopte un sistema que el pueblo o nación (la mayoría nacional) que representan muy probablemente rechazaría. Defiendo, pues, que del mismo modo que un Estado democrático no debería obligar a uno de sus pueblos o naciones minoritarias a mantenerse por la fuerza dentro del sistema, éstas tampoco pueden pretender imponer cambios en su sistema de autogobierno que las mayorías políticas en el Estado no desean. Por eso el rechazo del Estado matriz a renegociar la autonomía política de sus subunidades territoriales, una autonomía que tiene en su propio origen —no lo olvidemos— la participación del Estado y los límites por él establecidos, no puede ser tenido por injusticia alguna que merezca ser reparada mediante la concesión de un derecho de secesión. Si se quiere conceder dicho derecho, lo que entiendo ha de defender una teoría de la secesión como derecho primario es el carácter irrelevante de cualquier tipo de agravio para legitimar o justificar la secesión. La teoría primaria defiende que la secesión es legítima por el mero hecho de que el sujeto idóneo del derecho exprese de manera mayoritaria y democrática su voluntad de constituirse como Estado separado. La lógica remediadora no tiene, en semejante teoría, posibilidad de hacerse un hueco. Menos aún, creo, en contextos democráticos en los que la preocupación consecuencialista expresada por ella carece también de fundamento al encontrarnos, en estos casos, con movimientos sece-

sionistas claramente comprometidos (o no menos que el Estado matriz, en cualquier caso) con los valores liberales y democráticos.

Defiendo, por lo tanto, que nos encontramos en la obligación de elegir entre la secesión como derecho primario y la secesión-remedio. Si la última ha podido centrarse con fuerza y convicción en referencia a los contextos coloniales, violentos o no democráticos, su adaptación a los contextos democráticos se antoja especialmente complicada, como lo vio con acierto el TSC en su famoso dictamen de 1998, al considerar la posibilidad de la secesión negociada (creo que la noción de “unilateralidad” al hablar del derecho de secesión merece ser clarificada, lo que requeriría un espacio del que no dispongo en este trabajo) y libre de cualquier justificación basada en agravios en derecho interno.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastida, Xacobe (2016). “El derecho de autodeterminación como derecho moral. Una apología de la libertad y del deber político”. En *El encaje constitucional del derecho a decidir. Un enfoque polémico*, coordinado por Jorge Cagiao y Conde y Gennaro Ferraiuolo, 218-268. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Bauböck, Rainer (2000). “Why stay together? A pluralist approach to secession and federation”. En *Citizenship in Diverse Societies*, coordinado por Will Kymlicka y Wayne Norman, 366-394. Oxford: Oxford University Press.
- Bossacoma, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession. A Theory of National Self-Determination*. Cham: Palgrave MacMillan.
- Bossacoma, Pau (2022). “Moralidad y legalidad como fuentes de legitimidad de la secesión”. En *La legitimidad de la secesión a debate*, coordinado por Jorge Cagiao y Conde y Gennaro Ferraiuolo, 53-79. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Abingdon: Routledge.
- Cagiao y Conde, Jorge (2021). “La soberanía discutida. Una aproximación analítica y normativa a los conflictos territoriales de soberanía”. En *Cataluña-España. ¿Del conflicto al diálogo político?*, coordinado por Pere Almeda, 522-553. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cagiao y Conde, Jorge (2022a). “Miseria de la causa justa. Una lectura crítica de las teorías de la secesión-remedio en contextos democráticos”. En *La legitimidad de la secesión a debate*, coordinado por Jorge Cagiao y Conde y Gennaro Ferraiuolo, 118-156. Madrid: Los Libros de la Catarata.

- Cagiao y Conde, Jorge (2022b). *Democracia y nación. España en el laberinto plurinacional*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Delledone, Giacomo, y Giuseppe Martinico (eds.) (2019). *The Canadian Contribution to a Comparative Law of Secession*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Dion, Stéphane (1996). "Why is secession difficult in well-established democracies? Lessons from Quebec". *British Journal of Political Science* 26 (2): 269-283.
- Norman, Wayne (1998). "The ethics of secession as the regulation of secessionist politics". En *National Self-Determination and Secession*, coordinado por Margaret Moore, 34-61. Oxford: Oxford University Press.
- Norman, Wayne (2006). *Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*. Oxford: Oxford University Press.
- Parent, Christophe (2019). *L'Etat des fédérations. L'unité dans la diversité*. Quebec: Presses de l'Université du Québec.
- Patten, Alan (2014). *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Seymour, Michel (2007). "Secession as a remedial right". *Inquiry* 50 (4): 395-423.
- Seymour, Michel (2011). "Les peuples et le droit à l'autodétermination". En *Nations en quête de reconnaissance. Regards croisés Québec-Catalogne*, coordinado por Alain-G. Gagnon y Ferran Requejo, 51-68. Bruselas: Peter Lang.
- Seymour, Michel (2017). "Demain, Québec: autodétermination interne ou autodétermination externe?". En *Constitutionnalisme, droit et diversité. Mélanges en l'honneur de José Woehrling*, coordinado por Alain-G. Gagnon y Pierre Noreau, 547-581. Montreal: Thémis.
- Tribunal Supremo de Canadá (TSC) (1998). *Reference re Secession of Quebec*, 2 S.C.R. 217.
- 50 Shades of Federalism (2020). "The veil, the scales and the sword moral and legal argument on secession" [en línea]. Disponible en <<http://50shadesoffederalism.com/theory/the-veil-the-scales-and-the-sword-moral-and-legal-argument-on-secession/>> [consulta: 23 de junio de 2022].

El Principio de la Autodeterminación de las Naciones: un imperativo categórico político

C. Ulises Moulines

INTRODUCCIÓN: PRECISIONES CONCEPTUALES

Para empezar, y antes de desarrollar mi argumentación en favor del Principio de Autodeterminación de las Naciones, conviene hacer algunas precisiones terminológicas y conceptuales. Prefiero hablar de la autodeterminación de las *naciones*, y no de la autodeterminación de los *pueblos*, como suele hacerse. La razón es que el término “pueblo” es polisémico y por lo tanto puede prestar a confusión. En efecto, “pueblo” puede significar una aglomeración relativamente pequeña de viviendas, o bien el conjunto de la ciudadanía de un Estado soberano, o bien las capas más populares de una sociedad determinada en la que hay diferencias de clase sociales (como en el lema “el pueblo unido jamás será vencido”) o, finalmente, puede significar lo que justamente denomino una “nación”, y que es lo que seguramente tenían en mente los redactores del primer artículo del Pacto Internacional Relativo a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, estipulado como

complemento a la Carta de las Naciones Unidas de 1945.¹ El texto del primer artículo del Pacto en cuestión reza: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (ACNUDH, 1976: s. p.). Aunque la redacción de este artículo es un poco vaga, parece claro por el contexto que los “pueblos” de los que aquí se trata son justamente las naciones. Por razones de claridad terminológica abogo pues por el uso del término “nación”, en vez de “pueblo”, en el contexto de la discusión del Principio de Autodeterminación.

¿Qué clase de entidades son las naciones de las que aquí se trata? En la acepción propuesta, una nación es un conjunto relativamente grande de seres humanos que, de una manera consciente, sienten ciertas afinidades entre sí que van más allá de las relaciones de parentesco, afinidades de las que hablaré más adelante; tales relaciones de afinidad los hacen distinguirse de otros conjuntos comparables, y los hacen promover políticas de autopreservación política y cultural. En la mayoría de los casos, las personas que pertenecen a una misma nación se sienten además emocionalmente vinculadas a un determinado territorio geográfico, aunque hay excepciones a ello, como es el caso de los gitanos, que no se sienten identificados con ningún territorio geográfico concreto y distinto de otros territorios, o el de aquellas personas que se sienten vinculadas a un territorio que desde hace tiempo ya no habitan, pero que tiene un gran valor simbólico para ellas, como fue el caso de los judíos durante 2 000 años.

Hay otras dos distinciones que conviene aclarar desde el principio: la distinción entre etnia y nación por un lado, y la distinción entre Estado y nación por otro. Dentro del marco conceptual por el que abogo, toda nación es una etnia, pero no toda etnia es una nación, ni mucho menos. Que yo sepa, no existe un recuento sólido, exacto

¹ Este Pacto fue adoptado por la Asamblea General de la ONU en 1966 y entró en vigor en 1976. Todos los Estados americanos y europeos (excepto el Vaticano) lo firmaron en su momento.

y actualizado del número de etnias existentes hoy en día en el mundo, ni tampoco del de naciones, por cierto. Pero basándome en dos grandes compendios etnológicos y etnolingüísticos que conozco (*The Encyclopedia of the Peoples of the World*, compilado por Amiram Gonen en 1993, y *Languages of the World*, compilado por los esposos Grimes en 2000), deduzco que, en la actualidad, hay sobre la Tierra más de 6 000 etnias diferentes, y poco más de 600 naciones. Hay, pues, muchas más etnias que naciones. Las etnias pueden ser cuantitativamente muy pequeñas, de apenas un par de docenas de individuos, pero, en cualquier caso, sea cual sea la magnitud demográfica de una etnia, lo que la caracteriza esencialmente es que los individuos que la componen revelan tener ciertas afinidades entre sí (por ejemplo, de lengua, costumbres, gastronomía, aspecto físico, etcétera). Ahora bien, muchas etnias (de hecho, la mayoría de ellas) no llegan a poseer el estatuto de nación, pues les falta lo esencial para ello: la plena conciencia de su propia identidad y el proyecto político-cultural de preservar dicha identidad. Las etnias son investigadas por los etnólogos, quienes son los profesionales de una disciplina a caballo entre las ciencias naturales y las sociales, justamente la etnología. Las naciones, en cambio, son investigadas (o deberían serlo) por los historiadores y los politólogos. Aunque, en mi concepción general, estipulo que, en principio, toda nación es una etnia, tomando en cuenta que esta estipulación es poco usual, y para simplificar la discusión, en lo sucesivo reservaré el término “etnia” exclusivamente para aquellas etnias que no han llegado (todavía) al estatuto de naciones.

Debería estar claro que la distinción entre etnias y naciones, como tantas otras distinciones en las ciencias sociales, no es tajante. Hay una transición fluida de las etnias a las naciones. Existen, sin duda, etnias cuyo desarrollo cultural está muy lejos del estatuto de nación, y en el otro extremo del espectro hay naciones muy claramente identificables que desde hace tiempo han superado el estadio de meras etnias. Y luego hay también un número no escaso de comunidades humanas que tienen, por así decirlo, un estatuto intermedio entre los casos claros de etnias y los casos claros de naciones. En otras palabras, tanto

las etnias como las naciones son ejemplos de lo que en lógica matemática se denomina *fuzzy sets*, es decir, en buen castellano, “conjuntos difusos”. Ello no les quita su valor conceptual ni su realidad empírica, como es el caso de tantas otras distinciones que se utilizan en las ciencias sociales para explicar los fenómenos humanos. ¿Cuándo podemos estar seguros de que una etnia se ha convertido en una nación en sentido genuino? Es muy difícil, cuando no ridículo, tratar de dar una respuesta cuantitativa exacta a esta pregunta, pero, como hipótesis de trabajo, me atrevo a sugerir que, si por lo menos la mitad de los miembros de una etnia ha alcanzado una conciencia plena de su propia identidad en el sentido estipulado anteriormente, entonces podemos admitir que esa etnia ha pasado a tener el estatuto de nación.

ESTADO VERSUS NACIÓN

Más importante aún que la distinción entre etnias y naciones para el tema que nos ocupa es la distinción entre naciones y Estados. Un Estado es una entidad político-administrativa determinada por una constitución (o una ley fundamental) que pretende detentar el “monopolio de la violencia” (*Gewaltmonopol*), como estipuló Max Weber.² En cambio, una nación es, o bien un grupo étnico homogéneo con conciencia de su propia identidad y que goza de, o aspira a, la autonomía política, o bien un grupo de individuos que emprenden ya sea el establecimiento, o bien la continuación y defensa de un Estado soberano que los represente. Ya he dicho que, ateniéndome a los estudios que conozco, hay sobre la Tierra más de 600 naciones, y en cambio sabemos que en la ONU están representados tan sólo 194 Estados, y de este claro contraste cuantitativo surgen las tensiones ligadas al Principio de Autodeterminación. Dicho sea de paso, ateniéndonos a estas constataciones, la ONU no debería llamarse como se llama, sino OEU, es de-

² La expresión alemana *Gewaltmonopol*, difícil de traducir al castellano, fue introducida por Max Weber durante una conferencia en 1919, reproducida más adelante en su colección de ensayos *Politik als Beruf*.

cir, Organización de Estados Unidos, aunque está claro que esta nueva, y más apropiada, denominación sería hoy día impracticable porque la denominación “Estados Unidos” ha sido indebidamente monopolizada por una sola nación.

En la actualidad, la mayoría de Estados del planeta son plurinacionales, es decir, administran en su seno a individuos pertenecientes a dos o más naciones, y frecuentemente también a varias etnias que no han alcanzado el estadio de naciones. Hay también una pequeña minoría de Estados uninacionales e incluso uniétnicos. En Europa me vienen a la mente los países escandinavos,³ Irlanda, Holanda, Portugal, Estonia, Polonia, Chequia, Eslovaquia, Austria, Eslovenia y Hungría, además de los microestados uninacionales por antonomasia, como Luxemburgo, Liechtenstein, Andorra, Mónaco o San Marino. En el continente americano se me ocurren Costa Rica y Uruguay, probablemente también (con un poco de buena voluntad) Cuba, Haití y la República Dominicana, así como los microestados de las islas del Caribe. Pero la mayoría de Estados en América y Europa, por no hablar del resto del mundo, son claramente plurinacionales y no digamos que pluriétnicos. En algunos pocos casos, las diferentes naciones y/o etnias que componen el Estado en cuestión coexisten sin problemas y se identifican con el Estado que las alberga en su seno. En general, en estos pocos casos afortunados se trata de Estados prácticamente uninacionales que, sin embargo, respetan la identidad de pequeñas minorías étnicas en su seno. Es el caso de Alemania con respecto a la minoría danesa en el *land* de Schleswig-Holstein y a la pequeñísima minoría de los sorbos (de origen eslavo) en el centro-norte del país.⁴

³ Para evitar posibles irritaciones por parte de algún lector, quisiera hacer notar aquí que Finlandia, un país multiétnico y multinacional por excelencia, *no* debe ser considerada, por razones geográficas, históricas y culturales, como un país *escandinavo*, a pesar de que los medios mal informados así lo hagan con frecuencia.

⁴ El caso de Suiza merece mención aparte, pues es muy singular. El nombre oficial de Suiza es Confederación Helvética, lo cual significa que en su seno ese Estado acoge un cierto número de *cantones*, cada uno con su propia identidad nacional, que se han conferido en un Estado, como “mal menor”, para evitar las apertencias de los Estados vecinos.

En casos más interesantes para los propósitos de nuestra discusión, se trata de Estados que explícita y formalmente reconocen el derecho a la autodeterminación para las naciones minoritarias alojadas en su seno. Ahora bien, tales casos representan una ínfima minoría dentro de la totalidad de Estados europeos y americanos. En América y Europa sólo se me ocurren Canadá, Reino Unido y lo que fue Checoslovaquia. Se trata de Estados genuinamente democráticos que, en su momento, aplicaron decidida y formalmente el Principio de Autodeterminación; en el caso de Canadá con respecto a Quebec, en el caso del Reino Unido con respecto a los escoceses y en el caso de Checoslovaquia con respecto a los eslovacos. En los dos primeros casos, la aplicación formal del Principio de Autodeterminación no condujo a la separación porque la minoría nacional en cuestión (los *québécois* en el caso del Canadá y los escoceses en el caso del Reino Unido) decidió democráticamente (y aunque fuera por una estrecha mayoría) quedarse en el seno del Estado que las albergaba; en el tercer caso, el de Checoslovaquia, la aplicación del Principio de Autodeterminación condujo de una manera pacífica y en términos amistosos a la separación entre Chequia y Eslovaquia. Desgraciadamente, se trata de excepciones que, como suele decirse, confirman la regla. Y la regla aquí es que la mayoría de Estados plurinacionales violan flagrantemente el objetivo del primer artículo del Pacto Internacional de la ONU arriba mencionado, es decir, justamente el así llamado Principio de la Autodeterminación de los Pueblos, un pacto que esos mismos Estados han firmado. Algunos de esos Estados plurinacionales con “mala conciencia” se defienden con la argucia de que dicho Pacto de la ONU está destinado a aplicarse solamente a los pueblos que en su momento fueron colonizados por las potencias europeas, esencialmente en África. Pero esto es una argucia de mala fe: en el artículo en cuestión no se limita explícitamente la aplicación del Principio de Autodeterminación a los pueblos colonizados, y no hay ninguna razón para privilegiar a las naciones que en su momento fueron colonizadas frente a otras naciones. ¿Por cuál malabarismo retórico la autodeterminación pudo ser aplicable a Guinea Ecuatorial y a Madagascar, y en cambio

no a Cataluña y a Córcega? El hecho es que la mayoría de Estados plurinacionales de Europa y otras regiones del mundo siguen violando desde hace tiempo un convenio internacional que ellos mismos firmaron desde hace décadas. Para limitarme a los casos más flagrantes en Europa Occidental, supuestamente la región más democrática del mundo, señalaré que España viola el Principio de Autodeterminación (y por lo tanto el primer artículo del Pacto Internacional mencionado) con respecto a los catalanes, los vascos y los gallegos; Bélgica lo viola con respecto a los flamencos, Italia con respecto a los tirolese del sur, y Francia lo viola con respecto a los corsos, los vascos de Euzkadi Norte, los bretones, los alsacianos y los catalanes del Rosellón.

El caso de Francia merece una especial mención: el Estado francés es, dentro de los países supuestamente democráticos, uno de los que más enérgicamente reprime cualquier veleidad de autonomía, por no hablar de independencia, de las naciones minoritarias albergadas, *nolens volens*, en su seno. Ello es patente sobre todo en el caso de Córcega. De hecho, Francia viola el Principio de Autodeterminación de manera aún más flagrante que dos Estados comparables, España e Italia, lo que ya es decir... Ese mismo Estado francés no tiene ningún problema en aceptar el Principio de Autodeterminación para otra región administrada por el mismo Estado: la Nueva Caledonia. En efecto, el gobierno francés aceptó por *tres veces* consecutivas en las últimas décadas que se celebraran sendos referéndums de autodeterminación en Nueva Caledonia (los cuales siempre terminaron con la victoria de los adversarios de la independencia, aunque fuera por un estrecho margen). ¿Cuál es la razón por la cual el Estado francés acepta la posibilidad de la autodeterminación para los canacos de Nueva Caledonia y no para los corsos, aunque son casos estructuralmente análogos? Sólo se me ocurre una explicación: los canacos viven a 10 000 kms. de París, mientras que los corsos tienen la suerte o el infortunio de vivir a sólo 1 000 kms. (Cabría otra explicación, de carácter racista: los canacos no serían seres humanos para los cuales valga la pena esforzarse por conservarlos en el seno del Estado; los corsos

sí, aunque no sean “genuinamente franceses”; pero no quiero abundar en esta sospecha de racismo).

HEGEMONISMO *VERSUS* AUTODETERMINACIÓN

Resumiendo, ningún Estado plurinacional de la Unión Europea respeta el Principio de Autodeterminación. De lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo en otras partes del mundo, no vale la pena hablar. A todos esos Estados podemos calificarlos como *hegemonistas*, pues en ellos hay una nación, demográficamente mayoritaria, que por su peso demográfico controla el poder político-jurídico en el seno del Estado e impide así una aplicación genuina del Principio de Autodeterminación a las naciones minoritarias presentes en su seno. Si admitimos, como creo que hay que hacerlo, que para calificar a un Estado cualquiera como genuinamente democrático es imprescindible que ese Estado acepte y *permita aplicar* el Principio de Autodeterminación, entonces está claro que los Estados en cuestión *no* son genuinamente democráticos. Serán, en el mejor de los casos, democráticos “a medias”, pues permiten ciertamente que se celebren elecciones libres al nivel de sus ciudadanos considerados individualmente, pero no permiten que esos mismos ciudadanos, cuando son miembros de una nación minoritaria en el seno del Estado en cuestión, puedan decidir libremente si aceptan o no seguir siendo ciudadanos de ese Estado. En otras palabras, los representantes de la nación mayoritaria dentro de ese Estado *obligan* a los miembros de las naciones minoritarias que lo componen a renunciar a la aplicación del Principio de Autodeterminación; a este fin, suelen hacer uso de medios coercitivos, a veces de una extrema brutalidad, como lo vimos en el caso de Cataluña hace unos pocos años (una violencia que, por cierto, dejó atónitos a los observadores del resto de la Unión Europea, que ingenuamente habían creído hasta entonces que España definitivamente había superado los demonios de su proverbial violencia e intransigencia carpetovetónica).

En síntesis: un mínimo de sentido común y de sensibilidad política debería conducir a cualquier persona de buena voluntad (sea miembro de la nación mayoritaria dentro del Estado, o bien de una nación minoritaria) a concluir que, en todos los casos considerados, no puede decirse que se trata de Estados genuinamente democráticos. Desgraciadamente, éste es el caso de la gran mayoría de Estados plurinacionales en Europa y América, que supuestamente son democráticos pero que, atendiendo a lo que acabamos de constatar, en el fondo no lo son. En cuanto a los Estados plurinacionales en el resto del mundo, desde Rusia hasta China, pasando por Siria y Etiopía, es patente que ni siquiera vale la pena considerarlos en este contexto.

ACOTACIONES SOBRE LA INTERPRETACIÓN CORRECTA DEL PRINCIPIO DE AUTODETERMINACIÓN

En este punto conviene hacer dos acotaciones importantes sobre una aplicación correcta del Principio de Autodeterminación. La primera es que hay que rechazar ciertas apelaciones espurias a este. Una de ellas concierne al tamaño y/o la naturaleza de la entidad que pretende independizarse del Estado que la alberga. Por ejemplo, nadie debería tomar en serio a los habitantes de un inmueble multifamiliar que decidan “independizarse” del Estado en el que se encuentra dicho edificio, posiblemente para no pagar impuestos.⁵ Otro caso espurio de apelación al Principio de Autodeterminación es aquel en que un Estado ataca militarmente a otro Estado vecino bajo el pretexto de que ciertas regiones del segundo Estado quieren “autodeterminarse” para formar parte del Estado agresor. Dos ejemplos históricos notables son el de la invasión de Polonia por parte de Hitler y el de la agresión de Ucrania por parte de Putin (primeramente anexando Crimea y luego en la región del *Donbass*). Naturalmente

⁵ He leído en alguna parte que eso realmente ocurrió en un edificio multifamiliar de San Petersburgo a raíz de la Revolución Rusa.

te, debemos rechazar enérgicamente tales aplicaciones cínicas del Principio de Autodeterminación. Basta para ello un mínimo de honestidad político-intelectual. Lo ideal sería que cualquier aplicación de este principio a las naciones que componen un Estado plurinacional fuera supervisada por instancias independientes internacionales, no sujetas a la presión del gobierno del Estado en cuestión, sobre todo en aquellos casos en que no hay acuerdo entre la nación mayoritaria y la(s) nación(es) minoritarias albergadas en el seno de dicho Estado.⁶

La segunda acotación a la aplicación del Principio de Autodeterminación que quiero hacer aquí es la siguiente; aplicarlo no necesariamente implica que el objetivo perseguido por una minoría nacional sea la independencia total respecto al Estado que la aloja. En muchos casos, quizá la mayoría, se trata de un objetivo más modesto: la obtención de una mayor autonomía política, cultural, económica. Los sociólogos catalanes Marc Sanjaume, Jordi Mas e Ivan Serrano, en un ensayo reciente (2022: 7-8, 35-36), distinguen de manera muy pertinente dos tipos de movimientos en favor de la autodeterminación dentro de los Estados plurinacionales: los regionalistas y los soberanistas. Los primeros se satisfarían con una mayor autonomía dentro del Estado plurinacional que los alberga, mientras que los segundos abogan por una genuina independencia a corto o mediano plazo. Tomemos, una vez más, como ejemplo el caso de Francia: si bien parece que, en la actualidad, una mayoría de corsos, de una manera abierta o apenas solapada, es partidaria de la total independencia de Córcega con respecto a la República Francesa, éste no es el caso de las otras cuatro minorías nacionales dentro de ese Estado ya mencionadas: en efecto, los vascos, los bretones, los alsacianos y los catalanes del Rosellón, son, en su mayoría, claramente conscientes de pertenecer a

⁶ Supongo que en este punto, y para referirme a un caso de aguda actualidad, es innecesario hacerle notar al lector que la supuesta autodeterminación de Crimea y la del *Donbass* para separarse de Ucrania e incorporarse a Rusia fueron dos procesos implementados por medios claramente ilegítimos y violentos, y por lo tanto están muy lejos de ser ejemplos de un proceso genuino de autodeterminación.

una nación diferente de la francesa, pero casi todos se contentarían con que ese Estado terriblemente centralista que es Francia les concediera una mayor autonomía cultural, lingüística y económica. Éste también parece ser el caso de muchas minorías nacionales en el continente americano, desde los mayas en México y Guatemala, hasta los mapuches en Chile, pasando por los indígenas de la Amazonia. El problema, sin embargo, es que la mayoría de Estados plurinacionales no están dispuestos ni siquiera a conceder este mínimo de autodeterminación que significaría la autonomía regional. La consecuencia de tal intransigencia por parte de los Estados plurinacionales es, como es previsible, el surgimiento de movimientos políticos más o menos amplios y más o menos enérgicos para obligar a esos Estados *de facto* plurinacionales, pero *de iure* uninacionales, a que reconozcan que en su seno existen otras naciones aparte de la nación mayoritaria que ejerce el monopolio de la violencia; es decir, otras naciones que, o bien aspiran a una mayor autonomía, o bien abogan pura y simplemente por la soberanía estatal propia y por lo tanto la independencia con respecto al Estado opresor. A tal aspiración es a lo que podemos llamar propiamente “nacionalismo”, un nacionalismo que puede ser, o bien regionalista, o bien soberanista. En cualquiera de las dos versiones, el nacionalismo surge como un movimiento político-cultural significativo cuando dichos Estados no quieren reconocer la existencia de las naciones minoritarias que los componen, o bien, si en algunos casos la reconocen de labios para afuera, no responden seriamente a sus aspiraciones. A los Estados plurinacionales que se comportan de esta manera con respecto a las minorías nacionales existentes en su seno podemos denominarlos legítimamente “Estados hegemónicos”. Para limitarnos a Europa Occidental, España, Francia e Italia son casos patentes de Estados hegemónicos. La gran mayoría de Estados latinoamericanos plurinacionales, si no es que su totalidad, también son Estados hegemónicos.

LA REPRESIÓN DE LAS ASPIRACIONES NACIONALES POR PARTE DEL HEGEMONISMO

Para reprimir las aspiraciones nacionalistas de las minorías nacionales que los componen, los Estados hegemónicos suelen recurrir al monopolio de la violencia del que gozan, concretamente a las fuerzas policiales y militares, apoyadas en las decisiones de un Poder Judicial totalmente adscrito al poder ejecutivo y legislativo del Estado hegemónico en cuestión. Sin embargo, no son sólo las instancias oficiales de los Estados hegemónicos las que combaten enérgicamente las aspiraciones nacionalistas de las naciones minoritarias que los componen, sino también muchos intelectuales (de izquierdas, de centro o de derechas, eso da igual en el presente contexto), que voluntariamente se convierten en promotores del hegemónico. He aquí una lista, por supuesto no exhaustiva, de destacados intelectuales que, a lo largo del siglo xx, han mostrado ser feroces adversarios del nacionalismo de las naciones minoritarias. Ellos son, por orden cronológico:

- Rosa Luxemburg, en *Die nationale Frage*, 1908-1909.
- Hans Kelsen, en *Reine Rechtslehre*, 1960.
- Ernest Gellner, en *Thought and Change*, 1964.
- Eric Hobsbawm, en *Nations and Nationalism*, 1983.
- Jürgen Habermas, en *Die postnationale Konstellation*, 1998.
- Ross Pole, en *Nation and Identity*, 1999.

Para todos estos autores, si bien el nacionalismo puede ser justificable cuando se manifiesta en naciones colonizadas, en cambio debe ser combatido con todas las fuerzas cuando es una aspiración de minorías nacionales dentro de un Estado supuestamente democrático.

UN ARGUMENTO MORAL KANTIANO CONTRA EL HEGEMONISMO

¿Qué podemos alegar en contra del hegemónico adoptado por políticos e intelectuales contrarios a la aplicación del Principio de

Autodeterminación a las naciones minoritarias presentes dentro de un Estado plurinacional? En escritos anteriores he presentado diversos tipos de argumentos (psicológicos, político-culturales e incluso estéticos) en favor del nacionalismo de las naciones sin Estado propio. Aquí sería tedioso repetir los argumentos que expuse en su momento en dichos ensayos, todos ellos ya publicados; el lector interesado puede acudir fácilmente a dichas publicaciones (Moulines, 2001, 2002a, 2002b, 2003, 2004, 2006).

En el presente ensayo propongo un argumento adicional a los que expuse en mis publicaciones precedentes, un argumento que complementa a un nivel por así decir más profundo mis argumentos anteriores: se trata de la aplicación de un principio ético general, a saber, el imperativo categórico estipulado por Immanuel Kant a fines del siglo XVIII. El propio Kant formuló diversas versiones ligeramente distintas de este principio en sus dos obras de filosofía moral, a saber, los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, de 1785, y la *Crítica de la razón práctica*, de 1788. Para los propósitos presentes, la versión que me parece más adecuada (y que es también la más conocida) es la que aparece en la segunda obra. He aquí el texto kantiano (en mi traducción, ligeramente abreviada): “Actúa sólo de tal manera que a la vez puedas pretender que la máxima de tu conducta en cualquier momento se convierta en un principio general”. (Por “máxima” entiendo Kant una regla general de acción.)⁷

Es patente que, para Kant, este principio es un imperativo de alcance universal; es decir, no se aplica sólo a determinadas personas, sino a cualquier individuo humano que disponga de un mínimo de recursos intelectuales. (Por supuesto, hay excepciones evidentes a la aplicación del principio: no tendría sentido pretender aplicar el imperativo categórico a un recién nacido, a un oligofrénico o a un demente senil.) De este carácter universal se infiere, como corolario,

⁷ He aquí el texto original y completo en alemán: “Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde“ (Kant, 1964: 247-248).

que cualquier ser humano que se atenga al imperativo categórico en su conducta puede legítimamente esperar lo mismo de cualquier otro ser humano (prescindiendo de las excepciones mencionadas). Es decir, si Fulano de Tal se atiene al imperativo categórico, puede legítimamente esperar lo mismo de Mengano de Cual, y si Mengano no lo hace, entonces Fulano tiene el pleno derecho de calificar a Mengano como *inmoral*. A este corolario del principio kantiano lo podemos denominar “la reciprocidad del imperativo categórico”.

La versión original de Kant del imperativo categórico (“IC”) está explícitamente pensada sólo para actuaciones individuales; sin embargo, no hay ninguna razón para que no la podamos generalizar de una manera natural a la actuación colectiva de grupos humanos. Ello sería plenamente concorde con el espíritu, si no con la letra, de la formulación kantiana original. A tal generalización podemos denominarla “Imperativo Categórico Colectivo” (“ICC”) y podemos formularla así: “Apoyad a vuestra comunidad de tal manera que a la vez podáis pretender que la máxima de vuestra conducta colectiva en cualquier momento se convierta en un principio general (de acción colectiva)”. Por supuesto, también en este caso se aplica el corolario de la reciprocidad, es decir, si la comunidad *C* se atiene a ese principio colectivo, ella puede legítimamente esperar lo mismo de otra comunidad *C'*, y si *C'* no lo hace, entonces los miembros de *C* están justificados en calificar a los miembros de *C'* en su conjunto como inmorales.

Tal como ha sido formulado aquí, el ICC es tan general que puede ser aplicado a cualquier grupo humano o comunidad, es decir, a cualquier grupo cuyos miembros demuestren tener entre sí cierta relación de solidaridad y/o de persecución de fines comunes, grupos que pueden ir desde una familia hasta una comunidad científica, pasando por un club deportivo, un partido político o una comunidad religiosa. Y, en particular, el ICC puede aplicarse a los colectivos que hemos denominado “naciones”, convirtiéndose así en el “Imperativo Categórico Nacional” (ICN): “Apoyad a vuestra nación de tal manera que a la vez podáis pretender que la máxima de vuestra conducta nacional en cualquier momento se convierta en un principio gene-

ral (de acción nacional *para todas las naciones*)". Este imperativo es lo que está implícitamente en la base del Principio de la Autodeterminación de las Naciones. Y del mismo modo como, a nivel individual, dado el corolario de la reciprocidad del IC, cualquier persona que se atenga al IC puede esperar lo mismo de cualquier otra persona (prescindiendo de las excepciones ya señaladas), asimismo los miembros de cualquier nación *N* que se atienen al Principio de Autodeterminación (es decir, al corolario del ICN mencionado) pueden legítimamente esperar, según el corolario de la reciprocidad, que lo mismo hagan los miembros de otra nación *N'*; y cuando ello no ocurre, es justamente porque *N'* está representada por un Estado imperialista o hegemónico que viola el Principio de la Autodeterminación. Es un hecho empírico que la gran mayoría de Estados plurinacionales presentes sobre el planeta Tierra violan flagrantemente ese corolario colectivo de la máxima kantiana, y por lo tanto podemos en buena ley calificarlos como Estados *esencialmente inmorales*.

CONCLUSIÓN

Pueden alegarse diversos argumentos y consideraciones para promover el Principio de Autodeterminación para **TODAS** las naciones. Estas razones pueden ser de orden estrictamente político (como las que seguramente inspiraron a los redactores de la Carta de las Naciones Unidas), o político-económicas (para que los Estados en cuestión ahorren dinero, pues las tensiones entre naciones dentro de un mismo Estado suelen ser costosas), o psicológico-culturales (cuando dos o más naciones dentro de un mismo Estado no se soportan mutuamente por tener actitudes vitales muy diferentes), o de cualquier otra índole. Pero a mi modo de ver, la razón más profunda de todas para abogar por el Principio de Autodeterminación de las Naciones es un principio ético muy general de raíz kantiana, justamente lo que he denominado el ICN, una interpretación colectiva y obvia del imperativo original kantiano. Pueden hacerse, y se han hecho, diversas críticas a la filosofía kantiana en general, especialmente en sus aspectos epis-

temológicos. Pero hay un consenso muy generalizado entre filósofos y no filósofos en que la parte más difícilmente atacable del formidable edificio kantiano es justamente su ética, y más particularmente aún su idea del IC. Si ello es obvio a nivel de la conducta individual de los seres humanos, también lo es, a mi entender, a nivel de las acciones colectivas, y en particular en lo que concierne a la conservación de la identidad nacional. Esto es la raíz del nacionalismo bien entendido: un nacionalismo de todas las naciones, y en especial de aquellas que carecen de un Estado propio.

BIBLIOGRAFÍA

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) (1976). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Ginebra: Publicaciones de las Naciones Unidas.
- Gomes, Amiram (comp.) (1993). *The Encyclopedia of the Peoples of the World*. Nueva York: Harcourt.
- Grimes, Barbara F., y Joseph E. Grimes (comps.) (2000). *Languages of the World*. Dallas: SIL International.
- Habermas, Jürgen (1998). *Die postmoderne Konstellation und die Zukunft der Demokratie*. Discurso pronunciado el 5 de julio de 1998 en Berlín y reproducido parcialmente por la Fundación Friedrich Ebert Stiftung. Berlín.
- Kant, Immanuel (1964). *Die drei Kritiken*, compilación de Raymund Schmidt. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Luxemburg, Rosa (2017). *Die nationale Frage*. Berlín: Dietz Verlag.
- Moulines, C. Ulises (2001). "Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)". *Diánoia* 46: 81-107.
- Moulines, C. Ulises (2002a). *Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)*. Barcelona: La Campana.
- Moulines, C. Ulises (2002b). "¿Quién teme a la nación? Respuestas a Pereda, Velasco y Villoro". *Diánoia* 48: 155-173.
- Moulines, C. Ulises (2003). "Ontología i axiología de les nacions". *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 15: 7-22.
- Moulines, C. Ulises (2004). "Zur Frage des Nationalismus im Allgemeinen (mit einem Seitenblick auf Katalonien)". En *Katalonien – Tradition und Moderne*, compilado por Rafael Sevilla, 59-67. Bad Honnef: Horlemann.
- Moulines, C. Ulises (2006). "Assaig d'una teoria (semi-formal) de les nacions". *Quaderns de Filosofia i Ciència* 36: 7-18.

Pole, Ross (1999). *Nation and Identity*. Oxford: Routledge.

Sanjaume, Marc, Jordi Mas e Ivan Serrano (2022). *Els moviments per l'autodeterminació a Europa – Una cartografia analítica*. Barcelona: Fundació Josep Irla.

Weber, Max (2016). *Politik als Beruf*. Berlín: Duncker & Humblot.

El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas: una impugnación creativa frente al colapso

Marco Aparicio Wilhelmi

INTRODUCCIÓN

“Nosotras y nosotros, el pueblo de Chile, conformado por diversas naciones, nos otorgamos libremente esta Constitución, acordada en un proceso participativo, paritario y democrático”. De este modo se abrió el texto que la Convención Constitucional sometió a plebiscito al pueblo de Chile, con sus distintas naciones, en septiembre de 2022. Como es sabido, el rechazo cosechado fue sonoro (62% frente a 38%). De los miedos e incertidumbres movilizadas, la mayor parte de los análisis posteriores coinciden en señalar que los nacidos de la amplitud del reconocimiento de los derechos indígenas, y en especial del derecho a la libre determinación, habrían jugado un papel determinante. Incluso en regiones con importante presencia mapuche, como es el caso de la Araucanía, se impuso el “no” de modo contundente.

El malogrado texto definía la forma de Estado de la siguiente manera (artículo 1): “Chile es un Estado social y democrático de derecho. Es plurinacional, intercultural, regional y ecológico”.

Y en su artículo 5.3 (y hasta en tres preceptos más) se reconocía explícitamente el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas: “Es deber del Estado respetar, promover, proteger y garantizar el ejercicio de la libre determinación, los derechos colectivos e individuales de los cuales son titulares y su efectiva participación en el ejer-

cicio y distribución del poder, incorporando su representación política en órganos de elección popular a nivel comunal, regional y nacional, así como en la estructura del Estado, sus órganos e instituciones”.

Pareciera que la plurinacionalidad y la libre determinación de los pueblos como base democrática de la convivencia entre sujetos diversos no ha logrado asentarse como acervo común de la ciudadanía chilena ni seguramente tampoco de la mayor parte, por no decir todos, de los países latinoamericanos.

En efecto, pese a los notables avances que tanto el derecho internacional de los derechos humanos como el constitucionalismo latinoamericano han brindado al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, no podemos decir que tales derechos en su conjunto, y la libre determinación como derecho envolvente, como demanda “madre” que incluiría al resto, hayan logrado enraizar, ser efectivos, modificar sustancialmente los proyectos de convivencia.

Al mismo tiempo, seguramente nunca como hasta ahora ha sido tan necesario —vital, en realidad— replantearnos de una manera plural y verdaderamente incluyente las bases sobre las que se han erigido nuestros marcos de convivencia, y en especial aquellos que expresan el modelo que ha logrado ser hegemónico, esto es, el proyecto liberal-capitalista.

El presente escrito parte de la convicción de que el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas debe situarse en el centro de los debates y de las propuestas para una imprescindible y urgente reformulación de los pactos sociales (eco-sociales) como uno de los ámbitos en los que fundamentar formas diversas, justas y perdurables de habitar el mundo. La reflexión se centra en América Latina, aunque se podría ampliar a otras partes del mundo con presencia de pueblos indígenas. Por otro lado, aunque tal reformulación deba darse también a partir de más elementos y, sobre todo, en los países del Norte Global, las resistencias y las prácticas de los pueblos indígenas cuestionan al Estado liberal de tal modo que su empuje puede sin duda inspirar y orientar estas reformulaciones de modo global.

Para ello, a continuación, trazaremos algunos de los aspectos esenciales sobre los que se construye el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y el modo en que se ha reconocido en el plano internacional y constitucional. Tras ello, nos referiremos a los dos textos constitucionales que llegaron a generar mayores expectativas, esto es, los casos ecuatoriano y boliviano, con sus Constituciones de 2008 y 2009, respectivamente. Finalmente, reflexionaremos sobre el modo en que la libre determinación podría impulsar la antes referida necesaria reconfiguración de los Estados.

LA LIBRE DETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS (INDÍGENAS)

La libre determinación de los pueblos en el Derecho internacional

“Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”. Se trata del primer artículo de los dos grandes pactos de los derechos humanos que ofrece la Organización de las Naciones Unidas (ONU), esto es, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), ambos de 1966. Pocos derechos como el de la libre determinación han levantado tantas dudas interpretativas y han sido marco de tantos conflictos. Una de las razones que lo explicarían es que se trata del único derecho colectivo que recogen tales normas, durante mucho tiempo la única inclusión de sujetos colectivos permitida por la asentada tradición liberal-individualista en la que se ha construido el derecho internacional de los derechos humanos.

La importancia y la potencialidad del precepto son indudables. En primer lugar, al situarse en la puerta del reconocimiento internacional de una serie de derechos con vocación de universalidad, se erige como prerrequisito la libertad y dignidad de los pueblos como condición necesaria respecto de la libertad y la dignidad de las personas. Se trata de lo que ya había afirmado en 1960 la ONU, aunque fuera en

este caso por medio de una Declaración, concretamente la Declaración sobre la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, en la que “la sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjera” era considerada como “una denegación de los derechos humanos fundamentales” (Resolución 1514 (XV), aprobada el 14 de diciembre de 1960).

Como es sabido, y como era de esperar siendo los Estados los (principales)¹ sujetos del derecho internacional que deben asumir las obligaciones que de él se derivan, se ha impuesto una interpretación muy restringida de los posibles alcances de tal disposición. Concretamente, es la que se conoce con el nombre de doctrina de la *blue or salt water* o del “agua azul” o “agua salada”, que limita el derecho a los supuestos en que entre el Estado opresor y el pueblo oprimido mediara un espacio marítimo con lo que se reduce a los supuestos de colonialismo estricto o formal. De este modo, y una vez ejercida por los pueblos bajo dominación colonial, la libre determinación cambiaría de naturaleza para pasar a referirse más bien a la capacidad de los nuevos Estados independientes de oponerse a cualquier intento de involución del proceso por acción de las ex potencias coloniales pero, al mismo tiempo, también respecto de cualquier intención de quiebra de su integridad territorial por parte de los pueblos que se hallan incluidos en esa realidad estatal que, por lo tanto, con dificultad serán reconocidos como pueblos; es decir, de ser un derecho de los pueblos, se convertiría en una especie de derecho —o prerrogativa— de Estados ya constituidos de defensa de su propia integridad territorial, la cual es declarada como absolutamente inviolable.²

¹ Seguramente no es este el momento de entrar en el debate sobre la necesidad de ampliar tal delimitación a otros sujetos cuyo poder, cuya capacidad de amenaza, los debería equiparar en obligaciones directas.

² Concretamente, esa es la idea que recoge la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales del 14 de diciembre de 1960, al establecer en su artículo 6: “Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”. Precepto que no hace más que introducir ambi-

Con ello, los pueblos indígenas no entrarían en ese ámbito y se consolidaría la consideración de los y las indígenas como integrantes de la nación, como ciudadanos y ciudadanas del nuevo Estado que comienza su andadura, un camino que requerirá precisamente la construcción de una identidad nacional fuerte y homogénea, fundamentada durante mucho tiempo —y todavía hoy, como hemos visto en el caso chileno— a partir de la negación de las diferencias.

Tal interpretación ha experimentado distintos vaivenes. En realidad, se trataría una interpretación en cierto modo confusa, resultado de la alta politicidad del debate. Merece la pena referirnos a un par de ejemplos que seguramente serán de ayuda (ejemplos ampliamente comentados por De Obieta, 1985: 51-62): en 1960, la Asamblea General de la ONU validó el ejercicio del derecho de autodeterminación de la colonia de Nigeria respecto de Gran Bretaña, pero en el mismo año se opuso tenazmente cuando el pueblo de los Ibos intentó ejercer su derecho de autodeterminación contra el gobierno federal de Nigeria creando el Estado independiente de Biafra. Este primer ejemplo responde a la interpretación dominante ya comentada. En cambio, cuando el pueblo bengalí se alzó en armas contra Pakistán con la ayuda de la India y obtuvo su independencia, la Asamblea General no tuvo inconvenientes en aceptar en su seno en el año 1974 al nuevo Estado, aun cuando tampoco se trataba de una ex colonia y la integridad territorial de Pakistán quedaba seriamente afectada.

Más recientemente, el 22 de julio de 2010, la Corte Internacional de Justicia tuvo ocasión de pronunciarse mediante Opinión Consultiva sobre la Declaración unilateral de independencia de Kosovo. En ella, se pronuncia sobre un caso concreto y explícitamente rechaza realizar un posicionamiento general. Concretamente, advierte:

güedad y confusión, ya que comparte texto con el artículo 2 de la misma Declaración, en el que se reconoce de manera, en principio clara: “Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Asamblea General, Resolución 1514 (XV).

La cuestión planteada a la Corte no la obliga a adoptar una posición sobre si el derecho internacional otorgaba a Kosovo un derecho positivo de declarar unilateralmente su independencia o, a fortiori, sobre si el derecho internacional otorga en general un derecho a entidades situadas dentro de un Estado a separarse unilateralmente de éste. De hecho, es enteramente posible que un acto en particular, como una declaración unilateral de independencia, no infrinja el derecho internacional sin que necesariamente constituya el ejercicio de un derecho que éste le confiere. Se ha pedido a la Corte una opinión sobre el primer punto, no el segundo (párrafo 76).

En su decisión, aprobada por diez votos contra cuatro, la Corte opta por considerar que la Declaración de independencia no resulta contraria al Derecho internacional, con el foco puesto fundamentalmente en si la Resolución del Consejo de seguridad sobre el despliegue de presencia internacional en Kosovo —Resolución 1244 (1999)— permitía o no tal Declaración. En un sucinto argumento *a contrario*, señala:

[...] la Corte no puede aceptar el argumento según el cual la resolución 1244 (1999) del Consejo de Seguridad contiene una prohibición de proclamar la independencia vinculante para los autores de la declaración de independencia; tampoco cabe inferir tal prohibición de los términos de la resolución, interpretados en su contexto y teniendo en cuenta su objeto y fin. El tenor de la resolución 1244 (1999) del Consejo de Seguridad a este respecto es, en el mejor de los casos, ambiguo. El objeto y fin de la resolución, como ya se explicó en detalle, es establecer una administración provisional para Kosovo sin adoptar ninguna decisión definitiva sobre las cuestiones relativas al estatuto definitivo (párrafo 76).³

Aunque sin duda podríamos detenernos con mayor detalle en la compleja casuística, bastarán los casos apuntados para ejemplificar los vaivenes, las contradicciones que ilustran en qué ámbito nos move-

³ Existe numerosa bibliografía al respecto. Sirva como referencia Borrás, 2011.

mos cuando nos referimos al reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos, también de los indígenas, un camino en el que van a aparecer las trabas de un derecho internacional de raíz exclusivamente interestatal. Así las cosas, vemos que, tras el paréntesis descolonizador, la tendencia ha sido que la noción de pueblo se vincula con los Estados constituidos (la población de los mismos), sin espacio para los pueblos que no constituyan Estados, sin espacio para la desvinculación conceptual entre las categorías de pueblo y Estado.

Este es el contexto que explica el complejo camino que se ha tenido que recorrer para consolidar, con constantes retrocesos y fragilidades, la conceptualización de los pueblos indígenas en tanto que pueblos.

Los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos

El siguiente momento de nuestro recorrido nos lleva al famoso Informe Martínez Cobo. Se trata del informe que la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías de las Naciones Unidas encargó como relator especial a José R. Martínez Cobo. Como fruto de dicho encargo se emitió el *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, en el que se propone como definición del sujeto indígena, en tanto que sujeto de derechos en el marco del derecho internacional, la siguiente:

[...]son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios se consideran distintos de otros sectores de la sociedad que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (Doc. E/CN.4/Sub 2/1986/7 & Add. 1-4).

Vemos, en consecuencia, que se utiliza con claridad, sumado a los términos “comunidades” y “naciones”, el de “pueblos”, que se vincula a colectivos humanos con conciencia de su propia identidad y con voluntad de proteger, desarrollar y transmitir los elementos objetivos y subjetivos de dicha identidad (identidad étnica o cultural diferenciada de la dominante, podría apuntarse). Tales grupos humanos vendrían caracterizados por poseer una continuidad histórica con las sociedades precoloniales,⁴ una continuidad que se manifestará generalmente en la ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas, y en la ascendencia común con los ocupantes de esas tierras, lo que irá acompañado de la conservación de cuando menos ciertas manifestaciones culturales (religión o espiritualidad, sistema organizativo de lo social y político, formas económicas, etcétera) y, en su caso, de la permanencia del empleo del idioma propio.

A todo lo anterior, en su estudio el relator de la ONU añadió el hecho “actual” de constituir sectores no dominantes de la sociedad. Esta última característica resulta de especial relevancia, pues nos sitúa en la justificación del reconocimiento especial de los derechos colectivos incluido, como veremos, el de la libre determinación. En efecto, la fundamentación de que la diferenciación no implica trato discriminatorio respecto de otros grupos humanos se situaría en que los hechos que dan identidad a tales grupos humanos los colocan en una posición de inferiorización, subrepresentación que, en consecuencia, debe tratar de superarse. La sociedad dominante lo es en el sentido en que se halla en posición privilegiada en el acceso a los recursos (materiales y simbólicos), privilegio que se mantiene y reproduce a través de un respeto formal de la igualdad (individual).

⁴ Existen numerosos textos que hacen referencia a la necesidad de ascendencia precolonial, por ejemplo, el brasileño Estatuto del Indio de 1973 establece en su primer capítulo (“Principios y definiciones”): “Indio o silvícola es todo individuo de origen y ascendencia precolombina que se identifica, y es identificado, como perteneciente a un grupo étnico cuyas características culturales lo distinguen de la sociedad nacional”.

Ese patrón de legitimación aportado por el liberalismo político empieza a transformarse, como sabemos, en primer lugar, en el marco de los regímenes del bienestar, que a través de distintos mecanismos jurídicos permitirán avanzar en cotas de igualdad material. En el plano de la injusticia cultural, ello llegaría ya después con lo que se conocerá con el nombre de “multiculturalismo liberal”, con el soporte teórico de nombres destacados como el de Will Kymlicka, entre cuyas numerosas aportaciones podemos referirnos a su emblemática obra *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (1996). De todas formas, el patrón legitimador original, esto es, la igualdad individual a través de un reconocimiento meramente formal (al margen de las diferencias que determinan las condiciones reales de acceso a los recursos) imprime una inercia que se mantiene hoy vigente y que a menudo frena la realización de la igualdad material, tanto por diferencias o injusticias sociales como culturales, distinción analizada por Nancy Fraser (2000).

Podríamos situar en la publicación del mencionado Informe Martínez Cobo el momento de la superación —conceptual al menos— de la adscripción de los colectivos indígenas a la noción de minorías étnicas y su correspondiente tratamiento en el marco del derecho internacional. Vale la pena ahondar en la distinción.

Pueblos, no minorías

Como señaló en su día Thomas D. Musgrave (1997: 167), “desde la Conferencia de París de 1919, la comunidad internacional ha intentado en varias ocasiones precisar el significado de pueblo y de minoría nacional sin que hasta el momento haya sido posible alcanzar un consenso al respecto”. Vamos a intentar en este apartado señalar algunos criterios, de acuerdo con la insistencia de los pueblos indígenas en ser considerados como tales, no como minorías a la luz del Derecho internacional público.

Una de las definiciones de la noción de minoría que mayor aceptación ha recibido es la propuesta en el “Estudio sobre los derechos de

las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas y lingüísticas”, del relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, Francesco Capotorti: “Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos de un Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico una característica que difiere de las del resto de la población y manifiesta incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad con objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma” (Doc. E/CN.4/Sub 2/384/Rev.1).

A primera vista, no parece que existan grandes diferencias entre la noción de minoría y la de pueblo. Sin embargo, sí aparecen elementos discordantes. Veamos cuáles pueden ser los principales ejes en la distinción de los dos conceptos:

1. Al referirnos a una minoría estaremos o bien ante una desmembración de un determinado pueblo (por desplazamiento, creación o disolución de Estados, etcétera), o bien ante “minorías dispersas” creadas a partir de los flujos de inmigración que llegan a un determinado país. En todo caso, será frecuente la existencia de un vínculo de referencia hacia los pueblos de pertenencia que de alguna manera (en mayor o menor grado de proximidad) engloban a cada una de las minorías.
2. Aunque no sea válido como elemento distintivo en todos los supuestos, la idea de pueblo suele comportar de manera más frecuente e intensa la existencia de un territorio propio en el que vive la mayoría de sus miembros; un ámbito espacial con el que la población establece un conjunto de relaciones materiales y simbólicas.
3. Finalmente, y dejando al margen otro tipo de elementos de carácter objetivo (relación con el Estado, circunstancias históricas diversas, etcétera), una de las principales diferencias es de tipo subjetivo: el tipo de aspiraciones que el colectivo humano comparte. Una colectividad actúa como pueblo cuando aspi-

ra al control de “elementos nacionales”: territorio propio, organización política propia, población propia (los “fragmentos del Estado” de Jellinek, 1978), sin tener que tratarse de un control en términos de soberanía estatal que nos lleve a identificar el pueblo exclusivamente como población de un Estado, ni tampoco a exigir que, tratándose de un pueblo sin Estado,⁵ el camino hacia su conformación deba ser necesariamente su aspiración.

Para Jules Deschênes, el elemento clave en la definición de minoría (y que no abordaba Francesco Capotorti) es que el grupo humano diferenciado del resto tenga como voluntad colectiva su integración (aunque con base en el respeto de la diferencia) en el esquema de igualdad con el resto de la sociedad estatal.⁶ En conclusión, en su contraposición con la idea de minorías, se advierte fácilmente que la noción de pueblo ofrece el marco específico en el que se desarrolla la realidad indígena, una realidad que parte de la reivindicación de una propia identidad cultural y política que se traduce en derechos que, por lo general, no entran en la agenda de las minorías (derechos territoriales, Derecho propio y jurisdicción o, en definitiva, derecho a la libre determinación).

⁵ Siguiendo con autores clásicos, para Hans Kelsen (1932: 27-28) la no identificación entre población de un Estado y pueblo no es posible, ya que parte de su exclusiva consideración como unidad en sentido normativo, sólo como realidad jurídica que define con los siguientes términos: “unidad de ordenación jurídica del Estado reguladora de la conducta de los hombres sujetos a ella”. Según su rígido tratamiento positivista, para Kelsen el pueblo deja de ser un conglomerado de personas más o menos homogéneo para pasar a constituir un sistema de actos individuales regulados por la ordenación jurídica del Estado.

⁶ Deschênes intenta perfilar algo más la propuesta de Capotorti en el marco del proceso de debate que desde la ONU se inició para tratar de lograr un consenso sobre el término de “minoría” de cara a la aprobación de una Declaración de los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Concretamente, se incluye en su “Propuesta concerniente a una definición del término ‘minoría’”, Doc. E/CN.4/Sub.2/1985/31.

Las libres formas de la libre determinación: la autonomía política como derecho

Debería sobrar decir que el derecho de libre determinación, por definición, puede adoptar multitud de formas distintas. Frente a los miedos y las potenciales amenazas que suelen blandirse, sigue siendo necesario insistir en que autodeterminación no implica sólo o necesariamente secesión. Como derecho o institución del Derecho internacional público, está claro que la autodeterminación engloba la posibilidad de la secesión para la creación de un Estado nuevo o para la incorporación en uno ya existente, pero al hablar de la demanda indígena de libre determinación no merece la pena detenerse sólo en tal hipótesis, porque en la mayor parte de los casos la estatalidad es un universo culturalmente ajeno.

Así, si una cosa salta a la vista en la práctica totalidad de las manifestaciones indígenas al respecto, es precisamente que se refieren a la vertiente respetuosa de las fronteras estatales, como demanda de autonomía hacia el interior del Estado. Se reclama, eso sí, en términos de autonomía política real (elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios), de demarcación de territorio propio y, desde tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales.

Así se estableció ya con claridad en 1990, por medio de la llamada “Declaración de Quito”, en la que representantes indígenas de todo el continente plantearon:

La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo [...]. Por otra parte, la autonomía significa que los pueblos indios manejaremos nuestros propios asuntos, para lo cual constituiremos democráticamente nuestros propios gobiernos

(autogobiernos) (Declaración del Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indígenas “500 años de resistencia indígena, negra y popular”).

La autonomía entendida como forma de manifestación interna de la autodeterminación se puede dar a su vez en distintos grados, esto es, con mayor o menor amplitud de autogobierno, así como en el marco de diferentes estrategias. Y ello variará enormemente en función de multitud de factores, entre los que debemos destacar aquellos que afectan a la propia realidad del pueblo indígena de que se trate, su presencia numérica, su presencia social y política, esto es, su capacidad de presión, de amenaza, de negociación con el Estado.

La autonomía debe entenderse a la vez como fin y como medio. El fin es el reconocimiento de la libre determinación y el medio muchas veces es la misma práctica cotidiana del autogobierno.

A partir de las anteriores ideas, resulta más fácil entender tanto los puntos de unión como las diferencias entre las realidades que existen entre los dos polos representados en un extremo por los pueblos aislados o semi aislados de la Amazonía y, en el otro, pueblos como el aymara y o el kichwa en Bolivia, o el pueblo (o nación, pues incluye distintos pueblos) maya de Guatemala.

Queda claro que una de las principales características de la lucha por la autonomía consiste en que esta reivindicación se desarrolla dentro de cada contexto de manera distinta, tiene características propias. Como señaló en su día Luis Hernández Navarro (1997: 108), refiriéndose al caso mexicano: “No existe el régimen de autonomía ideal, como no existe el proceso ideal para llegar a él. Esta demanda autonómica expresa un proceso mucho más profundo: el de la recomposición de los pueblos indios como pueblos”. En este sentido, seguidamente este mismo autor subraya cómo la diversidad de formulaciones de la demanda de autonomía vendría a mostrar el desigual grado de reorganización y construcción de identidades presentes en estos pueblos.

EL RECONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El reconocimiento por parte de Naciones Unidas

“Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Así lo recoge Naciones Unidas, concretamente en el artículo 3 de la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en septiembre de 2007. Es un precepto reforzado por las consideraciones preliminares que incorpora la misma Declaración, cuando nos recuerda que la normativa internacional “afirma la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación”, y señala que “nada de lo contenido en la presente Declaración podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación, ejercido de conformidad con el derecho internacional”.

La importancia de que, finalmente, y tras más de 20 años de trabajos y negociaciones, se aprobara la Declaración con este precepto, es indudable. En primer lugar, porque representa un hito no sólo político, sino también jurídico de grandes dimensiones. Y lo es tanto en términos generales, por lo que respecta a la plasmación de derechos colectivos que irrumpen con fuerza en el universo del derecho internacional de los derechos humanos, como en el más estricto ámbito de los derechos de los pueblos indígenas y de su libre determinación.

En segundo lugar, porque, como puede comprobarse, el artículo tercero consiste en una mimética traslación, con la mera adición del adjetivo “indígenas”, del primer artículo de los dos principales instrumentos de la ONU en materia de Derechos Humanos: el PIDCP y el PIDESC.

Dicha traslación no debe considerarse como un mero efecto reflejo, una manera de conceder en el plano declarativo lo que se prevé para el conjunto de los pueblos en el terreno de los mencionados instrumentos jurídicos, vinculantes. Muy al contrario: se trata, nada más y

nada menos, de una reformulación radical del eterno debate sobre el alcance del derecho de libre determinación de los pueblos que, como ya vimos, se quiso zanjar con la famosa doctrina *blue or salt water* y que, en la lectura dominante, dejaba fuera a los pueblos indígenas.⁷

Pues bien, la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, al partir en idénticos términos que el PIDCP y el PIDESC del derecho de libre determinación de los pueblos (indígenas), da un vuelco radical a la situación, partiendo, como señala el mismo Preámbulo, del principio de la igualdad entre todos los pueblos, pues la Declaración arranca afirmando: “[...] los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales [...]”.

A partir de ahí, es necesario volver a leer el artículo 1 de los pactos internacionales mencionados para empezar a levantar las barreras que han querido impedir que el mismo abarque a todos los pueblos. Con ello, se reivindica con fuerza la libre determinación de los pueblos como prerrequisito o precondition del respeto del conjunto de

⁷ Merece la pena hacer referencia a pronunciamientos que, desde las propias organizaciones indígenas, de modo señalado en América Latina, han venido insistiendo en la denuncia de dicha continuidad colonial. Tales pronunciamientos se multiplicaron en las fechas previas e inmediatamente posteriores a la conmemoración del V Centenario del “Descubrimiento” de América, en 1992. Podemos referirnos al listado que en su día ya recogió Girardi (1994): 1) *Memoria del Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas*, Bogotá, 7-12 de octubre de 1989 (Lanzamiento de la campaña 500 Años de Resistencia indígena y Popular). Quito: Ediciones Abya Yala, 1992. 2) *Memoria del I Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular*, Quetzaltenango, Guatemala, 7-12 de octubre de 1991. Editado por la Secretaría Operativa, Guatemala, noviembre de 1991. 3) *Memoria del Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular*, Managua, Nicaragua, 7-12 de octubre de 1992, publicado por la Secretaría Operativa Continental, Managua, 1993. 4) I Encuentro Continental de los Pueblos Indios (Quito, 17-21 de julio de 1990), de donde surge la Declaración de Quito y Resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas en Documentos Indios. 5) Primera Cumbre de Pueblos Indígenas (B'okob, Chimaltenango, Guatemala, 24-28 de mayo de 1993). Tomamos el listado de documentos de Girardi (1994), como ya se mencionó.

derechos de los integrantes de tales pueblos, considerados por tanto en pie de igualdad.

En eso, nada más y nada menos, consiste el avance que la Declaración implica en cuanto al derecho de libre determinación de los pueblos se refiere: ayudar a quitarle el corsé de la explicación histórica ligada al proceso de descolonización para reivindicar que las condiciones de dominación, y consiguiente exclusión y desigualdad, de unos colectivos sobre otros sigue hoy vigente al interior de los Estados que se conformaron. En otras palabras: la Declaración actualiza y refuerza la comprensión de los derechos humanos a partir de la relación entre lo colectivo y lo individual, reafirmando que mientras se den situaciones de dominación de unos pueblos sobre otros, la vigencia de los derechos, también de los individuales, se hallará en permanente y grave cuestionamiento.

Los pueblos indígenas llevan protagonizando, en tan distintas expresiones como distintos son los pueblos entre ellos, una prolongada resistencia frente a los proyectos económicos que han acompañado la expansión y el desarrollo de la modernidad capitalista en los territorios colonizados. Desde su propia historia, tales resistencias trazan una línea de confrontación a la “continuidad colonial” (Clavero, 1994: 35) que implica el “colonialismo interno” (González Casanova, 1969). Pues bien: si el artículo 1 de los dos grandes pactos de derechos humanos de la ONU reconocía la libre determinación en referencia —al menos— a los pueblos bajo dominación colonial, el artículo 3 de la Declaración de 2007 viene a reconocer que los pueblos indígenas se hallan bajo distintas formas de continuidad colonial frente a las cuales resulta necesario enfrentar su derecho a la libre determinación. Nada más y nada menos.

En este marco, diversos representantes gubernamentales insistieron hasta la saciedad en la necesidad de limitar el alcance de la libre determinación mediante la salvaguarda de la “unidad política” y la “integridad territorial”. Se trataría de recoger, en otros términos, la fórmula ya ensayada en el Convenio núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de 1989, que, si bien no da cabida al

derecho de libre determinación, es el primer convenio internacional que, recordemos, incorpora el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, aunque precisando que “la utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (artículo 1). Sin decirlo de modo expreso, con ello la OIT pretendió zanjar la cuestión del reconocimiento internacional del derecho de autodeterminación de los pueblos.

Tal tensión acabará solventándose a través de la incorporación de una serie de previsiones cuyo objeto es matizar o llevar al terreno de las manifestaciones internas el alcance de la autodeterminación. Así, en su artículo 4 la Declaración establece: “Los pueblos indígenas, *en ejercicio de su derecho de libre determinación*, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos *internos y locales*, así como los medios para financiar sus funciones autónomas” (cursivas añadidas).

De manera inmediata, tras su enunciado se precisa un ejercicio concreto del derecho de libre determinación: el de la autonomía para los asuntos internos y locales. En la misma línea de defensa de la estatalidad ya conformada se pronuncia el artículo 33.1: “Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven”.

Parece que el núcleo informador del texto en su conjunto lo constituye esa concreta forma de autodeterminación, referida a la autonomía dentro del respeto de la existencia e integridad del Estado.

Pese a ello, para no dejar rendija alguna a la entrada de dudas o interpretaciones, acabó introduciéndose, además, una cláusula de cierre de una claridad meridiana. El artículo 46.1 precisa: “Nada de lo señalado en la presente Declaración [...] se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar

o menoscabar, total o parcialmente, la *integridad territorial o la unidad política* de Estados soberanos e independientes” (cursivas añadidas).

Las cautelas y los frenos aparecen con nitidez, y además no se detienen sólo en una intocable integridad territorial, física, del Estado, sino que se extienden a su unidad política. Se plantea así un peligroso concepto que, si no se interpreta como reiteración del concepto de unidad territorial, podría llegar a ser utilizado incluso como freno a formas amplias de autonomía interna de los pueblos indígenas.

El reconocimiento de la libre determinación por parte del constitucionalismo multicultural

Entre 1987 y 2001, la mayoría de los países latinoamericanos emprendieron el camino de lo que Dona Lee Van Cott (2002) denominó el “constitucionalismo multicultural”. Así, la práctica totalidad de textos constitucionales incorporó referencias al carácter multicultural o multiétnico de la “sociedad nacional”, y reconocimientos más o menos amplios de derechos especiales para los integrantes de los pueblos indígenas.

No obstante, tales reconocimientos de la pluralidad raramente se animaron a dar cabida explícita al derecho a la libre determinación, aunque sí a distintas formas de autogobierno o autonomías internas, como sucede en el caso de la Constitución colombiana con el reconocimiento de los resguardos (entidades territoriales indígenas, artículo 329), o el caso de la Constitución ecuatoriana de 1998.⁸ Tan sólo la reforma constitucional mexicana de 2001 dio el paso, por medio del nuevo artículo 2, aunque acote de modo inmediato el alcance: “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”.

⁸ Concretamente, su artículo 224 establecía: “El territorio del Ecuador es indivisible. Para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones y parroquias. Habrá circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que serán establecidas por la ley”.

Añade: “Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público”.

En términos generales, dicho constitucionalismo multicultural implicó un pautado reconocimiento de la pluralidad que no implicó una reforma de la organización institucional ni de los modos de producción jurídica, con lo que quedó lejos la superación, en definitiva, de la disociación entre la realidad formal (Estado nacional basado en una sociedad homogénea) y material (base multicultural y existencia de un pluralismo jurídico fáctico).⁹

Así, es común a tales textos constitucionales que el reconocimiento de la presencia de los pueblos o comunidades indígenas, allí donde se realiza, no comporte en rigor el aseguramiento normativo de una determinada posición jurídica, de unos determinados derechos colectivos. Hay reconocimiento de la existencia indígena y de su peculiar identidad, pero su efectividad, y en ocasiones hasta su propia existencia, dependen de la creación normativa del Estado. En muchos casos en realidad no existen derechos constitucionales colectivos, derechos anteriores a la idea de Estado que éste se limita a reconocer, sino que se trata de espacios (derechos o facultades) cuya relevancia jurídica está sometida a su concesión por parte del Estado.

Incluso en aquellas Constituciones que de manera más decidida parecen enfrentar el reconocimiento de derechos indígenas, aparecen diversos frenos al reconocimiento de la pluralidad: en primer lugar, es frecuente la subordinación al desarrollo legislativo del con-

⁹ Como señala Clavero (2006: 112) respecto de la Constitución del Ecuador, una de las más celebradas por la amplitud del reconocimiento en materia de derechos indígenas, “no sólo no hay en la Constitución del Ecuador traza alguna de autonomía indígena como expresión institucional del reconocimiento de nacionalidad, sino tampoco viso alguno de revisión del propio edificio institucional, el de unos poderes constitucionales, a la luz del derecho a la identidad y en aras del pluriculturalismo y de la interculturalidad”.

junto de los derechos reconocidos; en segundo lugar, destaca la ausencia de correlación entre tales derechos y el resto del articulado constitucional. La combinación de estos dos elementos es especialmente visible en lo que podría configurarse como la tercera nota característica: la debilidad del reconocimiento del Derecho indígena y de las posibilidades jurisdiccionales propias. En cuarto y último término, nos topamos con la existencia de “cláusulas de freno” al reconocimiento de los derechos indígenas: en todos los textos constitucionales se incorporan previsiones que delimitan el alcance de los derechos indígenas reconocidos mediante el principio de no contradicción con “los derechos y libertades reconocidos en la Constitución”, “los derechos humanos” e incluso en algunos casos, una referencia genérica a “la Constitución y la Leyes” que pone en cuestión, como hemos señalado, la propia constitucionalidad de los derechos indígenas reconocidos.¹⁰

Más allá del multiculturalismo: la libre determinación en la conformación de los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia

Sin duda, la conformación de los Estados liberales tras los procesos de descolonización en América Latina no logró, ni pretendió, hacer desaparecer las condiciones de dominación económica y cultural de la sociedad dominante, de origen criollo o mestizo, sobre los pueblos indígenas (y poblaciones afrodescendientes). Como ya hemos subrayado, los nuevos Estados se fundaron, y se han desarrollado hasta nuestros días, a través de la continuidad colonial, del colonialismo interno. Frente a tal continuidad, los vigentes textos constitucionales —o quizá quepa matizar, los proyectos constituyentes de Ecuador

¹⁰ Un ejemplo claro lo hallamos en la ya derogada Constitución ecuatoriana de 1998, presentada en su día como uno de los mayores avances en el reconocimiento normativo de los derechos indígenas. En dicho texto, y concretamente en el capítulo dedicado a los “derechos colectivos”, se establecía: “El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones [...]” (artículo 84).

y, sobre todo, el de Bolivia— incorporan un horizonte de descolonización entendido en buena parte como reconocimiento de igualdad entre culturas, pueblos o naciones.

Para la consecución de dicho horizonte, las Constituciones referidas van más allá del marco establecido por el multiculturalismo liberal, trazando como propósito la conjunción de la justicia social, la justicia cultural y la justicia ambiental o ecológica. Ello se va a producir a través del reconocimiento de nuevos derechos y, sobre todo, de sujetos, donde la subjetividad colectiva de los pueblos indígenas y el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos (para el caso ecuatoriano, pues en el boliviano ello tendrá lugar a través de legislación posterior) se sitúa como principal eje de la dimensión dogmática de la Constitución.

Por lo que a la justicia cultural se refiere, ambas Constituciones, aunque de modo más intenso la boliviana, optan por establecer las bases de lo que Agustín Grijalva (2008) denominó “constitucionalismo dialógico”, que a partir del reconocimiento de la igualdad y la dignidad como sujetos trataría de garantizar las condiciones del diálogo entre las distintas culturas existentes en el marco de Estados que son definidos desde el primer artículo constitucional como “plurinacionales”.¹¹

Hay que anotar que ambos procesos irrumpen en un contexto en el que los pueblos indígenas, sus organizaciones y espacios políticos

¹¹ He podido analizar el alcance de tales propósitos en otro lugar, donde partí de la consideración de que, pese a los avances “incluso en el caso boliviano, no podemos hablar de un nuevo paradigma, sino más bien de una mezcla compleja de aspectos enraizados en la más pura tradición constitucional liberal con elementos de un constitucionalismo *dialógico*, que trata de garantizar las condiciones de diálogo de las diferentes identidades culturales, a partir del reconocimiento de su igual dignidad”. Ofrece así un panorama de intensa promiscuidad: una amalgama de factores en tensión, donde se pretende —aunque no siempre se consiga— dar un uso contrahegemónico de instrumentos políticos y conceptuales hegemónicos, intento que conlleva “la apropiación creativa de las clases populares para sí de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista” (De Sousa Santos, 1997). Podríamos hablar entonces, con el mismo autor, de un constitucionalismo experimental y, seguramente, “transicional” (Aparicio, 2013: 305).

cercanos, advierten con claridad el agotamiento, o inocuidad, que para las condiciones de supervivencia y desarrollo de tales pueblos había supuesto, como recién se ha señalado, el constitucionalismo multicultural latinoamericano de los años noventa. Frente a ello, las Constituciones de Bolivia y Ecuador pretenden ir más allá; para empezar, incorporan el principio de la plurinacionalidad como parte de la definición de la forma del Estado, según el artículo primero de ambos textos. La plurinacionalidad sería el concepto utilizado para superar la referencia a la pluriculturalidad, término común en los textos constitucionales latinoamericanos reformados a lo largo de los años noventa. Con ello, se pretende asentar la dimensión prescriptiva del reconocimiento de la existencia de distintas culturas o grupos culturales. Frente a la comprensión descriptiva de la existencia de distintas culturas, propia del constitucionalismo multicultural, la plurinacionalidad empujaría a transformaciones de las estructuras institucionales y jurídicas del Estado.

Así es, la plurinacionalidad no se queda anclada a una dimensión meramente descriptiva o desiderativa, sino que, de un modo más intenso para el caso boliviano y de manera más tímida en el ecuatoriano, se implanta en el diseño institucional. Resulta útil señalar que la plurinacionalidad se integra en la configuración del Estado a través tanto del reconocimiento de instituciones propias de pueblos o naciones indígenas, como de instituciones compartidas por las distintas colectividades que conforman la Nación (plural). Así, por ejemplo, en el caso boliviano contamos con la Asamblea Legislativa Plurinacional,¹²

¹² La regulación constitucional de la Asamblea Legislativa Plurinacional exige para la elección de sus integrantes la existencia de circunscripciones especiales indígenas (“indígena originario campesinas”, de acuerdo con la terminología constitucional), derivando su desarrollo a la legislación posterior, con el límite que no trasciendan las fronteras departamentales y que “se establecerán solamente en el área rural, y en aquellos departamentos en los que estos pueblos y naciones indígena originario campesinos constituyan una minoría poblacional” (artículo 146 VII).

el Tribunal Constitucional Plurinacional¹³ y el Órgano Electoral Plurinacional.¹⁴ El reconocimiento de instituciones propias implicaría una relación no jerárquica sino competencial, como de modo señalado se da en el ámbito jurisdiccional. Para el caso ecuatoriano, la Constitución establece en su artículo 171: “El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”.

Para el caso boliviano, de modo explícito el artículo 179 II establece: “La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía”, y ambas, junto con la jurisdicción agroambiental, forman parte de la Función judicial, que “es única” (artículo 179 I).

Se modificaría de este modo el paradigma multicultural liberal según el cual las instituciones indígenas son consideradas como derechos que la institucionalidad ordinaria, el Estado, reconoce. En efecto: en el paradigma plurinacional, las instituciones propias de los pueblos indígenas no se reconocen *frente al* Estado, sino que son parte del mismo, y las conforman instituciones ligadas a un autogobierno de dimensión territorial que reconfigura así la ordenación territorial del poder del Estado.

¹³ Sus miembros estarán “elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino” (artículo 197 I), mediante sufragio universal (artículo 198). Se establece, asimismo, que las candidaturas podrán ser propuestas “por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (artículo 199 II).

¹⁴ Estará compuesto por siete miembros, seis de elección parlamentaria y uno de elección presidencial, respetando que “al menos dos de los cuales serán de origen indígena originario campesino” (artículo 206 II). También se garantiza representación indígena para los tribunales electorales departamentales (de acuerdo con el procedimiento establecido por el artículo 206 V).

Es importante subrayar que esa relación entre instituciones propias e instituciones compartidas se modula o gravita a través del reconocimiento del derecho de autogobierno. Un derecho que, para el caso boliviano, no así para el ecuatoriano, se vincula explícitamente con el derecho de libre determinación, que se recoge en el artículo 2: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley”.

Posteriormente, se reconoce como derecho de los pueblos indígenas, “en el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución [...]”, el derecho a la libre determinación y territorialidad (artículo 30 II, numeral 4), al que se suma el derecho “A la titulación colectiva de tierras y territorios” (numeral 6).

Finalmente, el artículo 289 ratifica el autogobierno como forma concreta de ejercicio del derecho: “La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias”.

Por su parte, el texto ecuatoriano, aunque opta por no incorporar explícitamente el derecho de libre determinación,¹⁵ aborda igualmente un reconocimiento del autogobierno a través de las autonomías territoriales indígenas. Concretamente, en su artículo 257 se establece:

¹⁵ Resulta llamativo que el texto ecuatoriano solamente recoge el reconocimiento de la libre determinación de los pueblos en su art. 416, el primer precepto del Título VIII dedicado a las relaciones internacionales, que reza: “Las relaciones del Ecuador con la comunidad internacional responderán a los intereses del pueblo ecuatoriano, al que le rendirán cuenta sus responsables y ejecutores, y en consecuencia: 1. Proclama la independencia e igualdad jurídica de los Estados, la convivencia pacífica y la autodeterminación de los pueblos, así como la cooperación, la integración y la solidaridad”.

En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos.

En otro lugar he podido analizar la lentitud, cuando no los evidentes bloqueos, del despliegue efectivo del autogobierno indígena diseñado por las Constituciones de Ecuador y Bolivia (Aparicio, 2018).¹⁶ Para el caso con mayores avances, el boliviano, cada una de las iniciativas autonómicas ha tenido que enfrentar numerosas trabas, aunque en los últimos meses se han podido desbloquear algunos casos hasta llegar a siete autonomías ya conformadas, como nos recuerdan Luciana García Guerreiro y Fátima Monasterio Mercado (2022).

Seguramente, tales dificultades serían consecuencia, precisamente, de su potencial transformador, puesto que, en efecto, la plurinacionalidad como verdadero horizonte de transformación depende de la realización efectiva del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Sin ella, por mucho que sea a partir de su realización en forma de autonomías políticas internas, no hay despliegue de la propia subjetividad colectiva, de las propias instituciones que, como señala el artículo 30 II, numeral 5, de la Constitución boliviana, deben integrar “la estructura general del Estado”.

En efecto, la superación del paradigma liberal basado en el reconocimiento de derechos para, junto con ellos, abordar el reconocimiento de sujetos y de su poder como tales, apunta el fin del Estado-nación y de su obsesión por superar (u ocultar, al menos) la heterogeneidad de los ámbitos y los sujetos en que toma cuerpo la soberanía popular. Como señala Bartolomé Clavero (2011), se trata de la necesidad de su-

¹⁶ Merece la pena también acudir a Morell (2015).

perar el mero “constitucionalismo de derechos” para garantizar un “constitucionalismo de poderes”, de poderes plurales.

A MODO DE CIERRE

Después del recorrido realizado, contamos seguramente con más elementos para comprender lo que estaba en juego en el plebiscito al que se sometió la propuesta constitucional chilena. Tras la debacle que supuso el resultado, distintas fuerzas políticas y el gobierno chileno llegaron, en diciembre de 2022, a un llamado “Acuerdo por Chile”, por medio del cual se reaviva el proceso constituyente, pero desde otros parámetros, mucho más pautados, con límites materiales y procedimentales que en cierto modo pre-constituyen el alcance del proceso que, por tanto, no sería enteramente constituyente.

Como es sabido, este segundo proceso constituyente tampoco consiguió su propósito ya que, nuevamente, el pueblo chileno acabó rechazando en plebiscito el texto propuesto. No obstante, merece la pena atender al modo en que el texto se blindaba frente a posibles avances en el reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas.

Por lo que respecta al reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas, el “Acuerdo” circunscribe un terreno *a priori* mucho más limitado. Entre las bases o contenidos materiales preestablecidos y que el proceso constituyente no podrá desoír,¹⁷ se establece que, en el marco de un Estado que se deberá definir como “unitario y descentralizado” (punto 2): “La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte de la nación chilena, que es una e

¹⁷ De eso se encargará el Comité Técnico de Admisibilidad que supervisará el trabajo de la Comisión Experta (compuesta por 24 expertos/as) encargada de redactar el anteproyecto que luego discutirá la Asamblea constituyente (50 miembros por elección directa popular). Concretamente, el Acuerdo establece: “Este Comité Técnico de Admisibilidad tendrá a su cargo la revisión de las normas aprobadas en las distintas instancias que se presenten en la Comisión Experta y/o el Consejo Constitucional, a fin de determinar una eventual inadmisibilidad de éstas cuando sean contrarias a las bases institucionales”.

indivisible. El Estado respetará y promoverá sus derechos y culturas” (punto 4). Llama la atención también que se hayan preocupado por asegurar elementos simbólicos de la (única) nación al señalar: “Los emblemas nacionales de Chile son la bandera, el escudo y el himno nacional” (punto 6).

Saltan a la vista los candados previstos, orientados a asegurar que no vuelvan a proponerse cambios de paradigma respecto de un Estado que alberga una única e indivisible nación en la que se insertan los pueblos indígenas a través del reconocimiento de sus “derechos y culturas”.

La desaparición de cualquier referencia a la plurinacionalidad y a su base constitutiva, la igualdad entre los pueblos y el correlativo respeto de su libre determinación, nos sitúa en posiciones ya suficientemente ensayadas en el pasado y que, a la vista está, no han permitido avanzar en formas de convivencia social y culturalmente más justas. Pero es que, además, para retomar el punto del que partimos en este texto, lo que está en juego no es solamente —que no es poco— avanzar en la justicia cultural. No hacerlo supone atrincherarse en un modelo societal y socioeconómico que ha demostrado ya sobradamente su carácter (auto)destructor, a través de su irrefrenable impulso hacia un crecimiento económico basado en la explotación de todo tipo de recursos, materiales y humanos, en un marco de progresiva y exponencial concentración de poder económico, como ha sabido recoger, entre otros, Saskia Sassen (2015).

Frente al agotamiento y colapso de los ciclos vitales, cuyas muestras son ya evidentes y dramáticas, resulta impostergable un replanteamiento del pacto social, empezando por el modo de organización del ejercicio del poder representado por el Estado-nación de corte monocultural, colonial y liberal-individualista. En tal reconfiguración de los espacios y artefactos político-jurídicos, y es aquí donde se halla la principal hipótesis que guía la presente reflexión, resultaría urgente, imprescindible, el efectivo reconocimiento del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas. Junto a los pueblos indígenas deben ser consideradas también otras formas de subjetividad colectiva

que puedan asemejarse, como las comunidades de afrodescendientes en determinados contextos, e incluso otro tipo de grupos humanos capaces de desplegar formas de comunidad disidente, impugnaciones creativas y democratizadoras de los marcos de convivencia.¹⁸

La propuesta pasa en consecuencia por conectar las luchas de los pueblos indígenas con otros frentes capaces de provocar transformaciones de raíz, como la defensa de lo común y de los bienes comunes o de los derechos de la Naturaleza, derechos cuya efectividad depende de la existencia de comunidades defensoras, de grupos humanos organizados en la defensa de lo común (Guamán y Aparicio, 2019). Se trata, como he defendido en otro lugar (Aparicio, 2021) de transformaciones desestatalizadoras y desprivatizadoras, esto es, tendentes a convertir al Estado, a cualquier organización política de la complejidad social y cultural, en estructuras menos jerárquicas y burocráticas, más democráticas, más descentradas, superando, como señala Pietro Barcellona (1999), la indiferencia recíproca como elemento necesario para garantizar el regreso de la vinculación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio, Marco (2013). "Hacia una justicia social, cultural y ecológica: el reto del Buen Vivir en las constituciones de Ecuador y Bolivia". *Meritum* 8 (1): 279-311.
- Aparicio, Marco (2018). "Estado, organización territorial y constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia. ¿Una década ganada?". *Revista d'Estudis Autònoms i Federals* 27: 118-146.
- Aparicio, Marco (2021). "Ante el abismo: emergencias y Derecho constitucional en el siglo XXI". En *El Derecho ya no es lo que era. Las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal*, editado por José A. Estévez Araujo, 335-370. Madrid: Trotta.

¹⁸ No podemos detenernos en ello, pero nos referimos por ejemplo a la necesidad de interrelacionar las prácticas comunitarias de los pueblos indígenas con las distintas prácticas de lo Común, entendido este concepto en el sentido teorizado por Laval y Dardot (2015) y, previamente, por el *Midnight Notes Collective* (con autores como Silvia Federici, George Caffentzis o Peter Linebaugh).

- Barcellona, Pietro (1999). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- Borrás, Alegría (coord.) (2011). *La independencia de Kosovo ante la Corte Internacional de Justicia. La opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia de 22 de julio de 2010 sobre la conformidad con el Derecho internacional de la declaración universal de independencia de Kosovo*. Madrid: Marcial Pons.
- Clavero, Bartolomé (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Clavero, Bartolomé (2006). "Antropologías normativas y derechos humanos: ¿multiculturalismo constituyente en el Ecuador?". *Revista Vasca de Administración Pública* 74: 103-141.
- Clavero, Bartolomé (2011). *Estado plurinacional o bolivariano: nuevo o viejo paradigma constitucional americano* [en línea]. Disponible en <<http://clavero.derecho-sindigenas.org>> [consulta: 2 de enero de 2023].
- Fraser, Nancy (2000). "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'". *New Left Review* 0: 1-30.
- García Guerreiro, Luciana, y Fátima Monasterio Mercado (2022). *Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala: diálogos de saberes desde la Amazonía sur, Bolivia*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Girardi, Giulio (1994). "Capitalismo, ecocidio, genocidio. El clamor de los pueblos indígenas". *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 41: 669-698.
- González Casanova, Pablo (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.
- Grijalva, Agustín (2008). "El Estado plurinacional e intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008". *Ecuador Debate* 75.
- Guamán, Adoración, y Marco Aparicio (2019). "Los derechos de la Naturaleza y la lucha frente al poder corporativo en Ecuador. El caso Texaco-Chevron, los alcances del ecoconstitucionalismo y las deficiencias de los mecanismos de garantía y reparación". En *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, coordinado por Liliana Estupiñán et al., 227-268. Bogotá: Universidad Libre.
- Hernández Navarro, Luis (1997). "La autonomía indígena como ideal. Notas a La rebelión zapatista y la autonomía, de Héctor Díaz Polanco". *Chiapas* 5: 101-114.
- Jellinek, Georg (1978). *Fragmentos del Estado*. Madrid: Cuadernos Civitas.
- Kelsen, Hans (1932). *Teoría general del Estado*. Barcelona: Labor.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós: Barcelona.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Madrid: Gedisa.
- Morell, Pere (2015). "La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el estado plurinacional de Bolivia. consideraciones generales y una aproximación al

- caso de la autonomía guaraní Charagua Iyambae”. *Revista d’Estudis Autònòmics i Federals* 22: 94-135.
- Musgrave, Thomas D. (1997). *Self-determination and National Minorities*. Oxford: Oxford University Press.
- Obieta, José A. de (1985). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid: Tecnos.
- Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador (1996). “Derechos humanos de los pueblos indios”. En *Etnicidad y derecho: un diálogo postergado entre los científicos sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indígenas “500 años de resistencia indígena, negra y popular” (1990). *Resoluciones*. Quito: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador/Confederación de Pueblos de la Nacional Kichwa del Ecuador/Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos-Comisión de Prensa.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.
- Sousa Santos, Boaventura de (1997). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. *Análisis Político* 31: 3-16:
- Van Cott, Donna Lee (2002). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

El acceso al Estado de los pueblos indígenas por la vía de la libre determinación y la autonomía. Propuestas de la élite indígena en México

Natividad Gutiérrez Chong

INTRODUCCIÓN

Empezamos este capítulo afirmando que, en todo el continente americano, no hay una sola organización política de pueblos indígenas que busque la autodeterminación. Es decir, no existen todavía movimientos secesionistas que busquen construir Estados a partir de proyectos independentistas con etno-nombres. A futuro, podríamos atestiguar el surgimiento de un Estado maya, de otro nahua, de otro mixteco, como resultados de procesos avanzados de autonomía y de libre determinación que conduzcan a la autodeterminación y a la soberanía de pueblos con nombres propios en territorios específicos. El escenario geopolítico actual no registra activismo y/o ideología en torno a la construcción de un Estado “indígena”, lo cual es plausible, porque el Estado busca precisamente la erradicación estructural y simbólica del colonialismo y su referente identitario más común: lo indio, lo indígena. Estamos haciendo alusión al planteamiento del gran antropólogo fallecido hace varias décadas, Guillermo Bonfil Batalla (1981), que decía: “Hay que dejar de ser indios para volver a ser mayas, para volver a ser mixes para volver a ser triquis”. Sin duda, el primer paso es

recuperar el etno-nombre, lo cual es un movimiento de gran potencia y de largo aliento, a fin de transitar de la libre determinación-autonomía a la autodeterminación-independencia. Por ejemplo, si conceptualizáramos una autodeterminación maya en Yucatán que buscaría la construcción de un Estado en ese territorio específico peninsular, significaría una lucha colectiva para eliminar, erradicar, demoler todo lo relacionado con lo indio o lo indígena, y activar más o menos con claridad un posible proyecto maya de separarse del Estado nacional mexicano que fundamenta su unidad en el mestizaje.

Entonces, queremos dejar asentada la perspectiva acerca de la politización de organizaciones indígenas en torno al Estado, esto es, derivado de una investigación que hemos desarrollado desde 2006, y que está disponible en la base de datos Organizaciones Indígenas de América Latina y Conflictos Étnicos de las Américas, <www.sicetno.org>. Ahí están alojadas dos bases de datos. En una registramos y estudiamos numerosos casos de conflictos étnicos —que no separatismos— y en otra abordamos las organizaciones fundadas por liderazgos indígenas. De acuerdo con esos estudios, es posible afirmar que Sicetno no reporta la existencia de proyectos de autodeterminación o movimientos secesionistas, pero sí abundan numerosas formas de interpretar la autonomía, formas de acceder a ella o construirla dentro de la soberanía del Estado al que pertenecen. El plano empírico acerca de las interpretaciones de cómo ejercer o construir autonomía es tan amplio y diverso, que resulta más convincente hacer referencia al concepto cultura política (Peschard, 2003; Tejera, 1994) y añadirle el adjetivo “indígena” para sumar en precisión y en flexibilidad de formas de organización que buscan la emancipación o la erradicación del colonialismo interno (Stavenhagen, 1973; González Casanova, 1978), mediante proyectos de autonomía y libre determinación que surgen desde las movilizaciones de los pueblos en apego a un marco jurídico reglamentado por el Estado.

El objetivo de este capítulo es establecer la realidad del activismo indígena basado en la libre determinación como parte constitutiva de las formas de organización objetivas y subjetivas de las actividades políti-

cas que ejercen personas con identidad indígena explícita. Abarcamos el sentido y el uso de la autonomía a partir de las propuestas de la élite indígena, pues sin las ideas y el pragmatismo que emanan de mundos rurales, campesinos, marginales, no es posible dimensionar los alcances o limitaciones de la relación que están construyendo los indígenas organizados con el Estado. Así, el capítulo está dividido en dos partes: 1) autonomía y libre determinación y 2) élite indígena.

AUTONOMÍA, LIBRE DETERMINACIÓN Y LAS REFORMAS AL ARTÍCULO 2º

A partir de la investigación contenida en Sictetno, la autonomía y la autodeterminación no son conceptos intercambiables, ni significan lo mismo en la realidad; hay un océano de distancia entre la autonomía y la autodeterminación. Sin duda, la autonomía será un gran paso hacia la autodeterminación (Guibernau, 1998), pero ahora habremos de enfocarnos en el proceso que ha iniciado en el siglo XXI: la construcción de autonomías en el continente americano, en México de manera destacada. En el futuro, vendrá el tiempo de la autodeterminación para los pueblos originarios; posiblemente serán escenarios conflictivos, con violencias, con la intervención de múltiples actores, en acuerdo o en desacuerdo, por marcación de nuevas fronteras territoriales y simbólicas, propiedad y usufructo de recursos naturales, derechos de minorías étnicas, entre otros conflictos. Así se han fundado los Estados existentes en el globo.

En la base de datos que llamamos Organizaciones Indígenas de América Latina (Orgindal) tenemos un registro de 172 organizaciones en todo el territorio. Los liderazgos de todas estas organizaciones tienen conocimiento de los conceptos de autonomía y de la libre determinación pero, por supuesto, hay una gran heterogeneidad en su conceptualización y en las formas de acceder a ese derecho. Esta diversidad hace que la cultura política indígena tenga mucha riqueza epistemológica, porque su definición y práctica presenta rotundos desafíos para normar las autonomías dentro de marcos legales, ape-

lando al pluralismo jurídico (Sierra, 1992; Gonzáles Galván, 2010), y cuestionando la rigidez de la ciencia política de corte occidental, como la única posible y fiable (Barrueto y Navia, 2013; Schumpeter, 1983).

Toca ahora problematizar el siguiente planteamiento teórico para observar que la base del derecho a la autonomía y la libre determinación es la erradicación del indigenismo impulsado por el Estado para asimilar, mexicanizar a los pueblos indígenas. El indigenismo oficial puesto en marcha desde 1940 ha mantenido estrecha vinculación con el colonialismo interno (Oehmichen, 1999; Saldívar, 2008; Lewis, 2018), porque ambos han contribuido a lograr la asimilación y la negación de los pueblos indígenas, vistos como obstáculos al progreso y al capitalismo en expansión. Recordemos que el indigenismo es una política puesta en marcha en 1940, para asimilar a los pueblos indígenas en una nación que no buscó la etnodiferenciación, sino más bien alentó la inclusión en una nación mestiza-mexicana cuya fórmula es fácil de entender como integradora, porque una parte es indígena, otra es española, no indígena. Considerando estos famosos supuestos —india/español— como medida de integración nacional y de género, se enlaza bien con la continuidad del colonialismo interno. Hay numerosos territorios, conocidos también como regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1979), donde han vivido por generaciones y generaciones pueblos indígenas que han sido relegados a una continuidad de vida colonial con huellas de explotación, de negación, de tutela, de falta de reconocimiento y, por lo tanto, de condenación a una pobreza crónica; asimismo, de ausencia de reconocimiento y de ocultamiento de su prestigio cultural e histórico dentro de un Estado-nación global y moderno. Esa es la relación entre el colonialismo interno y el indigenismo oficial. Y esa relación se contextualiza en el Estado porque en este se originaron y continúan, pero en el ámbito soberano del mismo Estado se habrá de sepultar el colonialismo interno para ver nacer la autonomía y la libre determinación.

Hay que reconocer también otros profundos cambios para entender mejor el párrafo anterior, en tanto que emanan de distintos ángulos: 1) la legislación internacional; 2) los cambios constitucio-

nales; 3) las demandas de las organizaciones indígenas fundadas por indígenas organizados, y 4) la presencia de intelectuales y profesionistas indígenas. Sin dudar un ápice de la utilidad de esos ángulos interrelacionados, me importa destacar el último: el pensamiento indígena independiente expresado en los intelectuales y profesionistas indígenas, es decir, en la *intelligentsia étnica* (Gutiérrez Chong, 2001).

¿Quién piensa por los pueblos indígenas? Una respuesta inmediata sería: aquellas pocas mujeres y hombres de esos pueblos, una minoría. Todas las élites son minoría, pero aquí hay que magnificar su pasión y su labor por rescatar y defender lo que consideran que está en peligro de extinción o de apropiación por otros: la cultura, la lengua, el territorio, los recursos naturales, los sitios sagrados. Los intelectuales contribuyen a incidir en la protección y el fortalecimiento del grupo étnico, son los principales voceros en cuanto a cómo llevar a cabo sus políticas y cómo enfrentar los retos de su destino. Sería imposible que Cataluña no tuviera su élite de intelectuales o de administradores o de profesionistas; lo mismo pasa en los numerosos territorios profundos de México.

La conquista de México fue un acto de silenciamiento de las voces indígenas, silenciamiento que aprovechó el patriotismo criollo para darle sustento a una identidad diferenciada de la España peninsular, que ha continuado con el indigenismo del Estado-nación y el arropamiento del colonialismo interno. Los acontecimientos históricos en las líneas antes señaladas han ejercido una profunda y continua negación de que la persona indígena tiene algo que decir: ¿qué va a aportar un indígena a la vida moderna?, ¿con qué puede contribuir a la democracia?, ¿en qué idioma se va a sumar a la discusión de las ideas? Como los indígenas no tienen nada que decir, otros se han apropiado de sus riquezas intelectuales, estructurales, simbólicas y filosóficas, por mencionar algunas, que paradójicamente son la fuente de la autenticidad, de la originalidad y legitimidad de la nación (Smith, 1986) mexicana.

Es relevante que estos indígenas organizados en la realidad son una élite minoritaria de indígenas, mujeres y hombres de muchos grupos, que han venido construyendo las vías hacia la emancipación, es decir,

acabar con el asimilacionismo y el indigenismo, con las estructuras y la simbología del colonialismo en el Estado-nación. La emancipación es un camino hacia la obtención de la autonomía dentro de un Estado federado, eso es lo interesante; la autonomía es un arreglo de negociación, de acuerdos, de diálogo (Máiz, 2008), es construir la certeza jurídica de que las negociaciones pueden establecerse en los términos de acuerdos pacíficos y conciliatorios a lo que los indígenas decidan, sin llegar a conflictos y violencias que enfrenten a los múltiples actores involucrados. Dicha certeza legal se encuentra en la Constitución, en las leyes secundarias, que habrán de recoger, valorar e implementar los sistemas normativos internos, las instituciones indígenas y toda forma de pluralismo jurídico. El nacionalismo erradicó el colonialismo impuesto por la monarquía española; la emancipación indígena hará lo mismo con el colonialismo interno. Tal vez utilizando las mismas herramientas: la conciencia de la usurpación, la denuncia de la explotación y el servilismo, la erradicación del racismo, para construir puentes de equidad, de igualdad, de bienestar compartidos por etnicidades. Pero quienes habrán de mover las herramientas tendrán que ser mujeres y hombres profesionales, técnicos, intelectuales que representan a sus pueblos, a sus gentes indígenas.

En 2019 empieza a configurarse un visible cambio hacia la materialización de la autonomía y la libre determinación. Se trata de un proyecto de reforma constitucional que inicia con un amplio y transversal proceso de consulta en todo el territorio mexicano, que incluyó a indígenas migrantes en Estados Unidos. La propuesta concluyó en 2021 y fue entregada por distintos profesionales indígenas al presidente Andrés Manuel López Obrador, en Vímcam, Sonora, en el marco del plan de justicia yaqui. Los autores intelectuales de dicha reforma constitucional son abogados, académicos, líderes indígenas y afromexicanos, que dialogaron ampliamente con académicos e impulsores de los derechos indígenas pero que no son indígenas, aunque están comprometidos en décadas de acompañamiento. Podemos afirmar que esta reforma constitucional tiene un calado político y social muy vasto, porque las reformas propuestas no sólo abordan el ar-

título 2º, tienen otras vinculaciones, como los artículos referentes a los temas agrarios, a los de presupuesto, al territorio, al sujeto colectivo de derecho indígena. En fin, a una forma de apreciar la autonomía no solamente como un derecho aparte de indígenas, sino como una totalidad, donde podrán articularse los pueblos indígenas y afro de distintas maneras legales en ámbitos pacíficos, de interés compartido, sin violencias hacia la construcción de la interculturalidad (Stavenhagen y Nolasco, 1988).

Una parte importantísima es que, a diferencia de las reformas a otros artículos que iniciaron en 2001 (*Diario Oficial de la Federación*, 2001), la propuesta de reforma de 2019 (“Propuesta de Iniciativa de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afroamericano”) retoma los Acuerdos de San Andrés, emanados de las negociaciones y los acercamientos oficiales con los portavoces indígenas en el periodo post EZLN tendiente al dialogo que generaría pacificación. El hecho de retomar dichos Acuerdos en la propuesta de reforma al artículo 2º permite visualizar varias situaciones de reconocimiento a la lucha de los pueblos indígenas, sencillamente porque varias demandas habían sido hechas a un lado; por ejemplo, los derechos de las mujeres, el acceso a la información, el acceso a la justicia, entre otras. Sin embargo, en la institucionalidad construida en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador ha habido un atisbo de voluntad y de proyección de inteligencia indígena, que ha insistido en la inclusión de esos Acuerdos que fueron minimizados o excluidos de otras reformas al artículo 2º pero que marcan la posibilidad de la forja de una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas y afrodescendientes (Gobierno de México, 2021). Esto es, la construcción de institucionalidad dentro de un marco jurídico, a fin de organizar los gobiernos autónomos en comunitarios municipales o regionales, según cómo las organizaciones decidan.

Esos autogobiernos con etno-nombre tendrían que ser administrados, desde luego, por profesionales indígenas, por administradores indígenas, es decir, sin intermediarios no indígenas, para hacer efectivo el derecho a la libre determinación a través de una figura jurídi-

ca muy polémica, difícil de interpretar a veces, pero se trata de que los indígenas deberán ser considerados y tratados como sujetos colectivos de derecho público, es decir, con el reconocimiento de su agencia para negociar, tomar decisiones y gobernar; asimismo, de su autonomía territorial para ejercer funciones de gobierno y actuar en consecuencia (Gobierno de México, 2021).

La amplitud de esa reforma hace imposible que sea abordada en una sola intervención. Se requiere un buen número de especialistas en todos los temas que abarca la reforma; por lo tanto, me concentraré, como dije antes, en la élite que propone la propuesta, así como en la élite que deberá encauzar el derecho a la autonomía y la libre determinación. Estamos hablando de un grupo selecto, educado, muy profesional, integrado por técnicos, expertos, burócratas con identidades indígenas, y con una profunda conciencia de quiénes son y por qué lo están haciendo. Entonces, es la manera en que esta élite busca acceder al Estado, no como darse un Estado para sí, sino cómo acceder en sus propios términos al Estado existente. Si no reconocemos que la autonomía y la libre determinación tienen que ser constructos formulados a partir del pensamiento político e intelectual de indígenas, entonces es muy artificial e improductiva la discusión de la autonomía.

Así que hay por lo menos dos ideas que hemos mencionado aquí, pero que están defendidas por este grupo que ellos lideran en la reforma constitucional, que es elevar a rango constitucional la asamblea comunitaria —eso no lo conocíamos antes—, y hacer lo mismo con la institución de la comunidad. En el mismo tenor, se incluye el reconocimiento y ejercicio a plenitud de los derechos de las mujeres indígenas a ser propietarias de tierras, derecho largamente peleado; tampoco conocíamos que esos derechos son incluyentes a las mujeres afromexicanas, es la primera vez que la reforma a la Constitución incluirá a la población afromexicana. Aquí cabe agregar una novedad. Con el censo 2020, fue demolido el mito de que en México no hay población afrodescendiente; más de tres millones de personas se autodeclararon afromexicanas (INEGI, 2020).

ÉLITE INDÍGENA

Haremos un brevísimo repaso para quienes tengan alguna duda de quiénes son los intelectuales indígenas, o quizá se pregunten por qué se habla de ellas y ellos. El pensamiento indígena independiente, que no indigenismo, inicia con el activismo de los maestros rurales bilingües de las escuelas normales que fueron creadas en el gobierno de Lázaro Cárdenas (Pineda, 1993). Ese es el germen de la intelectualidad indígena, porque los maestros indígenas bilingües fraguados en las escuelas normales serán el primer grupo de indígenas que entrará en negociación con el Estado (Gutiérrez Chong, 2001, 2019). A estos maestros se debe el concepto de política india (emancipación) en oposición al indigenismo (asimilación). No todos los intelectuales con identidad indígena, hoy en día, emergen del magisterio. La característica determinante del intelectual indígena es que porta una conciencia de ser indígena y que va a robustecerse con el acceso a la educación proporcionada por el Estado. ¿Es una paradoja? Las escuelas normales fueron diseñadas para que maestros indígenas contribuyeran a la asimilación de manera directa, sin intermediarios, en un ambiente natural, a las juventudes indígenas al proyecto del mestizoismo y la mexicanidad implementado por el indigenismo del Estado iniciado en 1940. El maestro indígena ocuparía un lugar clave. Era quien podría tener más acceso a los indígenas a fin de aculturarlos, de amestizarlos, de mexicanizarlos, con la ayuda de la lengua del entorno, pues el maestro pertenece al ámbito indígena. Pero sucedió un fenómeno imprevisto, contrario, el cual ha sido de nuestro interés de estudio académico resaltar: en vez de asimilarse para alcanzar la vida moderna y capitalista, las élites indígenas utilizan o adaptan la modernidad, reinventan los valores de la democracia, aportan a la interculturalidad, hacen suya la tecnología, los medios de comunicación (Gutiérrez Chong, 2001). En fin, todo aquello que se necesita para vivir, para comunicarnos con el mundo, las élites empiezan a ver que eso es justamente lo que necesitan y lo usan: no para dejar de ser indígenas, sino al contrario, para potenciar, hacerse visibles

como indígenas y para dar fuerza y validez a sus planteamientos como tales. Lo destacamos para entender de dónde surgen estos pensamientos indígenas independientes como un semillero de politización. La tecnología, la infraestructura, las comunicaciones, no destruyen a las culturas, las enaltecen, pues lo que nos sirve a todos, grandes consumidores de tecnología, sirve —o corrompe— al mundo indígena.

Ahora, los indígenas que se agrupan para fines muy diversos forman muchas organizaciones, hacen mucha política en distintos niveles, interactúan a través de sus organizaciones de incontables formas. La institución más conocida es la de sistemas normativos —usos y costumbres—, que operan en 417 de los 570 municipios de Oaxaca. Mediante la figura jurídica y reconocida constitucionalmente y por leyes secundarias, de usos y costumbres, es posible conocer cómo se organizan los pueblos indígenas. Ello nos ayuda a enriquecer el concepto de cultura política indígena. Se habla con normalidad de la cultura política, es decir, nuestras expectativas y percepciones hacia el poder: subjetivas y objetivas. Los indígenas han construido su cultura política indígena, que puede ser vista en gran medida a través de las organizaciones que fundan para distintos propósitos: para acceder a los partidos políticos como vías de negociación, por ejemplo. Una forma de ver la cultura política es a través de sus sistemas normativos y la gran conflictividad que de ello emana. También se incluyen sus percepciones, como acceder al poder, los significados del poder, las traiciones y los desencantos (Gutiérrez Chong, Martínez y Sará, 2015).

Cuando decimos que hacen mucha política es porque hace falta reiterar que las y los politólogos asumen la creencia de que los indígenas no hacen política, que son apáticos, que son pasivos, que no les importa, que por allá, remotamente y en sus sistemas normativos, no hay necesidad de hacer política; la política, la negociación, el acuerdo, el consenso, la autoridad, se reservan al ejercicio de poder de cuño occidental. Esta percepción es muy común en la sociedad mexicana: a muchos sorprende que los indígenas hagan política.

Si bien anteriormente mencionamos que los maestros indígenas comenzaron a formar este grupo de profesionales indígenas, en la ac-

tualidad un lugar muy importante lo ocupan los abogados forjados en las escuelas de jurisprudencia de Oaxaca, así como en instituciones de educación superior con proyectos de comunalidad o interculturales. Abogados indígenas han estado muy vinculados con proyectos como el de la definición de la comunalidad (Maldonado, 2002; Martínez Luna, 2010), concepto acuñado en el mundo zapoteca para expresar los sistemas normativos y cómo éstos resultan ser fundamentales para la organización de la vida comunitaria. Básicamente, se trata de reconocer las múltiples expresiones de la reciprocidad, sustentada en lazos de confianza, que bien podría enlazarse con el concepto conocido como capital social comunitario (Durstun, 1999). También el adjetivo indígena puede añadirse al capital social porque los indígenas practican muchas relaciones de reciprocidad que generan confianza de interacción, que ha reportado ser muy efectiva en la solución de los problemas y de los conflictos que enfrentan continuamente.

Entonces, esas y esos abogados, aunque no son la única profesión que interactúa, forman parte de una inteligencia étnica que está dentro de la burocracia federal y que está dando pauta a la reforma constitucional. Otra vez es necesario resaltar que son profesionales y técnicos indígenas quienes están conduciendo este proceso. Parecerá normal y obvio que los indígenas se ocupen de sus propios asuntos, pero no es normal cuando el indigenismo ha evitado que los indígenas tengan agencia y sean sus propias ideas las que tengan peso en las decisiones. Son los ejecutores de los planteamientos de cómo hacer factible, como darle institucionalidad al derecho de la autonomía y la libre determinación.

Busquemos entender mejor lo anterior poniendo un ejemplo. En la crisis sanitaria de la pandemia (2019-2022), gracias a la organización que procuran algunos pueblos indígenas, es decir, la puesta en marcha de las relaciones sociales basadas en la cooperación, la reciprocidad y la ayuda mutua, factores empíricos de la comunalidad, pudieron resistir la enfermedad y el aislamiento mucho mejor que en otros lugares. Es ampliamente sabido que la población indígena y la afrodescendiente tienen reticencias para acercarse a los centros de sa-

lud debido a que enfrentan cotidianamente rechazo y mal trato por el personal de salud, o la inexistencia del servicio (FILAC, 2020). La salud pública sigue siendo deficiente para estos pueblos, lo cual es otra prueba de su falta de acceso al Estado. Esta deficiencia fue paliada por sus propios sistemas de comunalidad, que se activaron en el cerco que hicieron para evitar el tránsito de personas ajenas a sus comunidades, estableciendo vigilancia en caminos, disponibilidad para los cuidados de personas enfermas, rotación de responsabilidades para procurar alimentación, remedios caseros disponibles y, de manera muy importante, evitar que la siembra cayera en descuido.

Vinculado a la comunalidad como ejercicio de la libre determinación y construcción de autonomía desde los pueblos y para los pueblos, está el reconocimiento de la existencia de una gran masa crítica para hacer que las políticas públicas para indígenas y afrodescendientes sean interculturales e interseccionales. Semejante afirmación no es solamente una buena idea que sale de la Agenda 2030 (ONU, 2022), sino algo que no habíamos visto antes. Esto es: visibilizar que los indígenas ponen en práctica sus propias formas de colaboración para mejorar sus vidas, antes que confiar en y llevar a técnicos u otro tipo de profesionales —como solía hacerse en el pasado— a los lugares indígenas. Profesionistas no indígenas diseñando o recomendando desde sus escritorios qué hacer con los indígenas, pero desconociendo cómo ocurre el trabajo conjunto entre diversos grupos indígenas del país y qué resultados arroja.

Ilustramos lo anterior con la experiencia del pueblo mixe de Oaxaca. La comunalidad ha venido practicando desde su memoria histórica una organización conocida con el nombre de tequio, que involucra el trabajo comunitario no remunerado, pero atendiendo a un bien común, en actividades agrícolas, entre otras, pero también en la construcción de caminos rurales necesarios para conectar asentamientos de diversos tipos (Matías, 2023). Esta experiencia de construir caminos bajo el tequio ha sido llevada a territorio norteño de nombre yaqui con muy buenos resultados. Estamos hablando de una experiencia comunitaria compartida que podría ajustarse a una política pública

con sello intercultural, que no conocíamos antes. Esto permite compartir y transferir conocimientos, saberes, tecnologías, derivados de la experiencia colectiva que logran los indígenas frente a la ausencia de Estado y la rendición de cuentas. Su práctica permite que los caminos rurales realmente sean terminados en tanto obra de construcción. El pasado reciente de administraciones indigenistas registra infinidad de caminos administrados y gestionados por el Instituto Nacional Indigenista, la Comisión Nacional Indígena, que solían quedar trunco o mal hechos, pero los recursos posibilitaban la compra de lujosas camionetas por parte de autoridades municipales en los pueblos más pobres de México.

Damos cuenta de que existe una vasta cultura política en el mundo indígena, sólo que ha ganado muy poco reconocimiento y credibilidad por el institucionalismo oficial, en tanto que los pueblos indígenas han estado inhabilitados y han sido tratados con desconfianza para gestionar todo tipo de obras y servicios que mejoran sus vidas desde sus propias necesidades y perspectivas. Así como estamos haciendo referencia a la transferencia de prácticas interculturales entre indígenas, también hay que registrar en este capítulo que está desarrollándose una presencia formidable de participación de mujeres indígenas y afrodescendientes, con clara conciencia y voluntad para hacer crecer el potencial de sus pueblos y lograr bienestar y calidad de vida, así como respeto y garantías a sus derechos como indígenas y como mujeres (Bonfil Sánchez, 2004; Valladares, 2017; Barrera y Hernández, 2017; González y Pérez, 2018). Las políticas públicas deben ser interculturales e interseccionales, en atención a la edad, al origen étnico, al ingreso económico, al sexo, al género. Puede decirse que ha habido formidables intentos de participación de mujeres en la cultura política a través de cuotas de representación afirmativa impuestas por la máxima institución electoral de México desde las elecciones de 2018. Desafortunadamente, se han documentado casos notorios de usurpación de identidad indígena de mujeres, desplazándolas de la conquista de sus logros (Burguete, 2018; Hernández, 2022). Un amplio campo de investigación está realizándose con la suma de muchos es-

fuerzos, con la meta de conocer con más profundidad el patriarcado, el machismo, el racismo, la exclusión que siguen impactando fuerte a las mujeres indígenas dentro de sus propios pueblos.

CONCLUSIÓN

En las primeras dos décadas del siglo XXI ya estamos hablando de una élite indígena que está a cargo de sus propuestas, de sus políticas y de su destino. Esto registra una manera de ver cómo realmente puede aterrizar el derecho a la libre determinación a través de la interacción social que se procuran los mismos pueblos con sus élites y liderazgos. Sin duda, esto trae consigo —y eso lo vamos a ver en el futuro— discusiones y debates acalorados, políticos y técnicos, suscitados por aquellos sectores de la sociedad que ignoran los mundos indígenas. Vendrán acalorados debates y oposiciones sobre los ordenamientos territoriales, la base para ejercer la autonomía en territorios determinados. Hay urgencia de conceptualizar y reorganizar el territorio mexicano habitado por pueblos indígenas y afrodescendientes; de esa manera los desastres y afectaciones por terceros hechos a los recursos naturales y sagrados de los territorios indígenas podrán ser reencauzados. Lo anterior será una parte importantísima para poder hablar en serio del derecho a la autonomía y a la libre determinación, que estará a cargo de los profesionistas y técnicos indígenas, para llevar al Estado a una plena transformación sin perder la unidad.

Mencioné antes que los trabajos hacia la reforma constitucional del artículo 2° iniciaron en 2019 y concluyeron en 2021, y como resultado se logró una propuesta multidisciplinaria que tiene un calado constitucional muy amplio. No olvidemos que esta transformación de fondo inició con el amplio proceso de consulta y deliberación con diferentes sectores de la sociedad para reformar el artículo 2° de la Constitución y artículos vinculantes.

Finalmente, entre los juristas y demás especializaciones del derecho, también habrá de suscitarse mucha polémica, suponemos, proveniente de muchos lados que den cuenta de afectación de intereses

cuando esto sea del conocimiento de la opinión pública. Estas transformaciones harán su impacto primero en la opinión pública y luego, cuando sigan su trámite por las distintas comisiones legislativas y terminen en las instancias de las cámaras. Cuando sea su momento, se esperaría que la sociedad recibiera esas reformas con sentido de justicia intercultural, a fin de construir una nación incluyente de los mundos indígenas como reflejo y sentir colectivo de su diversidad histórica. Así, entonces, vislumbramos los primeros pasos gigantes hacia la materialización del derecho a la autonomía y la libre determinación, encauzados por la inteligencia indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Gonzalo (1979). *Regions of Refuge*. Nueva York: Society for Applied Anthropology.
- Barrera, Dalia, y Lucrecia Hernández (coords.) (2017). *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales*. México: Gimtrap.
- Barrueto, Felipe, y Patricio Navia (2013). “Tipologías de democracia representativa en América Latina”. *Política y Gobierno* 20 (2): 256-307.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Bonfil Sánchez, Paloma (2004). “Lo público es ancho y ajeno: obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas”. En *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN*, coordinado por Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, 53-79. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Burguete, Araceli (2018). “Usurpación y despojo de candidaturas indígenas en distritos electorales federales en Chiapas” [en línea]. Disponible en <<https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2018/07/usurpacion-y-despojo-de-candidaturas-indigenas-en-distritos-electorales-federales-en-chiapas/>> [consulta: 23 de marzo de 2023].
- Diario Oficial de la Federación* (2001). “Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 10, se reforma el artículo 20, se deroga el párrafo primero del artículo 4º; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” [en línea]. Disponible en <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001#gsc.tab=>> [consulta: 25 de marzo de 2023].

- Durston, John (1999). "Construyendo capital social comunitario". *Revista de la CEPAL* 69: 103-111.
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC). (2020). *Los pueblos indígenas ante la pandemia del Covid-19. Primer Informe Regional: Plataforma Indígena Regional Covid-19* [en línea]. Disponible en <<https://www.filac.org/primer-informe-regional-plataforma-indigena-regional-covid-19/#>> [consulta: 3 de febrero de 2023].
- Gobierno de México (2021). "Propuesta de Iniciativa de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afroamericano" [en línea]. Disponible en <<https://www.gob.mx/inpi/articulos/iniciativa-de-reforma-constitucional-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-afroamericano?idiom=es>> [consulta: 5 de marzo de 2023].
- González, Andrea, y Zenaida Pérez (coords.) (2018). *Mujeres que deciden: voces indígenas y afroamericanas hablan de política*. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.
- González Casanova, Pablo (1978). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.
- González Galván, Jorge (2010). *El Estado, los indígenas y el derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Guibernau, Monserrat (1998). "El futuro del nacionalismo de las naciones sin Estado". *Revista Mexicana de Sociología* 60 (1): 115-130.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Plaza y Valdés.
- Gutiérrez Chong, Natividad (coord.) (2019). *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Gutiérrez Chong, Natividad, Juana Martínez y Francy Sará (2015). *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile y México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hernández, Reyna (2022). Entrevista. Tlaxiaco, Oaxaca, 3 de enero de 2022.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (INEGI) (2021). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2020* [en línea]. Disponible en <<https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/632/datafile/F13/V320>> [consulta: 5 de febrero de 2023].
- Lewis, Stephen (2018). *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Máiz, Ramón (2008). "XI tesis para una teoría política de la autonomía". En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, coordinado por Natividad

- Gutiérrez Chong, 17-41. México Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.
- Maldonado, Benjamín (2002). *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de Oaxaca.
- Martínez Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno de Oaxaca-Secretaría de Cultura/Fundación Harp Helú.
- Matías, Marcos (2023). *El INPI y su cabañuela institucional* [en línea]. Disponible en <https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02kmn2Fh2Bn2hB3foyEeP3c2ajZtaqj9WSXV7kWQiVbkSd6zVwARzBeUJPSKjQ7gMBI&id=100002500730731&sfnsn=scwspmo&extid=a&mibextid=RUbZ1f> [consulta: 15 de febrero de 2023].
- Oechmichen, Cristina (1999). *Reforma del Estado, políticas sociales e indigenismo en México 1988-1996*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2022). *Agenda 2030, objetivos de Desarrollo Sostenible* [en línea]. Disponible en <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>> [consulta: 20 de febrero de 2023].
- Peschard, Jaqueline (2003). *La cultura política democrática*. México: Instituto Federal Electoral.
- Pineda, Luz (1993). *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües de los Altos de Chiapas*. México: Costa-Amic.
- Saldívar, Emiko (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Plaza y Valdés.
- Schumpeter, Joseph (1983). *Historia de las teorías económicas. Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis.
- Sierra, Teresa (1992). *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos nahuas del Valle del Mezquital*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (Sicetno) (2023). Plataforma digital que incluye dos Bases de Datos: Organizaciones indígenas de América Latina (Orgindal*) y Conflictos étnicos y nacionalismos en las Américas (CETNO*) [en línea]. Disponible en <www.sicetno.org> [consulta: 30 de marzo de 2023].
- Smith, Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Stavenhagen, Rodolfo (1973). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI Editores.

- Stavenhagen, Rodolfo, y Margarita Nolasco (1988). *Política cultural para un país multiétnico*. México: Secretaría de Cultura/El Colegio de México/Universidad de las Naciones Unidas.
- Tejera, Héctor (1994). "Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México". En *Cultura política y educación cívica*, coordinado por Jorge Alonso, 259-331. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Valladares, Laura. (2017). "Cosechando esperanzas a través de los cambios generacionales del derecho de las mujeres al feminismo indígena culturalmente situado". En *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales*, coordinado por Dalia Barrera y Lucrecia Hernández, 23-74. México: Gimtrap.

Autodeterminación y redes sociodigitales en la sierra Ayuujk: Rocksi en Tlahuitoltepec¹

Elena Nava Morales

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es explicar cómo los pueblos indígenas domestican las redes sociodigitales a través de sus propios preceptos culturales y políticos. Para mostrar esto, recurriré al caso de Rocksi, una joven mujer ayuujk-zapoteca que realiza transmisiones por Facebook, TikTok y YouTube y tiene su base en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca (México). Este caso ilustra de manera detallada cómo los pueblos indígenas en México están decidiendo las maneras de obtener, gestionar y dar contenido a recursos diversos como las tecnologías digitales. Esto nos muestra el ejercicio de su autodeterminación.

Es importante mencionar que en este texto estamos entendiendo la autodeterminación de los pueblos indígenas como el derecho que tienen a decidir

¹ Este trabajo fue financiado por el Proyecto de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica-UNAM (PAPIIT-UNAM) con el apoyo IA304421 “Indigenizando la modernidad: experiencias de resignificación y domesticación de las tecnologías digitales entre los pueblos indígenas en Oaxaca”.

no sólo nuestro destino, sino las cuestiones y las acciones más inmediatas y diarias de nuestras comunidades, con identidad y conciencia propias, no copiadas de agentes externos, pero con la suficiente capacidad de apertura para adoptar los avances de la ciencia y la tecnología que permita nuestro desarrollo en todos los sentidos e incrementamente nuestra cualidad de interesarnos y comunicarnos con los demás ciudadanos del mundo (Díaz, 2007: 173-174).

El antropólogo Floriberto Díaz, oriundo de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, explica que la autodeterminación se relaciona directamente con la capacidad de decidir diversas cuestiones centrales para las comunidades indígenas, entre ellas su educación, su salud, sus formas de organización política y social, las maneras de administrar sus territorios o su religiosidad. Conforme la modernidad se ha ido expandiendo, con todos sus elementos, por diversas latitudes, los pueblos indígenas han adoptado estos elementos. Díaz lo menciona también en la cita y se refiere principalmente a la capacidad de comunicarse con los demás ciudadanos del mundo. Entonces, la autodeterminación va mucho más allá de una cuestión local, restringida a una comunidad, sino que se expande a

una demanda generalizada hacia la obtención y gestión propia de nuevos recursos, así como el manejo autónomo de los recursos económicos, políticos y culturales preexistentes. Es decir que las demandas explícitas suponen una voluntad política coincidente con las propuestas de las declaraciones del Grupo de Barbados (I, II y III) en lo que atañe a la autogestión, autodeterminación y autonomías indígenas (Bartolomé, 1997: 181).

Llegamos así a observar cómo el acceso a los medios de comunicación, a las tecnologías digitales y a la conectividad forma parte fundamental del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el mundo. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 2, B-VI, menciona que el Estado tiene la obligación de establecer las condiciones para que los pueblos y las comunidades indíge-

nas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinan. Es decir, los pueblos indígenas tienen el derecho de tener sus propios medios de comunicación e imprimirles sus características culturales y políticas distintivas, y el Estado tiene la obligación de facilitarlo. Relacionado con esto, hubo cambios en la legislación referente a telecomunicaciones. En 2014 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el “Decreto por el que se expide la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión”, en el que hubo algunos cambios en las categorías usadas para designar las concesiones.² Se incluyeron las concesiones sociales, comunitarias e indígenas, lo cual fue un paso enorme en términos legislativos, pues no existían esas categorías (Nava Morales, 2018b).

Dentro del panorama académico, la literatura referente a las maneras en que los pueblos indígenas en el mundo utilizan los medios de comunicación y las tecnologías digitales ha crecido ampliamente. En la década de los años noventa sólo podíamos encontrar algunos textos como los de Vincent Carelli (1989, 1993) o los de Terrence Turner (1991a, 1991b, 1992), pero poco a poco la bibliografía especializada en el tema ha ido en aumento. En Estados Unidos se habla, por ejemplo, de los *Indigenous Media Studies*. Para el estado de Oaxaca, que es nuestro lugar de trabajo, hay varios estudios que hablan del tema (por ejemplo, Smith, 2005; Wortham, 2013; Kummels, 2018; Nava Morales, 2018a).

Ha habido varios esfuerzos por sistematizar el tema y las experiencias de comunicación entre los pueblos indígenas. Es central decir aquí que si bien la radio, el cine o las producciones audiovisuales son los medios más abordados, aún faltan estudios sobre las maneras en que los pueblos indígenas usan las redes sociodigitales. Como ya lo

² “Las concesiones confieren el derecho de prestar servicios de telecomunicaciones y radiodifusión con propósitos culturales, científicos, educativos o a la comunidad, sin fines de lucro. Quedan comprendidas en esta categoría las concesiones comunitarias y las indígenas; así como las que se otorguen a instituciones de educación superior de carácter privado” (consultado en la página del Instituto Federal de Telecomunicaciones, <<https://www.ift.org.mx/node/6305>, el 26 de enero de 2023).

he mencionado anteriormente (Nava Morales, 2019), el hecho de que los pueblos indígenas se representen a sí mismos en Internet, desde sus propias visiones, se relaciona con la discusión de cómo los pueblos han indigenizado la modernidad (Sahlins, 2000), es decir, cómo han resignificado y domesticado la modernidad. La idea de Marshall Sahlins tuvo influencia en algunos antropólogos más, que han hablado de una indigenización de los medios visuales (Prins, 2004) o de una indigenización de las tecnologías digitales (Ginsburg, 2008). El objetivo de esta indigenización sería generar entendimiento de sus culturas e historias para una audiencia amplia, pero también generar escenarios para sus futuros culturales (2008).

Aun con la brecha digital, los pueblos indígenas del globo han logrado una presencia sustancial en Internet (Landzelius, 2006), aunque han tenido que sortear diversos problemas para insertarse de lleno en el mundo digital. Una breve aproximación a la literatura en México hizo evidentes varios problemas en el ámbito indígena, como el acceso a la red, especialmente en el medio rural e indígena (Nava Morales, 2019).

En el caso que veremos en este texto, para Rocksí las redes sociodigitales como Facebook o TikTok han permitido una circulación fácil y veloz de los contenidos, pero el acceso a más y mejor tecnología facilitaría y potenciaría su trabajo. También vale la pena destacar que este texto analiza la historia de vida de una joven que ha usado las redes sociodigitales y que ha logrado imprimir en su perfil sus aspiraciones y propósitos propios, aunque siempre guiada por las formas socioculturales de sus dos pueblos de origen (Mitla y Tlahuitoltepec). Hace algunos años, durante un proyecto de investigación sobre radio comunitaria indígena en el estado de Oaxaca, observé que había una fuerte subrepresentación de mujeres comunicadoras indígenas. De 15 radios comunitarias indígenas visitadas, sólo en tres de ellas pude entrevistar a mujeres; en dos de ellas las comunicadoras ocupaban puestos de colaboradoras y sólo en una había una mujer coordinadora de la radio. Posteriormente, analicé (Nava Morales, 2020) las maneras en que algunas mujeres se posicionaban con altos costos en la escena de

la comunicación indígena. Muchas de ellas sufrieron violencia, discriminación, hostigamiento y humillaciones en sus mismas comunidades y otras tuvieron que decidir concentrarse en sus estudios o sus familias, pues su trabajo en los medios de comunicación de sus comunidades no era recompensado económicamente, como en el caso de los hombres comunicadores, quienes sí recibían un salario por su participación en los medios. El caso de Rocksi viene a sumarse a la literatura de mujeres que hacen sus propios medios de comunicación y que generan contenido para redes sociodigitales (Vásquez García, 2012; González Valentín, 2017; Pérez Díaz, 2020).

Para la escritura de este texto me he apoyado en la realización de trabajo de campo, observación directa, entrevistas a profundidad, la observación de las páginas de Facebook del colectivo Jënmë'ëny y de Rocksi desde 2019; en fechas más recientes, también he observado el perfil de TikTok de Rocksi. Es importante destacar que he trabajado la historia de vida de Rocksi y hemos sistematizado los datos de las entrevistas que he tenido con ella. Este texto se enmarca en una investigación más amplia que llevo a cabo actualmente en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).³

Este trabajo se divide en cuatro partes. La primera es un breve acercamiento a Tlahuitoltepec, su contexto sociopolítico general y sus procesos comunicativos. Después me aboco a presentar a Rocksi y algunos fragmentos de su historia de vida, con la finalidad de entender cómo llegó a su momento actual. En la tercera parte analizo algunas de las transmisiones de Rocksi en TikTok y Facebook para mostrar la huella distintiva que ella imprime a las redes sociodigitales. Finalmente, en la cuarta sección presento algunas conclusiones.

³ Agradezco mucho la ayuda de mi asistente de investigación, María Fernanda Pérez Gutiérrez, que me ha apoyado en la sistematización de los datos.

SANTA MARÍA TLAHUITOLTEPEC MIXE

Santa María Tlahuitoltepec Mixe es un pueblo de la región ayuujk alta, perteneciente al distrito Mixe de Oaxaca. Se localiza en la Sierra Norte, a más de 2 000 metros sobre el nivel del mar. De acuerdo con Benjamín Maldonado y Margarita Cortés (1999), el territorio ayuujk reúne 19 municipios que tienen una extensión de 5 719.51 km². Estos municipios se ubican en tres zonas geográficas: alta, media y baja. Diecisiete de ellos conforman el distrito Mixe, cuya constitución no fue “una conquista étnica sino el resultado de intereses caciquiles modernizadores” (Maldonado y Cortés, 1999: 98). Santa María Tlahuitoltepec se rige por usos y costumbres o Sistemas Normativos Internos. El municipio registró una población total de 9 653 personas en el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2020.

Es un pueblo que históricamente ha estado involucrado en diversos procesos políticos y educativos que lo han llevado a la construcción de instituciones educativas, comunicativas y musicales. Entre estas instituciones tenemos el Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (creado en 1977), el Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente, BICAP (que entra en operación en 1996 a partir de la creación del Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario, CBTA), la radio comunitaria Jënpoj (fundada en 2001) o la Universidad Comunal del Cempoaltépetl (que surgió en 2013).⁴

El pueblo se ha caracterizado por sus procesos históricos de autonomía, por sus brillantes intelectuales, como Floriberto Díaz, por sus renombrados músicos y por sus maneras de posicionarse frente al Estado nacional y a las entidades globales. Además, la mayoría de los proyectos consumados tienen sus raíces en proposiciones autonómicas que se inscriben en un marco amplio abocado a la autodeterminación (política, cultural y social) y la lucha por sus territorios. Hay

⁴ Para poder profundizar en el BICAP se puede consultar González Apodaca (2013). Por otro lado, para abundar en el surgimiento y las diversas fases que ha tenido la Radio Jënpoj, se puede consultar Vásquez García (2021).

una variedad de estudios que muestran lo anterior; varias tesis de licenciatura, maestría y doctorado han sido realizadas por estudiantes locales y externos (por ejemplo, González Apodaca, 2013; Vásquez, 2021; Castillo Cisneros, 2021; Reyes Gómez, 2017). También diversos investigadores han realizado trabajos en el municipio. Dentro de este contexto de la sierra Ayuujk, presentaremos a continuación a Rocksi y algunos fragmentos de su historia de vida, para poder ubicarla con mayor precisión.

ROCKSI Y SU CONTEXTO

Rocksi es el nombre artístico de Rosy (Rosalía Martínez Martínez). Por eso hemos respetado en este texto el nombre que la ha hecho conocida en la región. Cuando empezó a hacer sus transmisiones de música en Facebook se presentaba como Rosy Martínez, pero después: “Francisco me dijo: ‘No, pues es que tienes que ponerte un nombre artístico’. Entonces, es que antes, cuando estudiaba, mis amigos y mis amigas me decían Rocksi. Siempre me decían Rocksi porque a mí me gusta mucho el rock. Y ya me puse Rocksi en las transmisiones, y es más fácil, las personas ya me conocen, así como Rocksi” (entrevista 1 con Rosy y Francisco, 2019).

Rocksi es una mujer joven que nació en septiembre de 1994 en el pueblo zapoteco de San Pablo Villa de Mitla. Su madre es originaria de San Dionisio Ocotepéc, de la región de los Valles Centrales de Oaxaca, y su padre es de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, de la región de la Sierra Norte de Oaxaca. Sus padres se conocieron en Mitla y vivieron en unión libre. Se separaron cuando ella tenía entre 13 y 14 años. De los hijos ella es la única mujer y es la tercera de cuatro hermanos.

Terminó la primaria y no pudo seguir estudiando la secundaria porque hubo un paro de maestros y se cerraron las escuelas en Mitla. Mientras esperaba el momento para poder iniciar su educación secundaria, ayudó a su mamá a trabajar para sostener su casa: fue niñera, lavó ropa ajena, costuró ropa artesanal y limpió casas. Rocksi empezó a estudiar la secundaria a los 15 años y la terminó a los 17. Ella

misma se inscribió en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA). Quería seguir estudiando: “Me inscribí yo ahí porque yo sí quería estudiar, o sea, yo no me veía como una costurera siempre. Yo no quería casarme o juntarme con alguien que sólo quisiera que yo estuviera en la casa dándole hijos y atendiéndolo, no me veía así” (entrevista 2 con Rocksi y Francisco, 2019).

Después quiso seguir estudiando el bachillerato, y aunque había posibilidad de quedarse en Mitla en un bachillerato técnico, por algunas problemáticas familiares decidió salir de ahí. Un joven de Tlahui que conoció en Facebook le contó sobre las posibilidades que había de estudiar ahí: “Entonces yo en Facebook conocí a un muchacho de aquí, de Tlahui; entonces él me platicó que había una escuela de música porque yo no conocía mucho del pueblo de mi papá, porque casi no veníamos. Y entonces él me dijo que aquí había una escuela de música, si yo quería entrar a estudiar música, y así me fui informando y decidí mejor venirme aquí y ya le comenté a mi papá y él dijo que me apoyaría para estudiar aquí” (entrevista 2 con Rocksi y Francisco, 2019).

Rocksi tenía mucho interés por estudiar música en el Centro de Capacitación Musical (Cecam) ubicado en Tlahuitoltepec, donde también hay un bachillerato musical, es decir, se puede estudiar el bachillerato y a la vez se puede estudiar música. Rocksi toca la batería, aprendió en Mitla cuando era adolescente, por eso su interés de profundizar sus conocimientos en música. De esta manera, Rocksi emprendió el viaje a Tlahuitoltepec, a pocas horas de su natal Mitla.

Ya en Tlahui se dio cuenta de que las fichas de inscripción del Cecam ya habían sido repartidas, no tendría la oportunidad de inscribirse, por ello decidió buscar un lugar en otro bachillerato de la comunidad, el BICAP, donde terminó este nivel educativo. Mientras estudiaba en el BICAP vivió un tiempo con sus tíos, familiares directos de su papá (originario de Tlahuitoltepec) y después rentó un cuarto con una beca que ganó. Relató con entusiasmo que durante ese periodo pudo participar en el taller de danza; la maestra del taller y Rocksi se volvieron muy buenas amigas.

Terminó de estudiar en el BICAP en 2016 y a mediados del mismo año se fue a la ciudad de Oaxaca a trabajar un tiempo. No tenía motivos para seguir en Tlahuitoltepec.

Un momento muy importante en los tres años (2013-2016) en que estudió en el BICAP fue conocer a Francisco, que estudiaba en la Universidad del Cempoaltépetl (Unicem) y que tiempo después se volvería su pareja.

ROCKSI Y LAS TRANSMISIONES

En 2019, conocí a Rocksi en Tlahuitoltepec, con Francisco, su pareja. Llegué interesada en el trabajo que ambos tenían con el colectivo Jënmëëny, pues meses antes Lilia Pérez y Rubén Martínez (ambos colaboradores antiguos de la Radio Jënpoj) me habían comentado sobre la labor del colectivo. Argumentaron que los trabajos con tecnologías digitales daban continuidad a las actividades previas que eran realizadas por Radio Jënpoj y sus locutores y colaboradores.

Rocksi y Paco aceptaron hablar conmigo y sostener una entrevista por mi proximidad con la radio y con algunos de sus integrantes. Recuerdo que la primera entrevista que les hice fue en abril de 2019. Fui a Tlahui con un grupo de estudiantes de la carrera de Antropología de la UNAM; estuvimos cerca de un mes en la Sierra Norte de Oaxaca. Hicimos la entrevista en uno de los locales que venden comida arriba del edificio de lo que antiguamente eran los bienes comunales. Pude percibir que los trabajos en comunicación más interesantes para ellos tenían que ver con las transmisiones en vivo. Transmitían fiestas y algunos eventos deportivos, culturales y artísticos de la comunidad. Rocksi también hacía transmisiones de música regional oaxaqueña en su perfil de Facebook.

Para ser más específica en el abordaje que haré sobre las transmisiones, tomaré un ejemplo que refleja de manera muy clara un tipo de contenido que Rocksi presenta en las redes sociales (Facebook, TikTok y YouTube). Analizaremos los videos que realizó en octubre-noviembre del 2022 sobre el Äp xëëw (la fiesta de los ancestros o la fiesta de

los muertos). Este ejemplo pertenece al ámbito de lo cultural, donde subyace lo político, lo ritual y lo festivo. Es importante mencionar que mucho del contenido que encontramos en una de sus redes sociales también lo encontramos en otras. Esto nos habla de una diversificación en el uso de las redes y de una replicación del mismo contenido.

ÄP XĒEW EN FACEBOOK Y TIKTOK

El Äp xĕew es la celebración del Día de Muertos en Tlahuitoltepec.⁵ Dentro de esta celebración hay diversas prácticas y momentos que vive la comunidad para celebrar y honrar a sus antepasados. Como menciona Juan Carlos Reyes Gómez (2017: 127-128):

En el caso del pueblo ayuuk, la celebración de Äp xĕew, la gran fiesta a los ancestros (llamada Todosantos por la iglesia católica), marca el fin de un ciclo y el principio de otro pues coincide con el término de nuestro calendario agrícola y el inicio de otro pues, como ya hemos visto en el capítulo anterior, nuestro año solar termina justo el último día de octubre para dar inicio a otro el 1 de noviembre. Es en estas fechas cuando se nombran a los nuevos servidores comunitarios, tanto del ámbito civil como del religioso, se hace limpieza general en la comunidad y es tiempo tanto de cosechar la milpa *pootn* (la de la temporada de lluvias, que se sembró en mayo) como de preparar el terreno para la siembra de una nueva milpa: la milpa *tä'k* (la de temporada de secas, que se cosechará en mayo próximo); es el tiempo en que termina la temporada de lluvias e inicia el período del frío seco e intenso.

En sus reflexiones, Reyes Gómez (2017) también menciona, a través de algunos relatos de personas mayores, la importancia del altar que es dejado para los muertos. Hay una imperiosa responsabilidad de las

⁵ Para Castillo Cisneros (2021: 180): “Esta conmemoración, conocida como *ape* (los abuelos, los anteriores), representa el vínculo que la comunidad contemporánea tiene con su pasado, con los que vivieron antes”.

familias para dejar cosas que le gustaban al fallecido y que pueden reconfortarlo de su tránsito del “otro mundo” a éste:

Hay un tiempo en que el mundo donde viven [las almas de los muertos] se abre, esto es entre fines de octubre y principios de noviembre y, entonces, vienen a visitarnos. En ese tiempo se les espera y todas las familias hacen fiesta grande para todas ellas haciéndoles diversas ofrendas y, actualmente, también se les reza oraciones de la iglesia católica para apaciguar cualquier sufrimiento de su parte. Esta fiesta propicia una relación de sana convivencia entre ellas y nosotros, al mismo tiempo que permite renovar y reforzar nuestros lazos interfamiliares (Reyes Gómez, 2017: 127).

Estamos frente a una celebración de gran envergadura para el pueblo ayuujk, pero también para los pueblos mesoamericanos en general. En diversos puntos del país el Día de Muertos es celebrado de manera intensa.

En Tlahuitoltepec, una de las principales actividades es la elaboración de altares en las casas. Generalmente están constituidos por una mesa, un arco de ramas y flores que se coloca arriba de la mesa y que permite colgar algunas frutas, dulces, flores y diversos elementos comestibles que “se bajan” del altar.

Me tocó participar al lado de mi pequeña hija en esta actividad el Día de los Muertos de 2021. Estuvimos hospedadas en la casa de mi comadre y recorrimos varias casas del Barrio Ocotál, donde ella vive con su familia. En este recorrido pude observar cómo “se bajan” los altares. Emprendimos una caminata con los vecinos por las veredas del barrio. Gritamos “äpe, äpe, äpe”, para avisar de nuestra llegada. En las casas nos recibían abriendo la puerta e invitándonos a sentarnos frente al altar. Ahí empezaba un rezo y algunos cantos. Al final, los dueños de la casa retiraban delicadamente todos los elementos que conformaban su altar y los iban repartiendo entre los presentes. En algunas de las casas nos ofrecieron mezcal y en otras nos dieron ponche caliente y alguna botana.

La mayoría de las familias del barrio continuaron la caminata gritando “äpe, äpe”. Nosotros nos retiramos pues las niñas estaban cansadas, era muy tarde. Sin embargo, en nuestra casa también esperaba el altar para ser “bajado”. En un momento, ya muy entrada la madrugada, se oyeron algunas voces, “äpe, äpe”, y mis compadres se precipitaron a recibir a los vecinos y a “bajar” el altar para repartir todos sus elementos entre los visitantes nocturnos. Las niñas y yo no despertamos.

Al siguiente día desayunamos los tamales, el pan y las frutas que nos dieron la noche anterior; había muchísimos alimentos. Las niñas, por su parte, lograron recolectar 77 dulces que repartieron entre ellas dos. A las niñas y los niños, la celebración del Äp xëew les causa mucha ilusión y emoción, debido a todas las golosinas que reciben y a las caminatas nocturnas en familia, es un ambiente muy festivo.

Un relato interesante de cómo se vive el Äp xëew en Tlahuitoltepec en la voz de la comunicadora ayuujk Estela Vásquez Martínez lo encontramos en el blog *#Comunicares Otros medios, otros mundos/Nuestros medios, nuestros mundos*. Ella relata cómo ha vivido la “bajada” de los altares en su pueblo natal:

Cuando llegó la noche, mientras dormíamos de repente en las afueras de mi casa se empezaban a escuchar voces gritando “äpe, äpee, äpee”, tocando y llamando puerta por puerta para ver y preguntar si compartíamos nuestro altar. Yo observaba a través de la ventana, veía llegar a las personas, gritaban, llegaban y decían “¿xäp ëëts ja n’ äp?” “¿Están nuestros abuelos y abuelas? ¿Podemos bajar el altar?” Con mucho fervor los dejamos pasar. La mayoría compartía su altar, los que no, iban a recorridos, intercambiaban entre familia. Primero rezaban, cantaban y bajaban la ofrenda. Al terminar de bajar las ofrendas, entre vientos de alegría y con la bolsita llena, me reuní con ellos para continuar con el recorrido (Vásquez Martínez, 2018).

Hago este preámbulo sobre el Äp xëew para contextualizar los videos publicados por Rocksi en TikTok y Facebook.

Entre el 31 de octubre y el 3 de noviembre de 2022, Rocksi publicó en TikTok seis videos cortos, todos dedicados a explicar prácticas realizadas durante los festejos del Día de Muertos. De estos seis videos sólo encontramos tres replicados en Facebook. Hablaremos a continuación del contenido de estos seis videos.

El 31 de octubre, Rocksi subió el primer⁶ video a TikTok, el cual no está en Facebook. En él menciona que el 1 de noviembre hay un cambio de autoridades en el pueblo; recordemos que Tlahuitoltepec se rige por Sistemas Normativos Internos.⁷ Las autoridades que cambian son los comités de las escuelas y los mayores y sus topiles.⁸ Tradicionalmente, en la noche del día 31 de octubre los mayores y los topiles entrantes salen por la noche a adornar con ramitos de flores las principales calles del centro de la comunidad. En su video de 1.20 minutos, Rocksi hizo tomas en el centro del pueblo, donde aparecieron los mayores y los topiles entrantes cargando los ramos de flores naranjas. A través de algunos acercamientos que hace con su cámara podemos observar cómo cuelgan algunos de los ramitos de flores en el barandal de uno de los principales edificios del pueblo. Al concluir, Rocksi dice la frase: “Saludos desde Tlahuitoltepec, tierra de costumbres, tierra de tradiciones”.

⁶ Liga del primer video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiii/video/7160857253627563269?lang=es>>.

⁷ La comunidad de Santa María Tlahuitoltepec Mixe se rige por Sistemas Normativos Internos, antes llamados “Usos y Costumbres”; este sistema político se asienta en el trabajo gratuito a través de los cargos comunitarios. En Tlahui, el sistema de cargos es escalafonario. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Oaxaca en su Capítulo V “De los sistemas normativos internos”, artículo 28, menciona que el estado de Oaxaca reconoce la existencia de los Sistemas Normativos Internos de los Pueblos y Comunidades Indígenas. Esta Ley fue aprobada en junio de 1998, reforzando la autonomía política de las comunidades indígenas.

⁸ El grueso de las autoridades en Tlahuitoltepec cambian cada año, uno de los cambios se da justamente el 1 de noviembre, cuando las autoridades de los comités de las escuelas, los mayores y sus topiles entregan su cargo a las autoridades entrantes. Estos cargos forman parte del sistema escalafonario de cargos de la comunidad. Los mayores y los topiles están vinculados a la Sindicatura Municipal y a grandes rasgos se encargan de la seguridad y la vigilancia de la comunidad.

Un segundo⁹ video (20 segundos) que aparece en TikTok también refleja claramente las tradiciones de Tlahuitoltepec relativas al Día de Muertos. Las imágenes son de una cocina tradicional en la que son preparados tamales de amarillo de camarón, para dejarlos en los altares para los muertos. Según la costumbre, para el Día de Muertos los tamales deben ser preparados de pescado o de camarón, no pueden ser de res, pues se considera que es una carne más fuerte y para esa festividad es necesaria una carne más suave. En el video aparece un título que dice: “Preparando el amarillo de camarón para los tamales del altar”. El amarillo es una salsa que lleva una mezcla de chiles, especias y masa de maíz, la cual da espesor. El amarillo entra en la clasificación de los moles y se ingiere de manera habitual en los tamales de la región ayuujk, aunque es un mole que se consume en diversos lugares de Oaxaca. La música que acompaña este video son sones y jarabes mixes del legendario compositor mixe Rito Marcelino Rovirosa, oriundo de Asunción Cacalotepec.



Fotos 1 y 2. Tomadas del TikTok de Rocksi, 1 de noviembre de 2022.

⁹ Liga del segundo video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiii/video/7161086414916963589?lang=es>>.

Siguiendo el orden de publicación de los videos de Rocksi en TikTok, observamos un tercer¹⁰ video (2.08 minutos) sobre la misma temática. En él muestra su altar con el arco lleno de flores. Ella explica que en el arco se cuelgan paletas o dulces, chechitos (frituras de trigo o maíz saladas y frecuentemente con chile), frutas (naranjas, plátanos). Rocksi dice que en los Valles Centrales no se acostumbra a colgar las frutas, pero que en Tlahui sí. A los lados del arco se usan la milpa y las flores para la estructura del arco. Después enumera todos los elementos que van en la mesa: chayotes hervidos, pan, tortilla embarrada de chile, huevo duro, tamales de amarillo de camarón, elote, tepache o jugo de caña, mezcalito. De manera muy interesante, Rocksi explica que, así como colgaron la fruta del arco, como es la costumbre en Tlahui, también puso frutas en la mesa, pues así se acostumbra en los Valles Centrales; recordemos que Rocksi nació en Mitla. Para terminar el video, muestra que en la parte de abajo del altar pusieron unos Frikos (bebidas azucaradas para niños) y dulces. Al final dice: “Así quedó nuestro altar. ¿Qué les parece?”.



Fotos 3, 4 y 5. Tomadas del TikTok de Rocksi, 1 de noviembre de 2022.

¹⁰ Liga del tercer video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiii/video/7161222063645068549?lang=es>>.

Un cuarto¹¹ video (20 segundos) muestra la elaboración del tamal para el Äp xëëw. En una serie de imágenes se observa cómo se lavan las hojas para envolver el tamal, el amasado y la confección de las bases de masa del tamal, el relleno del tamal con el mole amarillo, cómo las mujeres envuelven los tamales y su colocación en la olla para la cocción. Al final se muestran los tamales ya cocidos presentes en el altar de muertos. La canción popular istmeña de “La llorona” acompaña este video.



Fotos 6, 7, 8 y 9. Tomadas del TikTok de Rocksii, 1 de noviembre de 2022.

El quinto¹² video (2.18 minutos) trata de la “bajada de altares” en Tlahuitoltepec. El relato que se hace con una voz masculina corresponde de manera fiel al recorrido que yo hice el año anterior en el barrio de mi comadre. En el video se explica cómo las personas van caminando en la oscuridad a lo largo de los caminos del barrio y van gritando “äpe, äpe, äpe”, para que las personas ofrezcan sus altares en sus casas. Al entrar a las casas, se reza y se canta el coro tradicional; los dueños de las casas ofrecen tepache, cervezas, chechitos, hue-

¹¹ Liga del cuarto video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiiiiiii/video/7161467618879114502?lang=es>>.

¹² Liga del quinto video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiiiiiii/video/7161922430217243909?lang=es>>.

vos, tortillas con chile, cañas, tamalitos, cacahuates, dulces, Frikos, plátanos, naranjas y mandarinas, chayotes cocidos, elotes, calabaza cocida, chicharrines y pan de muerto. Al finalizar, la misma voz masculina dice: “Estas son las costumbres y tradiciones de Tlahuitoltepec Mixe. ¿Te gusta?”.

Finalmente, el sexto¹³ video, de 2.59 minutos, fue publicado el 3 de noviembre de 2022, y también fue añadido en Facebook. El título del video era “todo esto agarramos de los altares :D #DiaDeMuertos #tradiciones #costumbres #oaxacalotienetodo #tlahuitoltepec #mixes #diademuertos”. En una primera escena de pocos segundos Rocksi muestra cómo quedó el altar de su casa después de haberlo “bajado”. Se observa una mesa con un mantel blanco con flores rojas y encima de ella se ven algunas bandejas y recipientes plásticos vacíos; al centro, una vela encendida con un Cristo, y en la orilla izquierda unas bolsas grandes en las que recogieron todas las cosas que les dieron durante la “bajada” de los altares del barrio. Arriba de la mesa aún se pueden ver algunas flores pendiendo del arco que se acostumbra a poner arriba de la mesa. En una segunda toma, se pueden ver todas las cosas que juntaron en la “bajada” de los altares. Rocksi dice:

Juntamos muchos tamales, huevo duro, un pedazo de pescado y muchas tortillas embarradas con salsa. También agarramos poquitos elotes, sólo agarramos dos elotes y cuatro chayotes hervidos. También agarramos naranjas, mandarinas y limas, plátanos y nísperos, que son de temporada ahorita, creo. Agarramos también, claro, los chechitos, Sabritas, bombones y chicharrines y los dulces, los chicles, las paletas, bombones con chocolate, paletas picantes y los típicos que cuelgan aquí, las paletas de fiesta, muy típicas en los altares. También agarramos muchos Frikos y estos juguitos bien bonitos, una chela. Y este no es un juguito, pero reutilizaron el envase para guardar mezcal, para el mezcalazo. Cacahuates,

¹³ Liga del sexto video: <<https://www.tiktok.com/@rocksiiiiivideo/7161963920385740037?lang=es>>.

también muchas cañas para comer con chilito y sal. Y lo más importante que yo le preguntaba a uno de mis sobrinos, “¿para ti qué es lo más importante que dan cuando bajan altares?” Y él me dijo que el pan... Y esta es nuestra bolsa de pan que nos ganamos... También nos dieron un pan entero, miren, y otros dos pancitos. En total fuimos como a siete casas, bajamos siete altares y es lo que recogimos de los altares. Recuerden que estas son tradiciones y costumbres de Tlahuitoltepec y de otras partes de la región mixe que igual lo hacen. Saludos a todos y espero hayan tenido un feliz ãpe (video TikTok de Rocksí, 3 de noviembre de 2022).



Fotos 10, 11, 12 y 13. Tomadas del TikTok de Rocksí, 3 de noviembre de 2022.

Después de esta amplia enumeración de los elementos que Rocksí y Francisco pudieron “bajar” de los altares, tenemos una pintura más clara de las formas en que son “bajados” los altares en el Æp xëew en el barrio de Rocksí. Podríamos cuestionarnos el énfasis que Rocksí pone en la descripción de los elementos del altar y su necesidad de poder mostrar a través de las redes sociodigitales este momento de celebración en el pueblo.

Como explicamos al inicio de esta sección, desde la visión del mundo ayuujk, los muertos vienen desde “el otro mundo” a visitar a sus familias y deben ser recibidos como es debido, con amabilidad, respeto, con la comida que les gustaba y que debe ser preparada con esmero, debe ser una comida fresca, de preferencia recién hecha. En las

narraciones que presenta Juan Carlos Gómez Reyes (2017), menciona cómo las almas de los muertos que llegan a este plano y no encuentran nada en sus altares se entristecen y se enojan, pues no sienten que sus familiares vivos los honren y quieran. La relación de los vivos con los muertos es fundamental para poder seguir recibiendo su protección y sus cuidados desde “el otro mundo” y para que “aboguen siempre por nosotros ante los dioses para que vivamos bien en este mundo y no nos pase nada malo” (2017: 126). Entonces, la relación de los vivos con sus muertos es una relación de intercambio, de respeto y de hospitalidad. Por estos motivos, podemos observar cómo para Rocksi el altar y todos sus elementos son fundamentales en sus videos. De cierta forma, el altar es una especie de lugar que conecta los gustos de vivos y muertos y un lugar que promueve la comensalidad entre ambos mundos.

También es fundamental decir que los elementos del altar, que en principio son para los muertos, después se tornan colectivos al ser compartidos por todos los vecinos. Existe una reciprocidad entre vecinos al ofrecer sus altares entre ellos, aunque también se observan diferencias entre lo que es intercambiado; esto es un claro marcador de diferencias sociales y poder adquisitivo en cada familia.

Los seis videos que presenta Rocksi en su perfil de TikTok dicen mucho de la importancia del *Äp xëew* en Tlahuitoltepec. Sólo el primero está más enfocado a explicar la parte política del cambio de autoridades y la manera en que los mayores entrantes al cargo, junto a sus topiles, se dan a la tarea de adornar el pueblo. Sin embargo, los siguientes cinco videos tocan específicamente el tema de los altares y los elementos que los constituyen, la preparación de los tamales, la confección del arco de flores, el acomodo del altar, etcétera.

CONCLUSIONES

Si pensamos de manera amplia y miramos como telón de fondo la autodeterminación como el derecho que tienen los pueblos indígenas a decidir su propio gobierno y a construir su futuro en términos

culturales, económicos y sociales, sin intervenciones externas, podemos decir que dichos pueblos, al reafirmarse culturalmente, ejercen este derecho a la autodeterminación. En el caso que vimos aquí, Rocksi no sólo ejerce este derecho desde su identidad zapoteca o ayuujk, sino como una mujer joven que tiene toda la capacidad de transmitir sus ideas, sus pensamientos y sus impresiones de lo que vive y de lo que hace en su lugar de residencia. La autodeterminación, como vimos, se da a partir de la capacidad técnica e intelectual de Rocksi de crear y transmitir contenidos a través de las redes sociales, acordes a sus propias visiones de mundo.

Es importante decir que este uso de TikTok y Facebook se ubica, nuevamente, como en otros casos que he explorado durante mis investigaciones, dentro de un telón de fondo de casos contrahegemónicos. Es decir, son casos que no obedecen a la reproducción del *statu quo*, sino que reflejan visiones de mundo, preocupaciones y necesidades locales de los pueblos indígenas. En la época en que las redes sociodigitales no existían sólo podíamos asomarnos al *Äp xëew* por medio de los libros o *in situ*. En los medios hegemónicos (como Televisa, por ejemplo) reinaba (y aún reina) el modelo racista con sus ideas de blanqueamiento. Los personajes morenos y de rasgos indígenas siempre aparecen en los programas de estas cadenas televisivas como la servidumbre del México blanco. Poder transmitir contenidos que pertenecen a la realidad de los pueblos indígenas y del México no blanco coloca a Rocksi en la dimensión contrahegemónica.

Las transmisiones de Rocksi nos muestran de manera clara cómo ella imprime a TikTok y a Facebook temáticas que son importantes para su público y para ella misma, como la celebración del *Äp xëew*. La indigenización de la modernidad a través de la domesticación de las redes sociodigitales se observa de manera clara en el ejemplo aquí presentado y nos muestra las posibilidades de los pueblos indígenas de afirmarse cultural y políticamente mediante las redes sociodigitales.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI Editores.
- Carelli, Vincent (1993). "VÍdeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem". *Tempo e Presença, Centro Ecumênico de Documentação e Informação* 15 (270): 35-40.
- Carelli, Vincent (1989). "Video in the villages: Utilization of video-tapes as an instrument of ethnic affirmation among Brazilian indians". *Commission on Visual Anthropology Newsletter*, 10-15.
- Castillo Cisneros, María del Carmen (2021). *Ser Majääw. Ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca*. España: Enredars.
- Díaz, Floriberto (2007). "Autonomía". En *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, coordinado por Sofia Robles y Rafael Cardoso, 171-174. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ginsburg, Faye (2008). "Rethinking the Digital Age". En *Global Indigenous Media*, coordinado por Pamela Wilson y Michelle Stewart, 287-305. Atlanta: Duke University Press.
- Gómez Reyes, Juan Carlos (2017). *Tiempo, cosmos y religión del pueblo Ayuuk (México)*. Disponible en <<https://hdl.handle.net/1887/51102>>.
- González Apodaca, Érica Elena (2013). *Apropiaciones escolares en contextos etnopolíticos. Experiencias de egresados de la educación intercultural comunitaria ayuujk*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- González Valentín, Esperanza del Carmen (2017). "Voces de rebeldía. Mujeres, radios comunitarias, movimiento social. Una mirada desde la experiencia". Tesis de Maestría en Comunicación y Cambio Social. México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Instituto Federal de Telecomunicaciones (2014). "Ley Federal de Comunicaciones y Radiodifusión" [en línea]. Disponible en <<https://www.ift.org.mx/node/6305>> [consulta: 26 de enero de 2023].
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). *Censo 2020* [en línea]. Disponible en <www.inegi.org.mx> [consulta: 26 de enero de 2023].
- Kummels, Ingrid (2018). *Espacios mediáticos transfronterizos. El video ayuujk entre México y Estados Unidos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Landzelius, Kyra (2006). *Native on the Net. Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Maldonado, Benjamín, y Margarita Cortés (1999). "La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico ayuuk ja'ay (mixe)". En *Configuraciones étnicas en*

- Oaxaca. *Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. II*, coordinado por Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, 97-145. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nava Morales, Elena (2018a). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Ediciones de la Casa Chata.
- Nava Morales, Elena (2018b). "Parece como si fuéramos dos mundos separados: Estado y comunicadores indígenas y consulta". *Desacatos* 57.
- Nava Morales, Elena (2019). "Para que las lenguas indígenas también puedan tener presencia: indigenizando el ciberespacio". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue Canadienne des Études Latino-américaines et Caraïbes* 45 (1): 122-142. <DOI: 10.1080/08263663.2019.1662670>.
- Nava Morales, Elena (2020). "Comunicadoras indígenas en México y Brasil: movimientos, derechos y resistencias". En *Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad*, compilado por Natividad Gutiérrez Chong y Losandro Antonio Tedeschi. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Pérez Díaz, Lilia Heber (2020). "Nuestras raíces. Somos resultado de una larga lucha por defender lo propio: la vida ayuujk". En *Tejiendo desde la contrahegemonía: medios, redes y TIC en América Latina*, compilado por Elena Nava Morales y Guilherme Gitahy de Figueiredo. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Prins, Harald E. L. (2004). "Visual Anthropology". En *A Companion to the Anthropology of American Indians*, coordinado por Thomas Biolsi, 506-525. Malden: Blackwell.
- Reyes Gómez, Juan Carlos (2017). "Tiempo, cosmos y religión del pueblo Ayuuk (México)". Tesis de doctorado. Leiden: Universidad de Leiden.
- Sahlins, Marshall (1999). "What is Anthropological Enlightenment? Some lessons of the Twentieth Century". *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii.
- Smith, Laurel C. (2005). "Mediating indigenous identity: Video, advocacy, and knowledge in Oaxaca, Mexico". Tesis de doctorado. Kentucky: University of Kentucky.
- Turner, Terrence (1991a). "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". En *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, coordinado por George W. Stocking, 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.
- Turner, Terrence (1991b). "The social dynamics of video media in an indigenous society: The cultural meaning and the personal politics of video-making in Kayapo communities". *Visual Anthropology Review* 2 (7): 68-76.
- Turner, Terrence (1992). "Defiant images: The Kayapo appropriation of video". *Anthropology Today* 6 (8): 5-16.

- Vásquez Martínez, Estela (2018). “Áp xëew. Día de muertos. Sentir, vivir y convivir con nuestros difuntos. Un reencuentro con nuestros antepasados”. #Comunicares Otros medios, Otros mundos/Nuestros medios, nuestros nundos [en línea]. Disponible en <<https://comunicares.org/2018/10/31/ap-xeew-dia-de-muertos/>> [consulta: 7 de enero de 2023].
- Vásquez García, Carolina María (2012). “Mujeres de la palabra florida: comunicando pensamientos en Radio Jënpoj”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 120: 9-13.
- Vásquez García, Sócrates (2021). “Ja et näxwii’net, ja xejy ja poj nä’jotää’té. La comunicación comunitaria indígena desde nuestro territorio”. Tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Wortham, Erica C. (2013). *Indigenous Media in Mexico. Culture, Community, and the State*. Durham/Londres: Duke University Press.

OTRAS FUENTES

- Canal de YouTube de Rocksi.
Entrevista 1 con Rocksi y Francisco, 2019.
Entrevista 2 con Rocksi y Francisco, 2019.
Perfil de Facebook de Rocksi.
Perfil de TikTok de Rocksi.

Del derecho y del ejercicio de la autonomía indígena

Silvia Soriano Hernández

[...] para los que miran desde afuera,
de noche, las casas iluminadas,
y a veces quisieran estar adentro:
compartir con alguien mesa y cobijas
vivir con hijos dichosos;
y luego comprenden que es necesario
hacer otras cosas, y que vale
mucho más sufrir que ser vencido [...]

Rubén Bonifaz Nuño, "Para los que llegan a las fiestas".

PRESENTACIÓN

Los temas que atañen a la población indígena han proliferado en los últimos 30 años de forma fecunda: mujeres, diversidad, luchas políticas, defensa de territorios, minería, recursos naturales, por mencionar algunos. Sin duda, la década que cierra el siglo pasado y los años que corren del presente, la presencia india en calles, foros, encuentros, declaraciones, manifestaciones, proclamas, etcétera, es una constante, traducida en trabajos de toda índole, con viejas y nuevas interpretaciones, deducciones, postulados. Por ello, podemos afirmar que la cuestión indígena se ha convertido en América Latina en una de las tramas más recurrentes, en una que, desde muchas perspectivas,

es atractiva, debatida, visibilizada, compartida; en síntesis, un ejemplo de movimiento social en ascenso con generalidades y peculiaridades, en particular en lo que atañe a organizaciones. En cierto momento se transita del “problema del indio” a la “cuestión indígena”, gracias a esa presencia combativa. Por supuesto, la relación de las comunidades con los recursos naturales y la catástrofe ecológica suelen ser los tópicos recientes que más se estudian en el contexto de las grandes concesiones mineras y petroleras, así como el despojo que implican, aunado a la resistencia y la represión. Las mujeres indígenas también ocupan títulos en la medida en que sus demandas trascienden al colectivo del que forman parte, sin menoscabo del sentido de pertenencia. La lucha y la tenacidad con propuestas como la autonomía, el buen vivir, la plurinacionalidad, por citar sólo algunas, llenan asimismo muchas páginas. La tierra, el territorio, los derechos y reivindicaciones como la libre determinación o el autogobierno llevan ya muchos años de ser parte de un debate que sigue abierto.

En este capítulo consideramos que la lucha y las movilizaciones indígenas suelen ser un ángulo desde el cual se aprecian muchas representaciones de la trayectoria de diversas organizaciones. Por ello, no escapan al interés de investigadores, de simpatizantes y de lectores diversos en busca de faros de esperanza en un continente neoliberal, donde los gobiernos de izquierda y de derecha otorgan por igual al movimiento indígena una etiqueta que lo criminaliza y que, de entrada, suele descalificarlo, con el objetivo, no siempre exitoso, de aislarlo. Este es otro de los ángulos que deseamos resaltar, el desborde de reivindicaciones que fueron vistas cómo sólo indias y que ahora se consideran como parte de esos otros que las retoman como propias. Además, incorporamos algunos ejemplos en los que la autonomía y/o la autodeterminación se viven y se exigen como derecho y ejercicio, para develar cómo las relaciones de poder son un factor que incide en la posibilidad de su práctica. Como veremos, los usos y, por lo tanto, las definiciones que se emplean de los conceptos como nacionalidad o autonomía no son homogéneos. El uso y el desarrollo de tales términos, sujetos a los procesos históricos, así como a las instrumentaliza-

ciones con fines políticos específicos, pueden variar según el contexto. Por lo tanto, además de analizar esos procesos y las condiciones que impulsan esos cambios, es fundamental ver ejemplos concretos para poder entender las distintas dimensiones que adoptan tales palabras.

Primero justificamos, a partir de diversas posturas teóricas, la vigencia de la temática, coincidiendo con aquellos que consideran las propuestas indígenas como una constelación encaminada a cuestionar las desigualdades propias de las sociedades latinoamericanas. Después nos valemos de categorías que, a decir de Aníbal Quijano (2014), tienen un sello colonial, para debatir el eurocentrismo racista y discriminatorio fundamentado en las propias experiencias indígenas. Adelantamos la idea de que son del todo complejas las fuerzas y posibilidades de cada colectivo, y nos remitimos a ejemplos concretos para argumentarlo.

UN TEMA Y MUCHOS DEBATES

Un muy breve recuento introductorio a propósito de algunos abordajes del tema. El francés Yvon Le Bot ha dedicado buena parte de su tiempo de investigador a estudiar América Latina. Uno de sus trabajos clásicos es *Communauté, violence et modernité. Luttés sociales, question ethnique et conflits armés en Amérique Centrale et en Amérique andine (1970-1992)*, que vio la luz en 1992, año por demás emblemático. Momento ese en que las guerrillas contaban con una presencia menguante en las comunidades indígenas, particularmente en Guatemala, país en el que ya se debatía ampliamente sobre los costos y los logros de los movimientos armados, en concreto en las zonas rurales. El sociólogo no podía dejar pasar la irrupción zapatista y en 1997 publicó *Le rêve zapatiste*, después de asistir a los encuentros intergalácticos convocados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Un libro posterior, que apareció en francés en 2009, *La grande révolte indienne*, rápidamente traducido al español, constituye una reflexión amplia que condensa varias de sus conclusiones anteriores y avanza en nuevos elementos que abrevan en la comprensión, ya de suyo compleja,

de la cuestión indígena en una América Latina plagada de conflictos. Uno de sus méritos es la minuciosa reflexión sobre variados tiempos y espacios a propósito de las desiguales facetas por las que diferentes movimientos indígenas han transitado del siglo pasado al actual. Dos cuestiones fundamentales marcan cierto quiebre en ese periodo, al resaltar la creciente presencia de las mujeres y el fenómeno migratorio, considerado como un nuevo ciclo de migraciones transnacionales. Para este autor, las demandas de cada movimiento son reflejo de problemáticas particulares, aunque exista una convergencia en la lucha por la igualdad social.

Una de sus conclusiones es que la mayor difusión del tema va más allá de países que tradicionalmente han sido el escenario de organizaciones y manifestaciones de este tipo, como México, Bolivia, Ecuador, Guatemala, ampliándose a otros como Venezuela, Chile y Argentina, por citar algunos, donde no se visibilizaba con tanta fuerza a sus poblaciones indias. De allí que, cuando se habla de la importancia de los movimientos sociales en la región, los indígenas se colocan en primer plano, entre otras razones, porque a sus tradicionales demandas añaden postulados que interpelan al conjunto de la sociedad; basta con remitirse a los zapatistas en México o a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador.

José Bengoa (2007) llamó “emergencia indígena” a toda esta presencia combativa, lo que califica como “nuevo actor”, subrayando la cuestión de las identidades étnicas como factor determinante, para remitir al concepto de “emergencia”; en otras palabras, enfatiza la auto-definición que remite a la adscripción. También realiza un recuento por el continente, además de abordar aspectos reglamentarios sobre la diferencia entre etnia y nación. Afirmó (en 2006, cuando preparó la segunda edición) que se vislumbraba un declive en los movimientos indígenas en el nuevo siglo, a partir de lo cual consideraba tres escenarios posibles: la represión, al existir elementos irreconciliables con el Estado; la cooptación tanto de dirigentes como de ciertas reivindicaciones despojándolas de su sentido; y la marginación, porque “no

en todas partes la población indígena posee una densidad suficiente como para poner al Estado en problemas” (2007: 329)

Un trabajo más reciente es el del sociólogo Raúl Zibechi (2022a). Para este autor uruguayo, la lucha anticolonial y la importancia del pensamiento crítico que emerge de los pueblos originarios son signos de nuevos tiempos. A partir del análisis de experiencias aleccionadoras, se refiere a la riqueza de la diversidad para afirmar que son varios los mundos que habitan en el mundo indígena, escena en la que no pierde de vista la importancia del cambio. Conviene resaltar la paradoja que señala: “Aceptamos que el mundo ha cambiado y que las experiencias de la toma del poder han fracasado pero nuestro pensamiento crítico ha seguido apegado a conceptos y propuestas nacidas en otro período histórico” (2022b: 5). Con esto se propone debatir certezas que, al cuestionarse, implican una gran dificultad personal que a Zibechi lo hace proponer una nueva concepción del cambio “que va ganando forma, la autonomía y el autogobierno desplazan a la vieja dicotomía entre reforma y revolución” (2022b: 14). En una visita que realizó a una de las bases de apoyo del EZLN, en septiembre de 2022, en Nuevo San Gregorio, el uruguayo resaltó que la resistencia es un modo de vivir la vida, vida que implica la lucha que implica la dignidad, y habló de una construcción política diferente, en proceso, vista como “otra forma de entender los modos de organizarnos, de resistir y de cambiar el mundo”.

Emergencia, revuelta, movimiento, autonomía, son algunos de los términos que dan pauta a múltiples investigaciones sobre el particular, y que sin dudas remiten a un horizonte de esperanza, dada la continuidad de las luchas y la originalidad que se implementa de acuerdo al momento, a las circunstancias, a la coyuntura; en síntesis, al accionar diverso. La dualidad entre éxitos y fracasos, alcances y retrocesos, debe entenderse como la propia complejidad de un movimiento social que no cuenta con una trayectoria lineal. La reflexión de Hernán Ouviaña (en Iza, Tapia y Madrid, 2020: 149) sobre estos procesos es relevante porque resume mucho de lo dicho hasta aquí; fue expresada en ocasión del levantamiento indígena en Ecuador en 2019:

Más allá de sus posibles matices, esta constelación de luchas tuvo una serie de rasgos en común, que las hermanó en su vocación emancipatoria: acción directa y autodeterminación territorial, tramas comunitarias y plurinacionalidad, revitalización de las simbologías, saberes ancestrales e identidades colectivas y crítica de la herencia colonial, memoria de larga duración y defensa radical de la vida en todas sus formas, desborde plebeyo, anticapitalismo y cuestionamiento de la democracia liberal.

Esto es visto como una constelación en la que lo común y lo inusual se ensamblan con un resultado fundado en el cuestionamiento al orden establecido, así como a una democracia con grandes deudas hacia la ciudadanía. Las críticas que emergen desde el movimiento indígena incorporan propuestas para, efectivamente, de tiempo en tiempo, acercarse a un mundo otro, parafraseando a Zibechi, como advertiremos más adelante.

LA NACIÓN Y LOS SENDEROS AUTÓNOMICOS

La realidad de lo que ahora se conoce como la región latinoamericana, con sus contrastes y contradicciones, suele muy comúnmente, para aquellos a quienes nos convoca, remitirnos a la conquista europea como un quiebre, así como a la larga carga que implica el colonialismo en múltiples aspectos, como señalara en su momento Aníbal Quijano ([2007] 2014: 287), en muchas de sus reflexiones, a lo largo de su amplio trabajo intelectual, al postular:

Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzados en un camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos.

No es un camino lineal el que sigue la humanidad, y menos aún uno trazado por Europa. Esa diferenciación marcada desde un eurocentrismo racista y discriminatorio perdura fuertemente en las naciones latinoamericanas, incapaces de romper con esa aspiración de ser como el lejano, al que no se alcanza, pero al que se anhela. Por ello la importancia de mirar, entender y profundizar aquellas propuestas que nacen de colectivos largamente excluidos.

Desde el momento mismo en que se instalaron categorías coloniales, se ubicaron las distinciones sociales y económicas que remitían a un origen traducido en destino: el negro esclavo, el indio tributario. Con éstas se creó una forma de ser y de tratar a aquellas personas colocadas en el rango inferior de la escala, no exenta de contradicciones y de muestras de rebeldía. Si bien se hubiera esperado que las gestas independentistas, cuyo primer objetivo era romper con la metrópoli, al construir naciones nuevas, terminaran con ese estigma, el racismo y la exclusión por el color de piel se mantiene, con poca voluntad desde los Estados nacionales para liquidarlos. El continente ha sido escenario de grescas diversas, pero a partir de la situación colonial comúnmente se les etiquetó como conflictos de castas, tratando de cubrir, con esa categoría, la explotación económica, el despojo continuo, el desprecio y la cotidiana violencia. La memoria de muchos pueblos autóctonos remite a esos episodios de resistencia permanente como ejemplo de la rebeldía que los caracteriza para hacer frente al saqueo, a la intimidación, a la imposición.¹

Muchos son los senderos que se transitan para definir o marcar el sentido de un proceso autonómico relativo a los pueblos indígenas, que puede remitir a la autodeterminación o, más aún, en un contexto latinoamericano, a la autonomía. Pero ¿cómo debemos entender-

¹ No es este el espacio para hablar de las revueltas de esclavos negros y las prácticas de cimarronaje (algunas de las cuales desembocaron en una verdadera autonomía); sólo remitimos al libro de Alejo Carpentier *El siglo de las luces*, en el que, con pluma magistral, narra varios de estos episodios.

la dentro de un contexto nacional? ¿Tiene sustento la propuesta de la plurinacionalidad?

Acercarse a los debates en torno a la nacionalidad o a la nación tiene un primer gran obstáculo. A saber, a través de los distintos contextos no es posible hallar una única definición. El término nación, al menos en su sentido moderno, es muy reciente en la Historia. En este artículo seguiremos el examen histórico que hace del término el historiador inglés Eric Hobsbawm. También retomaremos algunos puntos de Shlomo Sand, que más recientemente ha abordado el tema, tras haber analizado él mismo los textos del primero.

El punto de partida es enfrentarse a una contradicción. La nación implica cierta homogeneidad, para poder ser entendida como tal. La nación guatemalteca, por ejemplo, es una únicamente en la medida en la que conforma una unidad. No obstante, al revisar la historia (así como cualquier análisis del tiempo presente), las naciones, desde el inicio de la popularidad del término, y desde el comienzo de la moderna estructura Estado-nación, siempre han estado fundamentadas en la heterogeneidad. Dicho de otro modo, el lazo que une a una nación no siempre es el mismo y, si tal lazo es necesario para unirla, esto es debido a que, a lo largo de ella, hay una indiscutible y variada heterogeneidad. Pongamos ejemplos.

Entre los Estados-nación modernos como Italia o Francia no había, en sus comienzos, una homogeneidad lingüística. Las lenguas oficiales de los Estados fueron, por así decirlo, promovidas desde arriba, tanto por medio de la escolarización como por la burocracia, y ambas instituciones iban consolidándose a la par del desarrollo de la estructura Estado-nación moderna. En este punto hay que detenernos un momento. En primer lugar, salta a la vista que un Estado-nación está compuesto por distintos grupos que hablan lenguas distintas, como sucedió en muchos países europeos. Esto no parece ser un impedimento para el desarrollo de la unificación nacional, pues una estructura política estatal que está fortalecida o en vías de fortalecimiento puede aceptar tal pluralidad dentro de sí, como innumerables ejemplos lo demuestran.

Ahora bien, las lenguas oficiales sí son indispensables para la administración de un Estado. El gobierno debe escoger una lengua que funcionará como vehículo administrativo del Estado. Tal idioma puede ser escogido por distintas razones. No necesariamente por ser la lengua más hablada o aquella que tiene mayor representatividad en las esferas de poder. Tiene que haber razones prácticas que orienten la decisión. En una época en que la inmensa mayoría de la población no está alfabetizada, la lengua oficial puede ser una lengua muerta, no hablada, sino escrita en los documentos oficiales. Esa etapa, no obstante, debe ser superada conforme la alfabetización se generaliza, fenómeno que está ligado con la educación pública, instituida, precisamente, por los Estados-nación. Hablamos, por supuesto, de un proceso que, para afianzarse, precisa del paso de más de una generación. Una lengua oficial, además de ser usada en los canales burocráticos, tiene otras finalidades prácticas. Hablantes de distintas lenguas que habitan en el mismo Estado pueden comunicarse a través de ella. En un mismo Estado se puede hablar varias lenguas y, a lo largo de varios Estados, se puede hablar una sola lengua. Es decir, el criterio lingüístico no es la causa de la creación de un Estado-nación. Antes bien, el fortalecimiento de una lengua oficial dentro del Estado es posterior al impulso político de tal creación, nunca su resorte inicial, si bien, como decíamos, el afianzamiento de tal lengua proporciona mayor solidez al Estado y otorga mayor fluidez a sus necesidades administrativas.

Hablamos de la lengua, pero también podemos, del mismo modo, interrogarnos acerca de otros elementos culturales. En algunos casos la religión puede tener la función de homogeneizar una sociedad en la cual se hablan distintos idiomas, pero en la que se comparte una religión. Aunque no hay que olvidar que el Estado-nación moderno, derivado de la revolución francesa, se erige, en parte, en contra del poder religioso dentro del Estado. Aun así, según el contexto, se pueden hallar excepciones o particularidades marcadas en menor o mayor medida.

Conviene detenernos en tal derivación. ¿Qué consecuencias y qué características implica el hecho de que la revolución francesa desembocara en las repúblicas modernas? Al principio, las características lingüísticas no sólo no eran percibidas como determinantes para la constitución del ciudadano francés (recordemos que, en Francia, a inicios del siglo XIX, se hablaban varios idiomas), sino que incluso podían ser vistas como obstáculos que velaban lo esencial, a saber, una ciudadanía libre, a nivel político, y plural, al nivel de las costumbres y de la cultura, al menos en teoría. Dicho de otro modo, aquello que podemos llamar etnicidad no era visto como la condición de la nación, sino que esta última, sustentada en criterios políticos (del ciudadano, como individuo pretendidamente libre políticamente), se veía atravesada por una heterogeneidad de formas étnicas.

Es en ese sentido que se dice que el nacionalismo, entendido como el sentimiento y la emoción nacional, no es anterior ni es la causa de la nación sino que, al revés, es el Estado-nación el que produce las tendencias nacionalistas, basadas en el orgullo o en la identidad, del sentido de pertenencia. No olvidemos que nos estamos refiriendo a los inicios del término nación en el sentido moderno. En fases posteriores hay matices y cambios que modifican, al menos en parte, la concepción del término. No obstante, es fundamental conocer las condiciones históricas que llevaron a su nacimiento, para entender los debates que se dan en la actualidad y que, en su profundidad, no están desconectados de la realidad histórica que los precede. Un primer paso para tener una perspectiva histórica del tiempo presente consiste en vislumbrar el hecho de que los Estados-nación no sólo no han existido siempre ni han sido la base política o de homogeneidad social desde siempre sino que, en realidad, conforman uno de los elementos de la modernidad y, en el transcurso de ésta, sufren y están sufriendo modificaciones, resultado, fundamentalmente, de los procesos económicos. El fortalecimiento del Estado-nación, al interior (esto es, no frente a otros Estados), fue un proceso llevado a cabo por distintos medios, como vemos en el siguiente fragmento de Hobsbawm (2015: 89):

Durante el siglo XIX estas intervenciones se hicieron tan universales y tan normales en los estados “modernos”, que una familia hubiera tenido que vivir en algún lugar muy inaccesible para librarse del contacto regular con el estado nacional y sus agentes: por medio del cartero, el policía o el gendarme, y, finalmente, el maestro de escuela; por medio de los empleados en los ferrocarriles, donde éstos fueran propiedad del estado; por no citar las guarniciones de soldados y bandas militares que eran todavía más audibles. De forma creciente, el estado recopilaba datos sobre sus súbditos y ciudadanos, mediante los censos periódicos (que no se generalizaron hasta mediados del siglo XIX), la asistencia teóricamente obligatoria a la escuela primaria y, según el país, el servicio militar obligatorio.

Mencionamos ya la importancia de la educación pública para la creación de un sentimiento nacional, por medio de la enseñanza de la escritura de un idioma oficial. Ahora bien, además de lo lingüístico, la escuela juega otro rol fundamental para la obtención de tal fin. Nos referimos a la transmisión, dentro de las aulas escolares, de la memoria nacional. En este punto, además de los docentes, entra otra figura esencial, la del historiador, que, en más de un sentido ha jugado el papel de creador de mitos nacionales. Recordemos que los mitos tienen la función social de unir colectividades, y si en el plano lingüístico un idioma compartido puede contribuir a tal objetivo, en el plano simbólico tal poder recae, en buena medida, en los mitos. Así lo expresa Sand (2021: 223):

A diferencia de los mitos premodernos, las mitologías nacionales no sirvieron directamente para asentar el poder de un soberano despótico, sea metafísico o terrestre. Tampoco eran obras literarias destinadas, como antes, a reforzar el aura de las élites reinantes. Su función principal, además de la voluntad oficial de explicar sinceramente los acontecimientos del pasado, era crear una nueva identidad colectiva en la era de la democracia en ascenso.

Para entender la importancia de promover la identidad colectiva es preciso considerar, de entrada, que en los albores de los Estados modernos tal identidad colectiva simplemente no existía. Es decir, una persona de una región de Italia no se identificaba como italiano, sino como una persona de su región, en la cual tenía y compartía lazos reales, lazos con su gente y con su tierra. Conviene aquí hacer, de nuevo con Sand (2021: 293), una puntualización indispensable. El mito no es sinónimo de falsedad:

Un mito vivo no es una mentira; es un relato sobre el pasado o el futuro cuya veracidad no se puede establecer racionalmente, y que nadie, sin embargo, se imagina rechazar. Sigue siendo válido, a los ojos de los creyentes, hasta que los herejes llegan a invalidarlo. Pero, incluso en este caso, la creencia no se debilita necesariamente; los mitos, en efecto, tienden a mantenerse mientras los necesitamos, o hasta que otros mitos los remplacen. En la historia, todas las sociedades han necesitado mitos para asegurar su coherencia y preservar su identidad colectiva, especialmente las élites que giran en torno al poder soberano. La modernidad no ha modificado este fenómeno tenaz, sino que, precisamente, lo ha ampliado, comunicándolo a masas aún más numerosas.

Hasta aquí hemos visto distintos medios para impulsar el sentimiento nacional y la identidad colectiva en conjunto al desarrollo estatal. Desde la burocracia y el censo hasta las escuelas. De los mitos a los derechos del ciudadano derivados de la revolución francesa contraria a las monarquías. Ahora bien, ¿qué sucede cuando se da el movimiento inverso, es decir, no el del fortalecimiento de un Estado-nación, sino el de su desintegración? En momentos de debilidad socioeconómica, o de un espíritu moral aminorado, es natural que sectores de la población busquen fortaleza en una nueva colectividad, que se desprende de la totalidad de la nación-Estado y que, en ciertos casos, se reclame independiente de ésta. En situaciones tales, muchas veces surge como bandera la lengua, o los rasgos étnicos y culturales. No obstante, tales gestos separatistas, más que ser producto de una independencia

sólida, suelen ser el reflejo de conflictos intrínsecos a la totalidad de la nación. Como señala Hobsbawm (2015: 187), difícilmente son propuestas de soluciones a los problemas de un país:

La angustia y la desorientación que se expresan por medio de esta hambre de ser de un lugar, y, por ende, de la “política de la identidad” —que no es necesariamente la identidad nacional— no son más fuerza motriz de la historia de lo que es el hambre de “ley y orden” que constituye una respuesta igualmente comprensible a otro aspecto de la desorganización social. Ambos son síntomas de enfermedad en vez de diagnóstico, y mucho menos terapia. [...] En consecuencia, todos los movimientos que aspiran a la autonomía territorial tienden a verse a sí mismos como fundadores de “naciones” incluso cuando salta a la vista que no es así; y todos los movimientos a favor de intereses regionales, locales o incluso sectoriales contra el poder central y la burocracia estatal se pondrán, si ello es posible, el traje nacional, preferiblemente en sus estilos étnico-lingüísticos.

Tal giro histórico no deja de ser interesante. Si, en un primer momento, tras la desintegración de los viejos modelos feudales, y tras la desembocadura de la revolución francesa, los Estados modernos necesitaron, con una pluralidad de recursos, unir dentro del sentimiento nacional una heterogeneidad de mundos, dentro de una estructura política, la postura separatista busca, por medio de la afirmación de una homogeneidad propia, con cierto grado, mayor o menor, de artificialidad, y dentro del contexto de un territorio con conflictos internos, su separación del conjunto del Estado heterogéneo.

Si bien se pueden observar características parecidas entre etnia (pueblo con cierta homogeneidad cultural clara) y nación (Estado-nación), a saber, la lengua común (que no llega a convertirse en oficial en el caso de la primera), elementos culturales como la religión,² la

² Habría que considerar el creciente impacto que tiene la religión evangélica en amplios sectores indígenas.

identidad colectiva y el mito, una de las consideraciones que deseamos resaltar es la extendida idea de que “*la etnia son los otros*” (Rouland, Pierré-Caps y Poumarede, 1999: 15)³ (volvamos a leer la cita de Quijano: “la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos”; en tanto que los segundos son naciones, los primeros son etnias), por lo que la exigencia de algunos grupos indígenas, particularmente de la región andina, de reconocerse y ser reconocidos como naciones y exigir a su Estado-nación el reconocimiento de ser plurinacionales, debe leerse en ese contexto, más allá de si son o no naciones, como un derecho político y de autoidentificación. En otras palabras, cuando países como Bolivia y Ecuador se han reclamado como países plurinacionales, se refieren a la insistencia política de entender y vivir el Estado como una composición plural, tanto en lo político como en lo cultural. Es, por lo tanto, un ensayo histórico que, por medio de un nuevo término, intenta promover una figura democrática nueva, más acorde a la diversidad y a la heterogeneidad del país. La heterogeneidad, así, no debe ser apagada por una unidad mayor, sino que, a la inversa, es la misma pluralidad la que constituye la unión superior.

LA LUCHA POR LOS DERECHOS

Las primeras referencias al derecho a la autodeterminación de los pueblos aparecen durante el final de la llamada Primera Guerra Mundial. El objetivo era buscar proteger a las distintas minorías que existían en el interior de los países que fueron partícipes en el conflicto bélico (Rouland, Pierré-Caps y Poumarede, 1999). De allí se realizaron gran cantidad de foros, debates y sesiones en diferentes organismos internacionales para avanzar en las definiciones y categorías de cada colectivo.

³ Otra frase que lo refuerza, de los mismos autores: “A la etnología se le designa la ciencia de las ‘sociedades primitivas’, en tanto que la sociología se asigna las de la modernidad” (Rouland, Pierré-Caps y Poumarede *et al.*, 1999: 14).

En el derecho internacional se establece una diferencia entre aquellos considerados como minorías frente a los llamados autóctonos, y la distinción no es menor, pues el énfasis se coloca en el territorio, particularmente en la ocupación de cierto espacio geográfico. “Para distinguirse de las minorías, ellos insisten [los autóctonos] en la antigüedad de su ocupación de un territorio, y no aceptan que se les coloque en un plano de igualdad con los grupos de inmigrantes que llegaron más tarde” (1999: 355). Se refiere que en foros internacionales los autóctonos han dialogado ampliamente para exigir el reconocimiento que implica ser parte de un lugar de manera ancestral.⁴

Sin llegar a una propuesta separatista,⁵ muchos colectivos indígenas han insistido en su pertenencia a la nación a la par que reivindican derechos varios que les han sido negados; como ellos mismos afirman, “la lucha es la madre de los derechos”, y saben que estos no se consiguen ni se garantizan si no se afianzan en sus demandas. El ejercicio de la autonomía es una de ellas, y también la diversidad al ejercerla y practicarla salta a la vista: nada con el Estado, como el zapatismo; obligación del Estado de salvaguardarla en una sana relación, propuesta por muchos otros colectivos. Unos pocos casos para ejemplificarlo.

Dice Wilder Molina Arcandoña (2022) que entre los pueblos indígenas del Beni se han dado discusiones en diferentes momentos so-

⁴ A nivel global, podemos afirmar que, en el sentido de la obtención de derechos, los pueblos indígenas han llevado, tras un largo camino de postulados, a un reconocimiento global que no necesariamente se traduce en prácticas. En la Organización de Naciones Unidas (ONU) se han adoptado múltiples declaraciones. Entre las relevantes están la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, que fue aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135, el 18 de diciembre de 1992, y que, en su artículo 1, señala: “Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad”. No se requiere ser muy observador para confirmar la nula voluntad de los Estados firmantes para garantizarlos. Del reconocimiento al ejercicio, el trecho es amplio.

⁵ Salvo alguna excepción que no nos detendremos a incorporar, por formar parte de una temática más compleja que escapa a los objetivos de este trabajo.

bre la idea de la autonomía indígena. Él subraya dos propuestas: la autonomía tradicional y la autonomía política. La primera es aquella implementada por cada pueblo o comunidad con énfasis en el autogobierno; la nombra civil pues no tiene vínculo con la estructura administrativa del Estado. La segunda considera a la autonomía como aquella establecida en el país a partir de la Constitución de 2009. Es importante esta distinción porque una de ellas se entiende como la posibilidad de la libre determinación de acuerdo con lo señalado constitucionalmente; en otras palabras, se otorga ese derecho siempre y cuando no se opte por la secesión, lo cual debe leerse como una garantía del Estado plurinacional cuya mirada es preservar la unidad nacional. Para el caso concreto del Beni, en la región amazónica, la demanda de autogobierno se plantea respetando el Estado plurinacional que salvaguarda la unidad de la nación boliviana.

Desde otra perspectiva, en México, y dada la diversidad propia del país y de las organizaciones indígenas, nos detendremos en la experiencia de los triquis de San Juan Copala en Oaxaca, cuyo desenlace, hasta donde va, porque todavía se realizan mesas de diálogo de cuando en cuando, con pocos resultados, es un reflejo de lo complejo que resulta el ejercicio del derecho a la autonomía, pero además de los poderes que se enfrentan, en lo cotidiano y en lo excepcional. Empezando 2007, con la convergencia de 20 comunidades de la zona, se realizó una ceremonia indígena, la cual fue presidida por el Concejo de Ancianos, para declarar al Municipio Libre y Autónomo de San Juan Copala (Soriano Hernández, 2015; López Bárcenas, 2009). José Ramírez Flores fue nombrado presidente popular y se le otorgó el bastón de mando, con recomendaciones de gobernar con los principios triquis. Ramírez Flores, un campesino de 32 años, dio su discurso enfatizando la importancia de buscar la paz para toda la región triqui. Ya en la noche del día anterior, muchas personas, hombres, mujeres y niños se trasladaron al lugar porque deseaban ser parte de ese proyecto autonómico: “caminan en completo orden y silencio” (López Bárcenas, 2009), lo que no evitó que uno de ellos fuera asesinado y después su cuerpo fuera colocado en la plaza, como reflejo claro de los tiem-

pos difíciles que se avecinaban. Un signo sobre el significado de cuestionar el poder.

En agosto de ese mismo año, estas fueron algunas de las reflexiones de Ramírez Flores, apoyado por la asamblea autónoma de San Juan Copala, según se puede leer en el libro testimonial de Silvia Soriano Hernández (2009: 20): “Existen muchos problemas aquí en la región triqui. Yo creo que de ahí decidió nuestro pueblo que conformáramos el municipio autónomo. Porque anteriormente teníamos policía preventiva aquí, y según dicen es para seguridad de los triquis y no es cierto”. Fue entonces una decisión colectiva, respaldada y sostenida por el pueblo, como una forma de hacer frente a la violencia de larga data. En esos meses, el balance era positivo: “Creo que, desde el primero de enero para ahorita, gracias a Dios que ya no tenemos muchos problemas, ya no existen muchos heridos, muertos... porque como vuelvo a repetir, siempre había muertos...” Recuerda cómo para él, así como para otros jóvenes, la vida en constante conflicto es la aprendida por ellos, así como la recurrente referencia a la paz, a la búsqueda de la paz. Hace mención de la memoria de largo alcance al recuperar: “Nos cuentan nuestros abuelitos”. Y a la sabiduría del pueblo: “Ellos pueden saber qué persona puede responder y quienes son las personas que no lo pueden hacer. El pueblo decide”.

Esta declaración autonómica no buscó ni una separación con el Estado mexicano ni un alejamiento de las autoridades estatales; por el contrario, exigía a éste que les reconociera, además de que les diera los recursos que les corresponden como municipio. “Desde que declaramos municipio autónomo, nosotros somos independientes. No tenemos que aliarnos con algún partido político”. En entrevistas publicadas en el marco de la declaración de autonomía, recogidas por López Bárcenas (2009: 301), se aprecia que simpatizan con los zapatistas. Que los respetan “porque la propuesta de autonomía triqui va por el mismo sentido, aunque por distinto camino”. A la par, expresan la claridad de su objetivo al declarar su autonomía: “No queremos marginarnos de la sociedad... Queremos, sí, gobernarnos a nosotros mismos, mediante la tradición de usos y costumbres, y creando nuestros

propios proyectos de desarrollo en convivencia, salud, educación, cultura”. Todo esto en 2009, con la esperanza como horizonte de que habría un cambio en el rumbo violento y un porvenir propio basado en la autonomía de su municipio. Pero esta declaración autonómica que buscaba, entre otras, la paz, tocaba muchos intereses y añejos poderes.

En noviembre del mismo año, un grupo paramilitar comenzó a sitiar a la comunidad, con claras muestras de violencia armada y total impunidad para actuar. Así, en septiembre del siguiente año, este grupo armado ocupó el centro político y ceremonial, saqueando, incendiando y destruyendo viviendas, obligando a fuerza de balas a salir de San Juan Copala a las últimas 30 familias que aún resistían. Unos meses antes, en abril de 2010, con el municipio autónomo bajo asedio y sitiado, activistas de derechos humanos organizaron una caravana con el objetivo de apoyar a los triquis con alimentos, además de denunciar los hechos. Dicha caravana fue atacada, con el saldo de dos muertos, por los cuales aún se exige justicia. Hubo más homicidios indiscriminados, pero también planeados; algunos de los líderes más importantes fueron asesinados y, a pesar de conocerse la identidad de los perpetradores, tampoco hubo justicia. Más de 300 personas fueron desplazadas forzosamente⁶ del municipio autónomo, con lo que la iniciativa triqui fue fuertemente golpeada. Desde entonces exigen el retorno y la justicia, denunciando la falta de voluntad de las autoridades estatales y federales. En enero de 2012, un numeroso grupo de mujeres, hombres y niños triquis desplazados, acompañados de observadores internacionales, marcharon rumbo a su territorio y fueron bloqueados por policías.

⁶ De regreso al tema de los derechos reconocidos y no aplicados, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007, se establece en el artículo 10: “Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso”.

Esta breve crónica evidencia también que la declaración de autonomía, que buscaba la paz en la región, fue leída como una amenaza que atentaba contra relaciones de poder que persiguen la impunidad y la violencia es el camino para frenar de golpe cualquier proyecto autonómico que desafía abiertamente a un estado represor (Soriano Hernández, 2015).

En otros de los testimonios presentados en el libro de Soriano Hernández (2016), algunas de las experiencias son más alentadoras, como las que se ejercen, en los hechos, en el estado de Guerrero, lugar, como muchos otros de México, por demás violento. La experiencia de la radio comunitaria Ñomndaa —“Nuestro proyecto de radio es el ejercicio real de nuestro derecho a la autonomía” (2016: 17)—, de los pueblos amuzgos de Suljaa, en Xochicahuastla, una radio de canciones y programas en la lengua amuzga: “Para decir nuestra historia, nuestras canciones, para platicar de las injusticias y también para descubrir las injusticias que cometen los ricos, los gobiernos. Entonces esta radio es una necesidad y es a la vez un ejercicio de derecho que no está reconocido” (2016: 48).⁷

A MANERA DE CIERRE

En este texto se enfatiza la cualidad de las movilizaciones indígenas como corolario de una resignificación del sentido de pertenencia. No es, entonces, como solía llamarse, “el problema indígena”, es el problema nacional inmerso en una nación que está lejos de avanzar en una política económica y social que deje de beneficiar a los grandes capitales y a las minorías y que realmente asuma el compromiso de garantizar los derechos que los mismos indios demandan.

La autonomía es una manifestación de la autodeterminación. Entre mayor autogobierno se ejerce, mayor autonomía se evidencia.

⁷ Conviene señalar la importancia de que estas luchas trasciendan la región; una publicación en francés es muestra de ese impacto (Collectif, 2012).

El autogobierno puede ser medido por la presencia social y política con que cuente un colectivo, así como por la capacidad de presión y, en consecuencia, de negociación frente al Estado. Las relaciones de poder se evidencian en la práctica autonómica.

No se dice nada nuevo cuando se resalta que la libre determinación de los pueblos se vincula con el derecho a la identidad cultural, pero sí deseamos subrayar que esa identidad cultural se tambalea si no se cuenta con las condiciones económicas y sociales para ejercerla.

A la comunidad, como la conocemos en la actualidad con todas las especificidades con la que cuenta, también debemos verla, de cierta manera, como un refugio al que se fue empujando a los pueblos indígenas tras siglos de opresión. Dicho de otra manera, no existe una comunidad natural, independiente de los procesos históricos y al margen de la economía mundial. Una comunidad nacional es un hecho concreto, cuya fuerza radica en las posibilidades de inventarse, más que en las de regresar a un momento, ilusorio en mayor o menor medida, de un pasado idílico. Las relaciones entre la pluralidad de pueblos dentro de un Estado, ya sea entre sí como entre ellos y un poder central, son el Estado mismo en tanto que proceso en relación social, siempre inacabada, y siempre dentro de la historia. Los esfuerzos, por ejemplo, en torno a la plurinacionalidad, son parte de esa relación social estatal, tensada y conflictiva, pero siempre en movimiento. Las orientaciones en torno a la autonomía, dentro del tejido del poder político y al margen de él, son reclamos, a la vez que aberturas dentro del espacio de la organización civil, que exploran la imagen de un futuro de posibilidades distintas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Collectif (2012). *La palabra del agua. L'aventure d'une radio libre dans les montagnes du Guerrero*. París: Collectif des Metiers de l'Édition.
- Hobsbawm, Eric (2015). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

- Iza, Leónidas, Andrés Tapia y Andrés Madrid (2020). *Estallido. La rebelión de octubre en Ecuador*. Quito: Ediciones Red Kapari.
- Le Bot, Yvon (2013). *La gran revuelta indígena*. México: Océano.
- López Bárcenas, Francisco (2009). *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Mc Editores.
- Molina Arcandoña, Wilder (2022). "Autogobierno y autonomía indígena" [en línea]. Disponible en <<https://www.la-razon.com/politico/2022/08/21/autogobierno-y-autonomia-indigena/>> [consulta: 23 de febrero de 2023].
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rouland, Norbert, Stéphane Pierré-Caps y Jaques Poumarede (1999). *Derechos de minorías y de pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI Editores.
- Sand, Shlomo (2021). *Crepúsculo de la Historia*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Soriano Hernández, Silvia (coord.) (2015). *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Soriano Hernández, Silvia (2016). *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Zibechi, Raúl (2022a). "La autonomía y la dignidad no dependen del número" [en línea]. Disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2022/09/23/opinion/015a1pol>> [consulta: 23 de marzo de 2023].
- Zibechi, Raúl (2022b). *Mundos otros y pueblos en movimiento. Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina*. México: Libertad bajo Palabra.

Autodeterminación y pueblo: más allá del populismo

Peter A. Kraus

INTRODUCCIÓN

Nuestra época es un periodo político marcado por un resurgir clamoroso del concepto de pueblo tanto en la práctica como en la teoría de la democracia. El auge del populismo ha sido un fenómeno observable a escala global, de los Estados Unidos de Trump a la India de Modi, del Brasil de Bolsonaro a la Turquía de Erdoğan. En paralelo, hemos visto un incremento de reivindicaciones del derecho de los pueblos a autodeterminarse en contextos sociopolíticos distintos, que van desde la rebelión de los mapuches en Chile a los recientes intentos de escoceses y catalanes de independizarse. Ciertamente, tanto populistas como movimientos autodeterministas derivan su legitimidad apelando al pueblo. No obstante, la identidad del sujeto colectivo en cuestión varía radicalmente con el entorno, abarcando un espectro que va de proyectos regresivos y autoritarios a procesos transformadores. Para poder valorar la identidad que subyace a la invocación del “pueblo” (y de conceptos relacionados, como el de nación) en casos concretos, es necesario que dispongamos de criterios para distinguir entre proyectos de carácter reaccionario y proyectos de signo opuesto.

En este capítulo argumentaré que frente a la apertura pluralista del monismo nacional que ha ido efectuando el liberalismo dominan-

te, la derecha populista pretende revitalizar el esencialismo monista. Movimientos de corte popular-republicano, por el contrario, abrazan una visión del pueblo como sujeto que se autodetermina con base en un pluralismo colectivo. Para corroborar mi enfoque teórico-conceptual exploraré brevemente dos movimientos autodeterministas que promueven dicha visión: el soberanismo catalán y el Partido Democrático de los Pueblos (pro-kurdo) en Turquía. Me basaré en una estrategia comparativa que pone su punto de mira en entornos institucionales marcadamente diferentes, aunque tienen un elemento común: los legados históricos del centralismo autoritario de los Estados español y turco, y los déficits de integración sociopolítica que estos legados han acarreado hasta el presente. Mi intención es corroborar la validez de una propuesta de carácter teórico a partir de una aproximación empírica a dos fenómenos concretos que han sido objeto de atención en los debates sobre el populismo en la Europa meridional.

SOBERANÍA DEMOCRÁTICA Y SUJETO DE LA AUTODETERMINACIÓN

Cuando tratamos de definir la democracia en términos llanos, es común que partamos de la etimología griega del término y hablemos del “gobierno del pueblo”. El primer elemento de la definición —el gobierno— se refiere a un conjunto de principios y reglas formales que deben garantizar que las instituciones políticas reflejen el poder del pueblo conforme a criterios unánimemente legítimos. En las democracias representativas contemporáneas, estos principios y reglas incluyen la libertad de opinión y asociación, el acceso a fuentes independientes de información, la existencia de varias opciones políticas que compiten por el voto del electorado, la constitución del gobierno a través de elecciones libres y periódicas, y la separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial.¹ El segundo elemento, el pueblo, apunta al sujeto colectivo en nombre del cual las instituciones ejer-

¹ Véase Dahl (1971: 1-5) para un listado exhaustivo.

cen su mandato democrático y en el cual, en última instancia, reside la potestad soberana de revocar a sus representantes e incluso de modificar las reglas de juego que configuran el régimen de representación política.

De cara al primer elemento, contamos con instrumentos que parecen lo suficientemente sólidos como para establecer si en un contexto determinado se cumplen las reglas del juego elementales y el orden político correspondiente es, por tanto, clasificable como una democracia plena. En la medida que estas reglas estén amenazadas o sean vulneradas de forma sistemática, hablaremos de una democracia defectuosa o de un régimen autoritario.² El segundo elemento, en cambio, no está relacionado con el cumplimiento de requisitos de carácter jurídico-formal, sino que se refiere a un colectivo existente y presente, cuya identidad se da por sentada. En términos abstractos, el pueblo está formado por la ciudadanía en su conjunto, que da vida al orden democrático. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre cuando se trata de valorar la calidad democrática del juego institucional, no disponemos de normas jurídicas adecuadas ni de índices politológicos unánimemente reconocidos que nos indiquen cómo este conjunto —el sujeto de la soberanía democrática— se constituye y reconstituye de forma legítima. A la hora de establecer las características del ente que debe autogobernarse —esto es, la identidad del *demos*—, nos adentramos en una zona marcada frecuentemente por profundas disputas históricas, narrativas opuestas y decisiones arbitrarias, que no reflejan un cumplimiento más o menos adecuado de ciertos criterios formales, sino los imperativos fácticos de la *Realpolitik*. ¿Con qué legitimación contaban los panameños al separarse de Colombia y constituirse en un sujeto político (supuestamente) independiente? ¿En qué medida están justificados los planes del ejecutivo escocés de

² Los informes que publican periódicamente entidades como Freedom House (<<https://freedomhouse.org/issues/democracies-decline>>) o la Economist Intelligence Unit (<<https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>>) sobre el estado de la democracia en el mundo operacionalizan este tipo de enfoque.

organizar un segundo referéndum sobre la independencia después del *Brexit*? ¿En qué está basada la autoridad que los Estados poscoloniales de América Latina ejercen frente a los grupos indígenas que reivindican la soberanía sobre unos territorios que consideran históricamente suyos? Evidentemente, tales preguntas eluden respuestas que pueden derivarse de la mecánica institucional “normal” que rige el funcionamiento de las democracias establecidas. Estamos ante una problemática fundamental que nos remite a la historicidad de todo orden político, y a los dilemas y las paradojas que surgen a partir de la conexión de unas reglas políticas formales con esta historicidad.

La fórmula del “gobierno del pueblo” sigue siendo la norma clave para legitimar el ejercicio institucional del poder político en el mundo de hoy. No obstante, la norma comporta una ambigüedad que en no pocas ocasiones la convierte en fuente de conflictos. Como ya observaba lacónicamente Ivor Jennings (1956: 56, traducción propia) hace 70 años, al analizar la dinámica política de los procesos de descolonización de la posguerra en el ámbito de la Commonwealth británica, “el pueblo no puede decidir hasta que alguien decida quién es el pueblo”. Jennings alude a una paradoja que nos remite a la historicidad de todo orden político. La soberanía popular no emerge de un vacío de poder, sino que nace en contextos político-institucionales inevitablemente vinculados a un sustrato predemocrático. Es difícil que este sustrato no acabe repercutiendo sobre la identidad del colectivo que se constituye en pueblo, puesto que ésta se ha formado en un entorno geopolítico y en un marco estatal que en diferente grado predeterminan el acto de autoconstitución. La paradoja de la soberanía —que en última instancia es un reflejo de la ambigüedad inherente al pueblo como agente del cambio político— implica cuestiones fundamentales para toda *teoría* de la democracia que quiera eludir o bien una lectura esencialmente estatalista de la soberanía popular (Schmitt, 2017), o bien una interpretación de lo que es el pueblo desde de una reconstrucción etnológica e historicista de su identidad (Herder, 1989). La fórmula jacobino-estatalista, por un lado, y la fórmula del mononacionalismo cultural, por otro, tuvieron gran peso en la

formación de los Estados democráticos modernos. Pero ni la una ni la otra consiguieron imponerse uniformemente. De hecho, la paradoja sigue representando un reto de suma importancia para toda *práctica* democrática, puesto que, pese a las diferencias entre Ucrania y Chile, España y México, o el Reino Unido y Canadá, en todos estos casos el principio de soberanía y el derecho a la autodeterminación forman el eje de conflictos que marcan profundamente el día a día político.

En buena medida, tales conflictos están vinculados a la persistencia de la paradoja sobre todo en aquellos contextos en los que la *Realpolitik* no ha podido consolidar una identidad nacional hegemónica que acaba borrando identidades alternativas o convirtiéndolas en identidades minoritarias testimoniales, cuya existencia es fácilmente tolerable, puesto que no representa una amenaza seria para el ordenamiento estatal. En tales contextos, podemos hablar de democracias multinacionales (Gagnon y Tully, 2001). Su continuidad depende en buena medida de la negociación permanente entre diferentes grupos para dar una respuesta no hegemónica a la paradoja de la soberanía democrática y posibilitar que la soberanía del pueblo se traduzca en una soberanía ejercida y compartida por diferentes pueblos. Estos configuran espacios públicos en los que conviven ciudadanías simultáneamente compartidas y, al mismo tiempo, distintas. No es de sorprender que el equilibrio interno de las democracias multinacionales sea un equilibrio dinámico o a menudo inestable, puesto que la permanencia de la paradoja de la soberanía en el centro del proceso democrático implica que la negociación pueda transformarse en conflicto sobre la identidad del *demos* estatal frente a las diferentes partes que lo componen. Más llamativo puede resultar que la cuestión de la identidad del pueblo soberano también ha resurgido con gran vehemencia en contextos en los que la dimensión multinacional, de entrada, está ausente. Me refiero a las movilizaciones populistas que apelan a la soberanía del pueblo, considerando a éste como portador de una identidad mayoritaria amenazada por una coalición de élites cosmopolitas y grupos supuestamente dedicados a transformar el or-

den simbólico para dar visibilidad a determinadas minorías y grupos subordinados que amenazan la identidad del pueblo “auténtico” (De la Torre, 2019; Rovira Kaltwasser *et al.*, 2017). El éxito de estas movilizaciones en un conjunto de países —particularmente en Europa occidental— que carecían de una tradición populista acentuada y el auge del populismo autoritario en las Américas y Europa oriental, así como en otras regiones del mundo, dan fe de cómo las políticas identitarias confluyen en un campo de batalla en el que están en juego, en última instancia, las características del colectivo que se erige en el sujeto legítimo de la soberanía política.

Así las cosas, cuando hablamos de pueblo y autodeterminación nos movemos entre dos polos que configuran un espacio conceptual y discursivo conjunto, planteando la cuestión de quién constituye y quién debe constituir el pueblo soberano, pero que ofrecen respuestas diametralmente opuestas al definir la identidad del colectivo del cual emana la legitimidad democrática. En un polo está situado el populismo autoritario, para el que el pueblo es una categoría culturalmente homogénea e históricamente inmutable, asentada en una organicidad virtualmente impenetrable para todas aquellas personas que no encajan en la “normalidad” representada por la mayoría y, en particular, para inmigrantes y grupos étnicos minoritarios.³ En el fondo, este concepto de pueblo, que tiende a combinar elementos etnocentristas y xenófobos con el estatalismo, rehúye el ejercicio libre de la autodeterminación: postula que el pueblo es un hecho preconstituido e indiscutible fundamento del orden constituido; que no tiene que *autodeterminarse*, ya que constituye una realidad *predeterminada*. La derecha nacionalpopulista aspira, pues, a reafirmar su visión particularista de la identidad colectiva frente a aquellas fuer-

³ Desde esta perspectiva, el populismo no es solamente una estrategia político-discursiva para llegar al poder, sino que tiene una base ideológica, por muy difusa que esta pueda ser (De la Torre, 2017: 25-34). Sobre el populismo autoritario en diferentes contextos políticos, véanse Decker, Henningsen y Jakobsen (2015), Mudde (2019) y Norris e Inglehart (2019).

zas que pretenden transformarla abriéndola a otras identidades. En el polo contrario encontramos a aquellos actores políticos que conciben la autodeterminación como pilar de una política democrática dinámica y abierta, a través de la cual se crea el pueblo —o un conjunto de pueblos— como sujeto de un proceso de emancipación colectiva.

La “explosión populista” (Judis, 2016) de las últimas dos décadas ha coincidido con el resurgir del discurso del “pueblo” y de lo “popular” a escala global. Sin embargo, es fundamental que comprendamos que no todas las formaciones políticas que dan fe de esta reorientación discursiva de la política democrática e invocan al pueblo deben considerarse populistas. Poco tienen en común la apelación al pueblo mapuche o la invocación de lo popular como espacio de cambio y transformación a la que ha aspirado Podemos en el caso español, por un lado, con el nacional-populismo reaccionario de Bolsonaro en Brasil o del *Rassemblement National* en Francia, por otro, para mencionar algunos ejemplos concretos. Si queremos valorar el significado de la autodeterminación de los pueblos en el presente, se hace obligatorio analizar en qué medida el sujeto que se autodetermina se concibe a su vez como una entidad expuesta a una dinámica de continua definición y redefinición democrática interna. ¿Estamos ante nociones de pueblo que, en un extremo, pretenden reafirmar y estabilizar una identidad históricamente hegemónica y hostil a estratos culturales que consideran “ajenos”? ¿O estamos ante propuestas que articulan⁴ el pueblo como un proyecto abierto y cuyo objetivo es el reconocimiento igualitario de identidades diferenciadas que se entrecruzan y complementan en un proceso democrático específico? La apelación al pueblo en clave de un populismo hegemónico y autoritario es incompatible con la perspectiva autodeterminista en la que el *demos* no solamente transforma su entorno, sino que a través de esta transformación también se transforma a sí mismo. Está claro que la realidad

⁴ Utilizo el término “articular” en el sentido de Gramsci (1973: 7), cuando se refiere a “la formación de una voluntad colectiva nacional-popular.”

política raras veces obedece a la lógica de categorizaciones en blanco y negro. En muchos casos, nociones autodeterministas se confundirán con orientaciones populistas, y viceversa. Aun así, observar en qué medida el “hacer pueblo” se sobrepone al “ser pueblo” nos permitirá valorar en contextos concretos el potencial de un actor político para revitalizar la idea de soberanía popular, adaptándola al mismo tiempo a entornos que están marcados por una creciente complejidad cultural.

ARTICULAR EL PUEBLO

Para las teorías de la democracia de corte minimalista o “realista” (Schumpeter, 2008; Downs, 1957), la paradoja de la soberanía no es motivo de especial preocupación. La identidad del pueblo queda disuelta en la mera agregación de las preferencias de los individuos que eligen a sus líderes. Este efecto acaba generando la voluntad general abstracta del “elector mediano”. La soberanía del pueblo se limita así a poco más que a la libertad de determinar periódicamente el resultado de la libre competición entre los partidos y las élites políticas que acaban traduciendo la voluntad del electorado en políticas gubernamentales. Evidentemente, este tipo de planteamiento no ofrece respuestas a los conflictos que se producen cuando la representación de intereses en función de las rutinas de la democracia formal se ve desbordada por políticas de identidad que ponen en entredicho las bases que precisamente pretenden dar legitimidad a la representación. Pero la teoría de la democracia contemporánea también ofrece aportaciones más ambiciosas para abordar la paradoja de la soberanía.⁵

Como ha expuesto con gran plausibilidad Paulina Ochoa Espejo (2017: 612-616), estas aportaciones siguen dos sendas claramente distintas a la hora de fundamentar la soberanía democrática e identificar al pueblo. El primer enfoque, que Ochoa Espejo (2017: 612) denomina el enfoque “hipotético”, no percibe el pueblo como una realidad

⁵ Para una argumentación más detallada, véase Kraus (2021: 4-5).

sociológica, sino que lo considera como un ideal abstracto, un principio rector en la toma de decisiones democrática que busca definir el bien común. Desde esta perspectiva, el pueblo es “una idealización contrafáctica” (2017: 614, traducción propia) que utilizamos para evaluar la legitimidad de las normas por las que debemos regirnos. Se trata de una idealización indeterminada y universal. Este enfoque tiene a Jürgen Habermas como uno de sus principales avaladores⁶ y ha adquirido un protagonismo central en los debates que vinculan el constitucionalismo liberal con la democracia deliberativa. Aunque, a primera vista, impulsar la democracia en esta dirección parezca un remedio apto para evitar las tentaciones populistas, la fórmula deliberativa, al renunciar a dar una respuesta concreta al reto de construir la identidad del pueblo democráticamente, no es mágica ni está exenta de riesgos. El afán que dedica a esquivar el esencialismo identitario mediante la deliberación la aproxima a la lógica política de una tecnocracia supuestamente ilustrada y, en lo que nos atañe, presenta problemas similares a las mencionadas teorías de la democracia de corte minimalista o “realista”, puesto que todas ellas intentan eludir el problema silenciándolo o mirando hacia otro lado. La propuesta normativa contrafáctica puede implicar un paternalismo constituyente que, en última instancia, acaba precisamente desencadenando movimientos, sean de índole populista o autodeterminista, que rechazan la “pacificación” de la voluntad popular por la vía deliberativa y exigen el empoderamiento más real y efectivo del pueblo, especialmente de los pueblos sin Estado y de aquellos pueblos que no disponen de un ámbito institucional adecuado para llevar a cabo un proceso de deliberación y autodeterminación.

La alternativa consiste en concebir el pueblo como un proceso a través de un enfoque “histórico” (Ochoa Espejo, 2017: 613). De cara a la coyuntura del populismo a escala global, esta opción está cobrando

⁶ Véase su propuesta de una interpretación procedural de la soberanía popular (Habermas, 1996: 463-490).

fuerza en el debate sobre la crisis y la necesidad de renovación de la democracia en la actualidad. Su punto de partida es el pueblo como sujeto colectivo de una trayectoria histórica “real”, en la que representa tanto una categoría unificada como un proyecto abierto. Este carácter abierto es el factor clave para distinguir este enfoque del esencialismo nacionalista. El enfoque histórico o procesual concibe al pueblo como portador de una identidad diferenciada, maleable y cambiante. Por consiguiente, se aleja claramente del imaginario homogeneizador que subyace tanto al jacobinismo como al etnonacionalismo. Se trata de una visión plenamente compatible con una autolimitación reflexiva del poder que se atribuye el pueblo. Aunque ofrece espacios de participación colectiva notablemente más amplios que la propuesta deliberativa, la visión es consciente de la tentación iliberal de confundir la democracia con el autogobierno (o tiranía) de la mayoría. Por ello, desarrolla nociones de pueblo para las que la inclusión exige el respeto de los derechos de las minorías. Al mismo tiempo, a causa de su insistencia en la importancia de la práctica democrática, la visión histórico-procesual da un significado más participativo a la soberanía popular que la visión hipotética.

Si estamos dispuestos a aceptar que articular esta visión es un aspecto elemental de la política democrática, se deduce que el mero hecho que un proyecto político particular se articule apelando al pueblo y su soberanía no aporta suficientes pistas para evaluarlo, ni normativa ni empíricamente. El factor decisivo para realizar la evaluación consiste en determinar sobre qué bases y cómo se efectúa esta apelación. La mayoría de las fuerzas políticas que suelen asociarse con el populismo de derechas se refieren al pueblo como colectividad históricamente cerrada, homogénea e inalterable. Su pueblo constituye una mayoría supuestamente “genuina” o “pura” frente a elementos étnicos y culturales ajenos, trátase de inmigrantes o de refugiados, y frente a fuerzas externas, trátase de la Unión Europea o de otros regímenes políticos de tipo transnacional. La cerrazón etnocéntrica y xenófoba es el sello común de los populismos autoritarios en Europa y las Américas, como confirman los ejemplos de la *Alternative für Deutschland*,

el Fidesz de Viktor Orbán, la Lega italiana, el Freiheitliche Partei Österreichs, o el bolsonarismo en Brasil, por nombrar sólo algunos (Decker, Henningsen y Jakobsen, 2015; Judis, 2016; Kriesi, 2014; Taggart, 2017). En el caso del trumpismo estadounidense, el nativismo también ocupa un lugar destacado, mientras que la apología contundente del unilateralismo de gran potencia sustituye a la postura euroescéptica (Kaufmann, 2019: 66-136; Norris e Inglehart, 2019). El auge del populismo de derechas ha acarreado una contundente revitalización de nociones de pueblo íntimamente vinculadas a un nacionalismo mayoritario anclado en un pasado que esencializa una identidad colectiva “orgánica”. Tales nociones no deben confundirse de ninguna manera con los enfoques históricos procesuales —en realidad, son el contrario a éstos en cuanto a propósito y método. La perspectiva procesual implica una lectura abierta de la condición de pueblo, que representa una realidad conflictiva y cambiante; la diversidad, la tolerancia y el mestizaje son elementos centrales de esta realidad.

Para poder establecer con mayor precisión cómo el pueblo populista se distingue del pueblo que invocan los defensores de una política de autodeterminación democrática, quisiera señalar un aspecto de los enfoques históricos que merece una mayor profundización. Como he estado argumentado, un parámetro decisivo para contrastar distintos relatos históricos de la condición de pueblo es su posición frente a la diversidad y el pluralismo. Por lo general, el rechazo de la diversidad va de la mano de visiones estáticas que esencializan la identidad del pueblo. La perspectiva histórico-procesual, en cambio, no niega la diversidad y puede llegar a abrazarla, abriéndose sucesivamente a nuevos grupos sociales y culturales. No obstante, esta apertura suele tener límites. La interpretación del pueblo como realidad dinámica y plural, y la disposición a asumir los principios de protección de las minorías como límite al poder soberano son una cosa. Otra cosa es aceptar que la existencia de una identidad nacional común a toda la ciudadanía sea una cuestión potencialmente sujeta a la contestación política. Esto nos lleva de nuevo a la paradoja de la soberanía. Por decirlo en los términos introducidos previamente, el pueblo como pro-

ceso histórico ofrece una primera respuesta al dilema de construir y reconstruir el pueblo a través de medios democráticos. Pero esta respuesta implica nuevas cuestiones: ¿Dónde comienza la trayectoria histórica de este proceso de construcción? ¿Qué ocurre en los casos en los que hay diferentes narrativas que compiten entre sí para determinar la identidad del pueblo soberano? No se trata de cuestiones académicas abstractas, sino de cuestiones que en la actualidad se debaten intensamente en un gran número de países democráticos —o que pretenden ser democráticos—, ya sean Canadá o Chile, el Reino Unido o España, Turquía o la India.

En este contexto, la teoría de la democracia debe dar un paso adicional decisivo que lleve los planteamientos históricos más allá de la mera admisión de la historicidad de pueblos y naciones. Para ello, es necesario distinguir entre tres nociones específicas de la identidad del pueblo en su relación con la historicidad. La *primera noción* es el *esencialismo monista*: consiste en tomar al pueblo como algo dado, des-historizando y naturalizando su existencia, como tienden a hacer los populistas. En sus extremos, esta visión es proclive a lo que podríamos llamar un identarismo autoritario, puesto que veta toda demanda de problematizar las bases de la soberanía política por medios democráticos. Se trata de una tendencia que ha cobrado nueva fuerza con el auge de una derecha populista que equipara el soberanismo con la negación de los derechos de las minorías en nombre de una nación orgánica, uniforme e indisoluble.

La *segunda noción* abraza el pluralismo y rechaza el esencialismo. Este rechazo es compartido tanto por el enfoque hipotético como por el enfoque histórico-procesual. El enfoque hipotético ha llegado a permear buena parte del constitucionalismo liberal: concebir el pueblo como un ideal contrafáctico (incluso como una metáfora para explicar una fundación cuasi mítica o mitificada del orden constitucional) permite dar entrada a una pluralidad de voces a la hora de establecer el bien común. Sin embargo, el régimen de lo común permanece ligado a un ámbito constitucional que se confunde con un orden político-territorial indivisible e inalterable. El enfoque procesual admite

la importancia del pueblo como realidad sociológica, tomando en cuenta que la contestación y el cambio son componentes innegables de esta realidad. El discurso de un constitucionalismo liberal que incorpora un fuerte componente democrático asume la contingencia histórico-política de la creación y la articulación de la soberanía colectiva. No obstante, desde tal perspectiva el pueblo sigue representando a un solo todo integrado (“nacional”). Por consiguiente, tanto en el caso del enfoque hipotético como en el caso de este tipo de enfoque procesual podríamos hablar de *pluralismo monista*, un término que es menos oximorónico de lo que pueda parecer a primera vista.

La *tercera noción*, que desarrollaré detenidamente en las páginas siguientes, surge de la necesidad de abordar la paradoja del pueblo soberano con toda su complejidad. Esto requiere no sólo admitir que el proceso de constitución y reconstitución del pueblo es conflictivo, sino también que puede haber trayectorias históricas que se entrecruzan y complementan, pero en las que al mismo tiempo se plasma la formación de pueblos diferentes.⁷ Con ello queda reflejada una tensión que trasciende los límites conceptuales de un constitucionalismo que, aun siendo democrático, sigue concibiendo la identidad del pueblo-proceso en clave monista. Reconocer la existencia de esta tensión comporta reconocer la legitimidad de demandas dirigidas a democratizar la definición de los fundamentos de la soberanía abriéndose a un *pluralismo colectivo*. El pluralismo colectivo no pretende “resolver” la paradoja de la soberanía. Más bien la toma como punto de partida para articular un proyecto democrático en el que se entrelazan e interponen diferentes historicidades, geografías y lenguajes que sustentan la construcción del pueblo.

⁷ Nootens (2015) y Tully (2008) hacen aportaciones desde el constitucionalismo contemporáneo que van en una dirección similar.

PUEBLO Y PLURALISMO COLECTIVO A PARTIR DE DOS EJEMPLOS

El término “populismo” se está utilizando de forma indiscriminada para clasificar a partidos y movimientos que cuestionan el orden establecido apelando al pueblo. A la luz de lo que he argumentado en las secciones previas, me parece necesario introducir una categoría que nos permita distinguir mejor entre actores que manejan un discurso esencialista, políticamente regresivo, y aquellos grupos que se refieren al pueblo recurriendo a nociones inclusivas y dinámicas. Para estos últimos, propongo el concepto de “republicanismo popular” (Kraus, 2021: 8). El republicanismo popular tiene dos vertientes principales, que se sitúan en dos niveles diferentes de la política democrática, aunque en la práctica se solapan. La primera vertiente tiene como objetivo el empoderamiento del pueblo como fuerza contrahegemónica frente a las tendencias oligárquicas que desfiguran a las democracias representativas. *Occupy* en Estados Unidos y los *indignados* en España, para nombrar dos ejemplos recientes, son movimientos de protesta que nacieron de forma espontánea y con un carácter no-jerárquico, desafiando al *establishment* institucional en nombre del pueblo y de su soberanía. Su visión de pueblo se refiere a un proyecto horizontalmente abierto, dirigido a recuperar y redefinir espacios de soberanía democrática desde abajo (Gerbaudo, 2017). Su intención era dar voz a una voluntad popular enterrada por la amalgamación de criterios políticos e intereses económicos. Podemos hablar pues de una reafirmación de la soberanía como *soberanía cívica*.

La segunda vertiente coincide con la primera en el objetivo de construir pueblo abriendo nuevos espacios democráticos a la ciudadanía. Al mismo tiempo, no sólo pretende recuperar y extender espacios que han quedado diluidos por políticas tecnocráticas y elitistas, sino que además cuestiona los fundamentos de la soberanía en el orden político establecido. Lucha por el derecho a transformar estos fundamentos mediante mecanismos democráticos. Pone en duda el dogma de que la relación entre soberanía, libertad y democracia ha quedado resuelta en un momento histórico —“constitucional”— de-

terminado y exige que esta relación se reevalúe y renegocie en un proceso democrático abierto. Esta vertiente, como la representan sectores del republicanismo catalán o los grupos reunidos en el HDP kurdo-turco, reclama una *soberanía constituyente*. Mientras que el populismo nacionalista esencializa las bases de la soberanía popular, este tipo de soberanismo se sitúa en el bando opuesto y pretende, parafraseando a Jennings, que sea el pueblo el que democráticamente decida quién es el pueblo. Obviamente, las demandas de soberanía constituyente están estrechamente relacionadas con el pluralismo colectivo, puesto que la construcción del pueblo se convierte en un tema que no es reducible a una metanarrativa única que definiría las pautas que todos deben aceptar para poder ejercer de manera legítima su condición de ciudadanos, incluyendo la posibilidad que coexistan ciudadanías distintas en un mismo orden constitucional.

La vertiente soberanista cívica y la vertiente soberanista constituyente configuran, pues, un espacio político republicano-popular nítidamente diferenciado del espacio populista. ¿Por qué resulta justificado hablar de un espacio que redefine al pueblo y lo popular en términos del republicanismo? Un factor clave en el discurso tanto del soberanismo cívico como del soberanismo constituyente —aunque sólo esté presente de forma implícita— es la no-dominación, entendida como la ausencia de un uso arbitrario del poder. Los soberanistas cívicos, representados por los indignados en España o, con matices, los chalecos amarillos en Francia, se enfrentan a una situación de dominación que es el resultado de políticas en las que confluyen las decisiones de la tecnocracia gubernamental y los intereses de los dueños del mercado. En estas políticas, la soberanía del pueblo queda reducida a aceptar pasivamente la prevalencia de poderes fácticos que carecen de legitimidad democrática. Los soberanistas constituyentes, como los republicanos catalanes o el bloque de oposición turco-kurda, experimentan la dominación además —o incluso principalmente— como consecuencia de su condición de minoría estructural. Esta condición los priva de medios efectivos para modificar las reglas de un orden constitucional que privilegia una identidad hegemónica, que

se confunde con la nación mayoritaria, frente a identidades históricas alternativas. Es precisamente esta vertiente la que más claramente expresa la inclinación del republicanismo popular por el pluralismo colectivo. Sin embargo, ambas vertientes son perfectamente complementarias: que un movimiento dé prioridad al soberanismo cívico en su discurso no significa que no pueda abogar también por el soberanismo constituyente, y viceversa. En un caso y otro, el énfasis sobre la no-dominación acredita la combinación de pueblo y republicanismo para delimitar un espacio político específico, soberanista y autodeterminista, pero no populista. De Niccolò Machiavelli (1984) a Philip Pettit (1997), la no-dominación puede considerarse el eje principal del pensamiento republicano moderno. A mi entender, esto justifica hablar de republicanismo en el contexto empírico al que estoy apuntando. No obstante, debe quedar claro que utilizo el concepto en un sentido pragmático y sin intención alguna de deducir fenómenos empíricos a partir de categorías abstractas. La no-dominación me parece un aspecto central del discurso político tanto del soberanismo cívico como del soberanismo constituyente, pero se trata de un aspecto que obviamente no deriva de un interés académico por la teoría del republicanismo. Movimientos de tipo popular-republicano encuentran su inspiración ideológica en el ámbito de la cultura política local. Beben de legados históricos que los guían en su lucha para superar desigualdades de estatus de carácter socioeconómico y sociopolítico.

Ahora quiero centrarme en los casos del soberanismo catalán y del HDP kurdo-turco. Ambos son de gran relevancia para mostrar discursos políticos que apelan al pueblo sobre la base de un pluralismo colectivo. Se trata de casos que permiten concretar en qué sentido las construcciones autodeterministas de pueblo se diferencian de nociones populistas.⁸ No dispongo del espacio para entrar en el análisis de los complejos conflictos entre catalanes y kurdos y sus esta-

⁸ Los párrafos siguientes están basados en Kraus (2021: 10-12).

dos respectivos, el español y el turco.⁹ Simplemente quiero presentar estos casos como proyectos de autodeterminación que ofrecen visiones no populistas de la identidad del pueblo. Como punto de partida para sustentar el argumento, me centraré en dos áreas temáticas que hacen posible una breve evaluación de estas visiones: 1) la relación entre homogeneidad y diversidad en la constitución del pueblo, y 2) el significado de la soberanía.

Empecemos con el soberanismo catalán. En Cataluña, el término “soberanista” actualmente suele referirse a todas aquellas fuerzas que reivindicán el derecho de la ciudadanía catalana de independizarse del Estado español realizando un referéndum de autodeterminación. La celebración de un referéndum de este tipo se convirtió en el principal objetivo de los soberanistas después de que la reforma del Estatuto de autonomía de Cataluña fuera abortada por una sentencia del Tribunal Constitucional español en 2010. El soberanismo es un fenómeno diferenciado y multidimensional, que incluye tanto a partidos políticos como a organizaciones de la sociedad civil. Ser soberanista no implica necesariamente ser independentista, como, limitándonos al campo de los partidos, lo demuestran los *Comuns*, los aliados de Podemos en el ámbito catalán, que tienen un ala soberanista importante. Al mismo tiempo, el independentismo abarca un espectro que va de la centroderecha y el nacionalismo más bien tradicional representado por *Junts per Catalunya (JxCat)*, la centroizquierda de *Esquerra Republicana de Catalunya (ERC)*, a los sectores de la izquierda radical integrados en la *Candidatura d’Unitat Popular (CUP)*. En octubre de 2017, el gobierno de *JxCat* y *ERC* convocó un referéndum de independencia unilateral, lo que desató una crisis que culminó con la suspensión de la autonomía catalana y el encarcelamiento de líderes políticos y civiles independentistas por parte de las autoridades españolas. Pronto se restableció la autonomía, pero el conflicto sigue

⁹ Kraus y Vergés-Gifra (2017) y Romano y Gurses (2014) contienen aportaciones de este tipo.

irresuelto. Al mismo tiempo, han ido en aumento las tensiones en el bloque independentista, en particular entre JxCat y ERC.

Llama la atención que tanto en los medios de comunicación españoles y europeos como en el debate académico no han faltado las voces que consideran el soberanismo como una versión catalana del populismo europeo (por ejemplo, De las Heras-Pedrosa *et al.*, 2020; Hedetoft, 2020: 99-112; Ruiz Casado, 2019), equiparándolo ideológicamente a partidos como el Vlaams Belang flamenco o la antigua Lega Nord (actualmente reconvertida en Lega italiana). No obstante, como afirma Paul Taggart (2017: 253), es elemental que distingamos entre los actores que impulsan identidades regionales para expresar un rechazo general de la política y aquellos que quieren transformar las estructuras políticas para reivindicar identidades alternativas. Los soberanistas catalanes son un ejemplo de este último tipo de actores, apostando por una identidad transformadora y explícitamente abierta a la diversidad. Esta apuesta ha ido de la mano de una sustitución sucesiva del vocabulario nacionalista por planteamientos republicanos.¹⁰

Pasemos a evaluar la relación entre homogeneidad y diversidad en la articulación del pueblo catalán que establece el soberanismo. Si bien es cierto que hubo un trasfondo herderiano en el periodo de formación del nacionalismo catalán a finales del siglo XIX (Llobera, 1983), este trasfondo nunca llegó a alcanzar un papel dominante. Por el contrario, en condiciones democráticas —ya sea en la Segunda República (1931-1939) o en el periodo iniciado con la muerte de Franco en 1975—, el catalanismo siempre se ha caracterizado por su distanciamiento del primordialismo y por su esfuerzo por concebir la identidad catalana como identidad abierta e híbrida, basada en que

¹⁰ Una de las aportaciones más elaboradas en esta dirección es el libro *Obertura republicana*, de Enric Marín y Joan M. Tresserras (2019), que no en vano se subtitula *Catalunya, després del nacionalisme* (“Cataluña, después del nacionalismo”). Marín y Tresserras son intelectuales que se sitúan en la órbita de ERC.

elementos nuevos se incorporen libremente a un espacio cívico compartido (Giner, 2014).

Persiguiendo una estrategia de choque que, por ahora, ha producido resultados discutibles,¹¹ el independentismo ha cometido graves errores, pero no se le puede culpar de etnocentrismo. Muy al contrario, la legislación que se había preparado para regular el hipotético acceso a la nacionalidad catalana en un Estado catalán soberano no contiene ningún referente identitario. De hecho, el acceso a la ciudadanía que se ofrecía a los inmigrantes era marcadamente más generoso que el que delinea la normativa española vigente (Vergés-Gifra y Serra, 2020: 5-6). Cataluña ha sido históricamente un país de inmigrantes. En el siglo pasado, estos venían sobre todo del sur de España. A partir de 1990, la inmigración procede de todas las partes del mundo, en particular de América Latina, del norte de África y del este de Europa. En pocas décadas, el territorio catalán se ha convertido en un auténtico laboratorio en el que convive una diversidad compleja,¹² una diversidad en la que capas de diversidad “endógenas” y “exógenas” se intercalan tanto a escala individual como a escala colectiva no sólo en las conglomeraciones urbanas, sino también en las zonas rurales. El soberanismo ha mostrado una actitud decididamente positiva frente a esta dinámica. Las opciones políticas soberanistas mantienen posiciones mucho más abiertas hacia la inmigración que los partidos unionistas de obediencia “española”, incluyendo los socialistas (2020: 7-9). Coinciden en esto con amplios sectores de la opinión pública catalana, que no definen su identidad sobre la base de un supuesto núcleo etnonacional, sino adoptando una orientación inclusiva y democrática frente a la población inmigrada.¹³ Se trata de un posicionamiento que expresa la proclividad del soberanismo catalán por el pluralismo colectivo.

¹¹ Muñoz (2020) ofrece una contundente crítica interna.

¹² Sobre este concepto, véase Kraus (2012).

¹³ Este diagnóstico coincide con los resultados de encuestas que maneja Sánchez-Cuenca (2023), de los que se desprende que Cataluña es la región más izquierdista entre 160 regiones de la Unión Europea (seguida por el País Vasco).

Esta proclividad es particularmente destacada entre los partidos del ala izquierda del soberanismo, que defienden una agenda interculturalista e inclusiva frente a la inmigración, así como una política de puertas abiertas frente a los solicitantes de asilo.

La prevalencia de un enfoque procesual y pluralista de la catalanidad también trasluce en el tema de la lengua. Desde su nacimiento en el siglo XIX, el catalanismo político ha otorgado a la protección del catalán una prioridad muy elevada en sus enfrentamientos con un Estado cerradamente centralista y hostil al plurilingüismo. El paso del autonomismo al independentismo no ha rebajado esta prioridad. No obstante, la conexión que históricamente se había establecido entre la identidad lingüística y la nacional ha quedado relativizada con el auge del soberanismo. Con pocas excepciones, sus adalides abrazan el carácter multilingüe de un pueblo diverso. Los líderes independentistas han subrayado en repetidas ocasiones que tanto el catalán como el castellano serán lenguas oficiales en un futuro Estado catalán. La reorientación republicana ha propiciado un cambio discursivo revelador en el ámbito de la lengua: mientras que, tras el restablecimiento del régimen de autogobierno en 1980, las fuerzas catalanistas definieron al catalán como la lengua “propia”, en la actualidad tienden a hablar de la lengua “común”, subrayando así el papel no étnico que el elemento lingüístico ocupa en su imaginario político-simbólico (Branchadell y Kraus, 2019: 437-39). El giro popular-republicano también se hizo patente durante la prolongada campaña de preparación del referéndum de 2017, con la aparición de grupos independentistas (como Súmate) que operaban principalmente en castellano, buscando el apoyo de los sectores de la ciudadanía catalana que no tienen el catalán como lengua materna (Kraus, 2015: 138-39). El abandono de nociones unidimensionales de la identidad política por parte de la izquierda soberanista quedó reflejado en un trabajo político de base en el que la pluralidad sociocultural se concibe como rasgo distintivo del pueblo.

Finalmente, este giro constituye un factor clave para aprehender el contenido de la pieza clave del discurso soberanista, es decir, la noción de soberanía que traspira en la agenda política del catalanismo de

signo postautonómico. Esta agenda atribuye un significado relativo a soberanía y pueblo. Son categorías que se entrelazan con los ámbitos políticos de otros pueblos y quedan domesticadas por la multiforme arquitectura institucional de la Unión Europea. Desde esta perspectiva, la soberanía es perfectamente compatible con el pluralismo colectivo: no es un valor absoluto, sino una pieza más en un sistema plural de soberanías superpuestas y complementarias. Las competencias políticas quedan distribuidas entre distintos niveles institucionales, las funciones ejecutivas son compartidas y la diversidad cultural es reconocida en términos de igualdad (Kraus, 2017: 117). Poco en común tiene esta visión con la interpretación sobre la recuperación de la soberanía del nacionalismo monista prevalente entre las fuerzas que dieron apoyo al *Brexit* en el Reino Unido, por ofrecer un solo punto de contraste concreto con el caso catalán. El *Brexit* materializó el rechazo a cualquier tipo de reparto federal del poder entre los pueblos y Estados europeos, afirmó una identidad británico-inglesa enfrentada a la inmigración y celebró el proyecto de una independencia a espaldas de Europa, con la que los británicos recuperarían antiguas glorias imperiales (Norris e Inglehart, 2019). Nada dista más del significado que da a la soberanía el lenguaje del pluralismo colectivo.

El segundo caso que quiero discutir someramente para señalar el engranaje entre republicanismo popular y pluralismo colectivo es el Partido Democrático de los Pueblos (HDP: Halkların Demokratik Partisi). Se trata de una agrupación que ya lleva inscrito su compromiso con el pluralismo colectivo en el nombre, que expresa el objetivo de representar a diversos pueblos —en plural— y no a uno solo. Constituido en 2012 a través de la confluencia de fuerzas políticas de índole variada, el HDP es un actor que consiguió abrirse una brecha en un escenario político históricamente marcado por la impregnación y la ubicuidad del populismo. Ezgi Elçi (2019) llega a afirmar que el populismo es la piedra angular de toda comunicación política en la Turquía contemporánea, y puede considerarse como una estrategia a la que recurren todas las fuerzas políticas en diferente grado. La observación indudablemente es válida tanto para el nacionalismo

kemalista, la ideología fundacional de la Turquía moderna, como para el islamo-populismo del partido de Tayyip Erdoğan, el AKP, el cual ha estado dominando la política turca durante las últimas dos décadas. Ha habido voces que atribuyen una inclinación populista también al HDP, aunque matizan que en este caso se trataría de un populismo de izquierdas.¹⁴ Tal perspectiva me parece, como mínimo, cuestionable; si tomamos en cuenta el ímpetu autodeterminista del HDP, el republicanismo popular me parece una categoría más adecuada para captar el posicionamiento del partido en la política turca que el populismo.

El HDP es un partido-coalición que se formó para construir una alternativa viable a una visión de Turquía basada en el nacionalismo estatalista y homogeneizador de Atatürk y sus sucesores. Esta alternativa pasa por el paradójico esfuerzo de redefinir la identidad del pueblo por medios democráticos. El compromiso con el pluralismo colectivo es incluso más explícito en el caso de la agrupación kurdo-turca que en el caso del soberanismo catalán. El HDP quiere establecer lazos entre grupos kurdos y turcos al mismo tiempo que elude definir un metaconsenso sobre la base de identidades nacionales estáticas y cerradas (Tekdemir, 2016: 657). Es difícil entender sus raíces sin tener en cuenta el problemático legado para la causa kurda que representa el historial violento del PKK,¹⁵ la fuerza que reclutó a buena parte de la izquierda kurda radical surgida en la década de los años setenta. No obstante, el HDP aspira a superar este legado, abandonando la confrontación y superando la rígida contraposición de lo “turco” y lo “kurdo”, una contraposición que presupone la existencia de dos identidades cerradas, monolíticas e incompatibles. Aunque sus bastiones electorales están en el este de Turquía —mayoritariamente kurdo—, el partido ha conseguido atraer importantes segmentos del voto urbano en ciudades como Estambul e Izmir. Entre sus simpatizantes y electores no sólo figura la izquierda kurda, sino también estudian-

¹⁴ Como afirman tanto el mismo Elçi (2019) como Kaya (2019) y Tekdemir (2016).

¹⁵ El Partido de los Trabajadores de Kurdistan, cuyo dirigente histórico, Abdullah Öcalan, está en prisión desde 1999.

tes e intelectuales turcos, alevíes, feministas, activistas LGTB y asociaciones de base como las que estuvieron involucradas en las protestas del parque Gezi de 2013. Su transversalidad política y su orientación laicista hacen que a primera vista ofrezca algún punto de comparación con corrientes del republicanismo kemalista (Gunes, 2017: 19). Sin embargo, el republicanismo del HDP tiene tintes específicos que lo separan de la tradición republicana dominante en la gestación de la Turquía moderna. Para los grupos que confluyen en el partido, la promoción de la igualdad ciudadana no implica crear un cuerpo político uniforme a través de las instituciones estatales.

No deja de ser un dato significativo que la constitución turca y la constitución española coincidan en su énfasis de hacer resaltar la unidad indivisible y la soberanía incondicional de una —y sólo una— nación. En este mismo sentido, tampoco puede sorprender que el HDP comparta con el soberanismo catalán el rechazo de un orden constitucional en el que la defensa de la igualdad ciudadana se confunde con el rechazo de la diversidad. En ambos contextos, el nacimiento de movimientos autodeterministas de tipo popular-republicano se explica precisamente por la intención de desvincular la construcción de un pueblo desde la diversidad de proyectos políticos que acaban imponiendo un sistema de dominación nacional que niega legitimidad a intentos de empoderar identidades no-mayoritarias en términos de igualdad.

Cuando el HDP aborda cuestiones de identidad y soberanía nacional, los aspectos de horizontalidad y no-dominación se hacen especialmente palpables. Hay ciertos paralelismos entre cómo lo “catalán” y lo “español” representan atributos con un carácter más bien político que etnonacional en el vocabulario del nuevo catalanismo, y cómo lo “kurdo” y lo “turco” adquieren un significado poroso, no mutuamente excluyente, en el lenguaje del HDP. Un rasgo muy específico de la formación kurdo-turca es su interpretación de la soberanía constituyente, que es el resultado de una política de base que incluye tanto a las periferias territoriales como a las sociales. Esto la lleva a abogar por un confederalismo kurdo-turco a partir del protagonismo

de los municipios; a optar, pues, por todo lo contrario a una soberanía que deriva de un solo núcleo del poder de Estado, nación y pueblo. El objetivo es remodelar el Estado turco sobre una base pronunciadamente descentralizada y multicultural y, justamente por ello, radicalmente igualitaria (Gunes, 2017: 18-19 y 30). De esta manera, la soberanía constituyente se expresaría a través de una arquitectura política que abra espacios para la diversidad compleja y el pluralismo colectivo, renunciando a los objetivos secesionistas que prevalecían anteriormente en el nacionalismo kurdo. Estamos, por lo tanto, ante un enfoque que contrasta con el catalán, ya que desagrega en alto grado soberanía y territorialidad. Posiblemente, la reinterpretación de la soberanía en clave no-territorial se debe a que una parte sustancial de la población kurda de Turquía ha emigrado de las provincias orientales a las áreas metropolitanas del oeste del país. Hoy en día, Estambul —cuya población kurda se cifra en unos tres millones de personas, como mínimo— puede considerarse la mayor ciudad kurda del mundo (Wind, 2014). Sin embargo, aunque quizás obedeciera a motivos tácticos, el giro ha ido acompañado de un esfuerzo real por ganarse a la izquierda turca promoviendo una reconciliación entre diversidad y democracia y, al mismo tiempo, una reinención de los vínculos ciudadanos que rompen radicalmente con el esencialismo nacionalista. En vista de los estrechos márgenes de cambio que permite la *Realpolitik* en la región, el esfuerzo puede, por ahora, parecer poco eficaz o incluso utópico.¹⁶ Pese a todo, esto no desvirtúa su mérito y potencial para reconducir democráticamente un conflicto que ha dejado abiertas profundas llagas en la política turca.

¹⁶ En el presente, los militantes del HDP son víctimas de la creciente represión por parte de las autoridades turcas. Buena parte de sus diputados han sido encarcelados. Pocos meses antes de las próximas elecciones parlamentarias y presidenciales, el partido se enfrenta a su ilegalización.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Al contrastar el “pueblo autodeterminista” y el “pueblo populista” mi intención ha sido principalmente analítica. He querido resaltar dos casos empíricos que ponen de manifiesto una orientación política que invoca al pueblo y lo popular para modificar la relación de fuerzas en la que se funda el orden constitucional establecido. Pero, al hacerlo, no pretenden limitar el espacio de participación democrática, sino todo lo contrario: abrirlo a aquellos sectores político-culturales que han sido incorporados a este espacio sin disponer de la capacidad de negociar los términos y el alcance de la incorporación. Frente al pluralismo monista liberal, el populismo autoritario se arroga una capacidad unilateral para decidir sobre la composición del pueblo en su calidad de sujeto en singular. A exactamente lo opuesto aspiran las fuerzas popular-republicanas que reivindican el pluralismo colectivo: su intención es rediseñar en un sentido pluralista el orden constitucional que define la identidad ciudadana y democratizar la soberanía de manera que pueda ser compartida. Desde esta misma perspectiva, valdría la pena ampliar el marco comparativo y explorar en qué medida grupos políticos que han sido etiquetados como populismos de izquierda —Podemos en España y Sinn Féin en Irlanda serían ejemplos pertinentes (Errejón y Mouffe, 2015; Phelan, 2020)—, así como movimientos que se han descrito como “etnopolulistas” en el contexto latinoamericano (Madrid, 2019), persiguen una agenda similar cuando apelan a la soberanía del pueblo.

Se trata de una cuestión de carácter esencialmente empírico. Pero el enfoque empírico igualmente nos aporta pistas para salir del malestar democrático del presente aplicando fórmulas normativas renovadas o innovadoras; fórmulas que no nacen de un academicismo abstracto, sino de experiencias —y experimentos— políticos concretos. Esto no significa que el soberanismo catalán o el HDP sean panaceas universalmente utilizables para reinventar la democracia. Por el contrario, representan casos concretos que no están exentos de problemas y contradicciones, y cuyo alcance político efectivo ha sido

más bien modesto. Aunque no son ejemplos necesariamente extrapolables a otros contextos concretos, dan fe de que existe un margen real para una política de autodeterminación más allá del populismo nacionalista.

BIBLIOGRAFÍA

- Branchadell, Albert, y Peter A. Kraus (2019). “Polítiques lingüístiques: entre la promoció del català i la gestió del multilingüisme”. En *Canvi d'època i de polítiques públiques a Catalunya*, coordinado por Ricard Gomà y Joan Subirats, 422-443. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Dahl, Robert A. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Decker, Frank, Bernd Henningsen y Kjetil Jakobsen (eds.) (2015). *Rechtspopulismus und Rechtsextremismus in Europa: Die Herausforderung der Zivilgesellschaft durch alte Ideologien und neue Medien*. Baden-Baden: Nomos.
- Downs, Anthony (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Nueva York: Harper & Row.
- Elçi, Ezgi (2019). “The rise of populism in Turkey: A content analysis”. *Southeast European and Black Sea Studies* 19 (3): 387-408.
- Errejón, Iñigo, y Chantal Mouffe (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Gagnon, Alain-G., y James Tully (coords.) (2001). *Multinational Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerbaudo, Paulo (2017). *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest*. Londres: Hurst & Company.
- Giner, Salvador (2014). *Catalunya. Assaig*. Barcelona: Galerada.
- Gramsci, Antonio (1973). *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino: Einaudi.
- Gunes, Cengiz (2017). “Turkey’s new left”. *New Left Review* 107: 9-30.
- Habermas, Jürgen (1996). “Popular sovereignty as procedure”. En *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 463-490. Cambridge: MIT Press.
- Hedetoft, Ulf (2020). *Paradoxes of Populism: Troubles of the West and Nationalism’s Second Coming*. Londres: Anthem Press.
- Heras-Pedrosa, Carlos de las, Carmen Jambrino-Maldonado, Patricia P. Iglesias-Sánchez y Elena Millán-Celis (2020). “Populism and independence movements in Europe: The Catalan-Spanish case”. *Social Sciences* 9 (35): 1-20.

- Herder, Johann Gottfried ([1784-1791] 1989). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag.
- Jennings, Ivor (1958). *The Approach to Self-Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Judis, John B. (2016). *The Populist Explosion: How the Great Recession Transformed American and European Politics*. Nueva York: Columbia Global Reports.
- Kaufmann, Eric (2019). *Whiteshift: Populism, Immigration and the Future of White Majorities*. Londres: Penguin.
- Kaya, Muzaffer (2019). "The potentials and challenges of left populism in Turkey: The case of the peoples' Democratic Party". *British Journal of Middle Eastern Studies* 46 (5): 797-812.
- Kraus, Peter A. (2012). "The politics of complex diversity: A European perspective". *Ethnicities* 12 (1): 3-25.
- Kraus, Peter A. (2015). "Language policy and Catalan independence". En *Catalonia in Spain and Europe: Is There a Way to Independence?*, coordinado por Klaus Jürgen Nagel y Bernd Rixen, 129-140. Baden-Baden: Nomos.
- Kraus, Peter A. (2017). "Democratizing sovereignty: The Catalan 'process' in a theoretical perspective". En *The Catalan Process: Sovereignty, Self-Determination and Democracy in the 21st Century*, coordinado por Peter A. Kraus y Joan Vergés-Gifra, 99-119. Barcelona: Institut d'Estudis d'Autogovern.
- Kraus, Peter A. (2021). "Popular republicanism versus populism: Articulating the people". *Social Sciences* 10: 366.
- Kraus, Peter A., y Joan Vergés-Gifra (2017). *The Catalan Process: Sovereignty, Self-Determination and Democracy in the 21st Century*. Barcelona: Institut d'Estudis d'Autogovern.
- Kriesi, Hanspeter (2014). "The populist challenge". *West European Politics* 37 (2): 361-378.
- Llobera, Josep R. (1983). "The idea of *Volksgeist* in the formation of Catalan nationalist ideology". *Ethnic and Racial Studies* 6: 332-350.
- Machiavelli, Niccolò ([1531] 1984). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Rizzoli.
- Madrid, Raúl L. (2019). "The emergence of ethno-populism in Latin America". En *Routledge Handbook of Global Populism*, coordinado por Carlos de la Torre. Milton Park: Routledge.
- Marín, Enric, y Joan M. Tresserras (2019). *Obertura republicana. Catalunya, després del nacionalisme*. Barcelona: Pòrtic.
- Mudde, Cas (2019). *The Far Right Today*. Cambridge: Polity.
- Muñoz, Jordi (2020). *Principi de realitat. Una proposta per l'endemà del Procés*. Barcelona: L'Avenç.

- Nootens, Geneviève (2015). "Constituent power and people-as-the-governed: About the 'invisible' people of legal and political theory". *Global Constitutionalism* 4 (2): 137-156.
- Norris, Pipa, y Ronald Inglehart (2019). *Cultural Backlash: Trump, Brexit and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ochoa Espejo, Paulina (2017). "Populism and the idea of the people. En *The Oxford Handbook of Populism*, coordinado por Cristóbal Rovira-Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo y Pierre Ostiguy, 607-628. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Phelan, Sean (2020). "The Irish election and the possibility of a left populism" [en línea]. *Open Democracy*. Disponible en <<https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/irish-election-and-possibility-left-populism/>> [consulta: 10 de enero de 2023].
- Romano, David, y Mehmet Gurses (coords.) (2014). *Conflict, Democratization, and the Kurds in the Middle East: Turkey, Iran, Iraq, and Syria*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rovira-Kaltwasser, Cristóbal, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo y Pierre Ostiguy (coords.) (2017). *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruiz Casado, Juan Alberto (2019). "Articulations of populism and nationalism: The case of the Catalan independence movement". *European Politics and Society* 21 (5): 554-569.
- Sánchez-Cuenca, Ignacio (2023). "Catalunya roja". *La Vanguardia*, 21 de enero, p. 15.
- Schmitt, Carl ([1928] 2017). *Verfassungslehre*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schumpeter, Joseph ([1942] 2008). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York: Harper.
- Taggart, Paul (2017). "Populism in Western Europe". En *The Oxford Handbook of Populism*, coordinado por Cristóbal Rovira-Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo y Pierre Ostiguy, 248-263. Oxford: Oxford University Press.
- Tekdemir, Omer (2016). "Conflict and reconciliation between Turks and Kurds: The HDP as an agonistic actor". *Southeast European and Black Sea Studies* 16 (4): 651-669.
- Torre, Carlos de la (2017). *Populismos. Una inmersión rápida*. Barcelona: Tibidabo.
- Torre, Carlos de la (coord.) (2019). *Routledge Handbook of Global Populism*. Milton Park: Routledge.
- Tully, James (2008). *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Feedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vergés-Gifra, Joan, y Macià Serra (2020). "Is there an ethnicity bias in Catalan secessionism? Discourses and political actions". *Nations and Nationalism* 28 (2): 612-627. <DOI: <https://doi.org/10.1111/nana.12716>>.
- Wind, Barend (2014). "Kurdish struggles in Istanbul's ghetto". theprotocity.com [en línea]. Disponible en <<http://theprotocity.com/kurdish-struggles-istanbuls-ghetto/>> [consulta: 3 de julio de 2021].

Epílogo. El caleidoscopio de la libre determinación de los pueblos

Guillem Compte Nunes

UN FENÓMENO HISTÓRICO

Si entendemos la libre determinación o autodeterminación de los pueblos en sentido amplio, en que un colectivo humano puede organizar su propia convivencia, en todas sus vertientes, como lo estime y sin interferencia de otros grupos, entonces se puede afirmar que este fenómeno surge en la prehistoria, con las primeras comunidades humanas con capacidad reflexiva, sentido de pertenencia y toma de decisiones conjunta. Eventualmente, dado el crecimiento de los grupos sociales y la institucionalización de jerarquías, a la autodeterminación se la apropian aparatos políticos controlados por élites que se adueñan de la voluntad colectiva, por ejemplo, bajo el pretexto de la defensa colectiva o de un mandato divino (Rousseau, 2013).

La modernidad en cierto modo inicia el camino inverso, hacia la devolución de la autodeterminación a sus depositarios originales, los pueblos como colectivos democráticos. Ello implica dos procesos complementarios y a la vez contradictorios respecto a la autonomía grupal; por un lado, la construcción del Estado-nación, y por el otro,

el colonialismo de ultramar.¹ Del siglo XVI al XIX los pueblos con Estado adquieren fortaleza política a costa de otros pueblos, ya sea por adquisición territorial no violenta (pactos/acuerdos entre gobernantes) o violenta (guerra, imperialismo). Los pueblos vencedores de esta batalla de la autodeterminación suprimen la de los demás y los fagocitan, aunque a menudo no completamente.

Al principio de la época colonial y tras su máxima expansión, emerge un pensamiento que valoriza la dignidad humana, tanto individual como colectiva. En el entonces llamado Nuevo Mundo, Bartolomé de las Casas y otros aplican las enseñanzas del derecho natural tomista para concluir que todo ser humano tiene derechos inalienables y que la autodeterminación de los pueblos amerindios no puede ser atropellada por los españoles.² En la primera mitad del siglo XX, algunos Estados acuerdan definir e impulsar un nuevo marco normativo internacional, organizándose primero como Sociedad de Naciones³ y, tras la Segunda Guerra Mundial, como Organización de Naciones Unidas (ONU). La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 hace icónicos estos derechos como “nueva” moral internacional que aspira a afianzarse en todos los ámbitos de actividad humana. Los derechos humanos progresivamente redefinen el derecho internacional, posicionándose como su fundamento y motor.

Con la *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales* de 1960 empieza un proceso de descolonización, que recupera la autodeterminación de pueblos colonizados. Asimismo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1966 entroniza la libre determinación como derecho de “todos los pueblos” (artículo 1.1, repetido en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1967), aunque curiosamente no define “pueblo”, si bien queda claro que no necesaria ni únicamente significa Estado o pueblo con Estado. Finalmente, a partir de los años

¹ El capítulo de López Bofill explica qué es una colonia.

² Véanse los capítulos de Beuchot y Delgado.

³ Véase el capítulo de Pich i Mitjana y Martínez Fiol.

setenta, la promoción de los derechos humanos por el presidente estadounidense Jimmy Carter, el activismo de organizaciones como Amnistía Internacional y el abandono de los “grandes relatos” modernos, particularmente el socialismo, favorecen la asunción de estos derechos como “última utopía”, a decir de Samuel Moyn (2010), a la que casi todos los Estados se han adherido a día de hoy, incluso modificando sus constituciones para alinearse, aunque sólo sea en apariencia, con este paradigma normativo.

UN FENÓMENO COMPLEJO Y PROBLEMÁTICO

Los trabajos de este libro son una muestra de investigaciones sobre la autodeterminación en el periodo moderno y contemporáneo, con énfasis en Europa y las Américas (aunque, sin duda, algunas consideraciones aplican a otros continentes). Los 13 capítulos abordan este fenómeno desde distintas perspectivas disciplinares, teóricas, cronológicas, geográficas y metodológicas, lo cual atestigua su complejidad e interés académico, así como su relevancia práctica y actual. La pretensión de la obra es plantear preguntas y debates; abrir puertas a la reflexión, más que dar respuestas únicas y definitivas.

Para este efecto, se consideran dos tipos de libre determinación problemáticos, vinculados a pueblos indígenas americanos y pueblos europeos con aspiraciones soberanistas, o incluso secesionistas. Problemáticos porque, como se apunta en estos estudios, ambas familias de pueblos no están satisfechas con el reconocimiento político del que gozan y ambicionan mayor autonomía y poder de decisión, lo cual encuentra la resistencia de los Estados en los que estos pueblos subsisten. Este conflicto está arraigado en nociones dispares del derecho a la autodeterminación y sus consecuencias políticas:⁴ mientras para el Estado cualquier reclamo de autodeterminación de origen subesta-

⁴ Los capítulos de Caglio y Conde y Payero López contrastan las teorías remediales y primarias del derecho de libre determinación.

tal debe subordinarse a la “unidad nacional” y la “integridad territorial”, los pueblos priorizan su libre determinación, entendiendo que el Estado debe reestructurarse para darle cabida.

El asunto de fondo radica en que la ONU es una asociación de Estados, pero la moral de los derechos está “por encima” de cualquier Estado. Conscientes de ello, los Estados se adhieren selectivamente a los tratados, o interpretan sus artículos a modo, o los redactan de forma ambigua, para que no quede claro si el derecho humano o el Estado tiene primacía, o exactamente de qué manera.⁵ En realidad, lo cotidiano para muchas personas en este mundo es el escaso, por no decir nulo, cumplimiento de sus derechos humanos, y no hay quien fiscalice a los Estados cuando violan estos derechos (a excepción de cuando hay intereses políticos o económicos de por medio): ni una “policía internacional” ni mecanismos de control estatal internos suficientemente efectivos. Por supuesto, esto no implica que los derechos humanos sean inoperantes; mucho se ha logrado desde su reconocimiento internacional solemne en 1948. Pero también queda mucho por lograr.

En este panorama de Estados regidos por la razón de Estado maquiaveliana, el peso de impulsar los derechos humanos y, específicamente, la autodeterminación de los pueblos —que es la base para el ejercicio de los demás derechos— recae en actores no-estatales, es decir, los pueblos sin Estado, la sociedad civil de cada país y la sociedad civil global.

DOS POSTURAS

Resulta interesante constatar que las posiciones confrontadas corresponden bastante a las posturas de personajes fundantes del cosmopolitismo moderno, como Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez,⁶ en relación con los principios de gobierno. El primero apoya una concep-

⁵ Por ejemplo, el capítulo de López Bofill señala las ambigüedades en el concepto de colonia.

⁶ Delgado compara en su capítulo el pensamiento de estas dos figuras.

ción democrática de las sociedades, basada en la libertad de los pueblos, la soberanía popular y el consentimiento de los gobernados,⁷ mientras que Suárez, preludivando a Thomas Hobbes, propone la enajenación popular de libertad y soberanía en favor del gobernante. Precisamente, esta distinción se refleja en la dominación estatal contemporánea, más o menos amable, sobre pueblos con deseo de autodeterminarse en mayor medida.

Igualmente, hoy podemos preguntar, como hicieron Las Casas y Suárez,⁸ si un pueblo no estatal puede resistirse, y cómo, a un Estado al que estima que actúa de forma tiránica, con políticas públicas que lo oprimen. Las respuestas encajan con lo propugnado en el siglo XVI: sí y no. El “sí” de Las Casas deriva de la libertad inalienable del pueblo tiranizado y su voluntad colectiva de liberación. El “no” —si me tomo la licencia de actualizar a Suárez— procede de la defensa del Estado como garante de derechos y de que, si hubiese algún problema de política pública, se podría justificar apelando a diferencias “políticas”, sin menoscabo de la “buena voluntad” del Estado para con el pueblo.

Esta relación Estado-pueblo exhibe una dificultad circular: 1) se parte de una asimetría de poder entre un pueblo que se autodetermina, el Estado-nación, y un pueblo sin Estado que, a su parecer, no dispone de los poderes y las instituciones para autodeterminarse suficiente o significativamente; 2) el segundo reclama al primero que le transfiera parte de sus facultades de autodeterminación, restándole poder decisorio (incluso hasta el punto de desvincularse políticamente o, si no, avisando de una posible secesión); c) ante esta demanda política, absurda desde la lógica de la razón de Estado, el primero se niega y reafirma la asimetría de poder, lo cual alimenta el malestar del pueblo sin Estado; y así continúa el círculo vicioso. Esta rueda manifiesta lo que se ha llamado colonialismo interno (González Casanova, 2006), aunque ello no necesariamente implica un trato inhumano a

⁷ Véase también el capítulo de Beuchot.

⁸ Véase el capítulo de Delgado.

nivel individual: basta con menospreciar y despersonalizar al pueblo como colectivo, por ejemplo, negándole su existencia o reduciéndola al folclor (Compte Nunes, 2021).

Para ejemplificar: en 2021 se entregó al presidente mexicano una iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos indígenas que no ha sido ni hay señales de que sea tramitada por el Congreso en esta legislatura (2021-2024).⁹ Todo indica que, a diferencia de otras reformas y leyes (por ejemplo, una reforma electoral para favorecer al partido gobernante), el tema indígena no es prioritario para la clase política mexicana. Ante tal desidia, muchas comunidades y pueblos originarios han optado por la construcción de autonomías de hecho (por ejemplo, neozapatismo en México), ejerciendo la autodeterminación al margen del Estado o a pesar de éste; sin embargo, ésta es una estrategia precaria: mirar hacia dentro no cambia la situación de dominación.

UN DERECHO EN CONSTRUCCIÓN

Obviamente, no se trata de una relación puramente circular, sino en espiral, porque ambas partes cambian a través de retroalimentarse y de otros muchos factores, internos y externos.

En la lucha por su autodeterminación, los pueblos desarrollan capital social y cultura política, así como liderazgos que sostienen ese deseo y esfuerzo colectivo.¹⁰ Emplean las propias herramientas de la modernidad dominante, como los medios de comunicación y las redes sociales, para subvertirla.¹¹ Entre ellos, algunos, como el pueblo catalán en España o los pueblos originarios en Oaxaca, México, visibilizan con mayor claridad o intensidad esta contienda, creando mode-

⁹ Gutiérrez Chong menciona esta iniciativa en su capítulo.

¹⁰ Gutiérrez Chong desarrolla los conceptos de capital social y cultura política para un marco indígena.

¹¹ En su capítulo, Morales Nava realiza un estudio de caso del uso indígena de las redes sociodigitales.

los de emancipación que pueden inspirar a otros pueblos. Asimismo, cabe destacar el creciente protagonismo político de las mujeres en procesos de autodeterminación, tendencia afortunadamente transversal en las sociedades europeas y americanas¹².

De hecho, es a través de este conflicto entre pueblos con y sin Estado que se va construyendo la comprensión del derecho de libre determinación, que no es un dato acabado, sino una realidad cambiante, una construcción social a nivel global, como cualquier otro derecho humano.¹³ La aparente fijación de los derechos en tratados y jurisprudencia no puede obviar que, gradualmente, en este diálogo entre teoría y práctica social, se profundiza en su comprensión, a veces con algún “golpe de timón” interpretativo. Para quienes creen en la autodeterminación como derecho primario,¹⁴ el objetivo final sería que la supremacía de los derechos humanos no se limitara a la habitual retórica política vacía, que en realidad los supedita a la razón de Estado; una supremacía efectiva debería reestructurar el régimen político para que éste responda al imperio de los derechos humanos, que legitima y orienta la ley positiva, y no al revés. Ésta es, a grandes rasgos, la utopía de la libertad en la que participan y a la que aspiran muchos pueblos sin Estado, y que —siguiendo la terminología de Karl Mannheim (2004)— contrasta con la ideología conservadora del *statu quo* político, de que los pueblos con Estado sigan dominando a los demás.

En este punto traigo a colación el contraste entre un nacionalismo excluyente, como el ejercitado asiduamente por el Estado-nación, que procura vanagloriarse e invisibilizar a los pueblos dominados, y un nacionalismo dialogante, que aprecia sus raíces pero, a la vez, acoge a cualquier persona que se autoadscribe a ese pueblo, además de apostar por el diálogo intercultural y la construcción de un pacto social

¹² Nava Morales apunta en esta dirección.

¹³ El capítulo de Soriano Hernández subraya el carácter histórico y cambiante de las relaciones entre pueblos.

¹⁴ Véanse los capítulos de Caglio y Conde y Payero López.

entre pueblos.¹⁵ Sobra decir que aquellos pueblos sin Estado que proyectan un nacionalismo excluyente sólo reproducen lo que critican.

Con todo, la responsabilidad por desarticular el nacionalismo excluyente desborda el aparato estatal y se extiende a toda la sociedad civil —aquella sociedad civil dominante que, junto al Estado y animada por éste, muestra indiferencia, incomprensión o rechazo a los reclamos de autodeterminación de los pueblos dominados—. La mentalidad hipernacionalista no es simplemente una sinrazón cultural; tiene consecuencias políticas, porque sacraliza al Estado. Con este empoderamiento simbólico, el garante político de la nación dominante se cree inmortal, indivisible, inerrante y todopoderoso (Rousseau, 1997), sobre todo cuando se siente amenazado por “enemigos internos”. Por lo tanto, las luchas por la autodeterminación harían bien de incluir una campaña de educación ciudadana sobre este derecho y sobre la justicia de las demandas autonómicas y soberanistas.

PARTICULARIDADES DE EUROPA Y LAS AMÉRICAS

Hasta ahora he examinado dimensiones de la autodeterminación comunes a los continentes europeo y americano, pero también se observan particularidades. En primer lugar, los pueblos sin Estado a ambos lados del Atlántico muestran muy distintas trayectorias históricas, marcadas por el colonialismo europeo sobre las Américas.¹⁶ No sorprende, aunque sea vergonzoso, que pueblos europeos como el catalán se hayan beneficiado del colonialismo clásico (Rodrigo y Alharilla y Chaviano Pérez, 2017). Empero, hasta el presente continúa esta dominación, ahora bajo el manto neoliberal, con relaciones desiguales entre el “centro” político-económico mundial —que incluye Europa, Canadá y Estados Unidos de América— y las “periferias” —Améri-

¹⁵ En sus respectivos capítulos, Beuchot indica el diálogo intercultural efectuado por Las Casas mediante la hermenéutica analógica, mientras que Kraus contrasta el populismo excluyente con un nacionalismo pluralista.

¹⁶ El capítulo de Velasco Gómez incide en este punto desde un ángulo epistémico.

ca Latina y el Caribe, y otros continentes— (Cañón Niño y Ramírez Díaz, 2022). Este neocolonialismo a escala planetaria, evidenciado por ejemplo por la operación de trasnacionales del “primer mundo” en México, como antaño sigue implicando una extracción de recursos y capital del “tercer mundo” hacia los países “desarrollados”. Con esto, debe reconocerse que la dominación estatal está cruzada por otra entre Estados, y que los pueblos europeos sin Estado son responsables de esta explotación colonialista interminable; en consecuencia, también obstaculizan la autodeterminación de los pueblos indígenas americanos.¹⁷

Estos itinerarios históricos suponen diferencias sustantivas en los niveles de desigualdad, seguridad, impunidad y otros indicadores de bienestar social, que *grosso modo* sitúan a los pueblos sin Estado indígenas y europeos en distintas clases sociales; por una parte, las denominadas clases subalternas; por la otra, las clases medias europeas (o privilegiadas a nivel mundial). A raíz del colonialismo europeo y luego el colonialismo interno, los pueblos originarios han sufrido marginación, discriminación y pobreza durante cinco siglos. En contraste, los pueblos europeos subalternos generalmente gozan de una posición social acomodada (en comparación con el estándar europeo y la pobreza en otros continentes), aunque políticamente insatisfactoria. De ahí que los intereses de clase sean disímiles, especialmente las aspiraciones políticas.

Con frecuencia se señala que los pueblos indígenas no son independentistas y que “sólo” quieren desarrollar sus “autonomías” en el marco estatal.¹⁸ No puede ignorarse que esta adherencia a una autodeterminación “interna” podría estar influida por la subyugación histórica y la carencia de recursos político-económicos que han padecido estas comunidades. En cambio, pueblos como el quebequés, el

¹⁷ Ha habido y posiblemente todavía haya pueblos indígenas que toman partido por el colonialismo, pero esto no debe negar la macrodinámica de un colonialismo europeo —o, más exactamente, del Norte— sobre los pueblos originarios americanos.

¹⁸ Así lo señalan Gutiérrez Chong y Soriano Hernández en sus respectivos capítulos.

escocés o el catalán parten de condiciones materiales y políticas completamente diferentes, que facilitan el anhelo de un Estado propio.¹⁹

Estas situaciones contrapuestas explicarían, en parte, los avances en el reconocimiento internacional del derecho a la autodeterminación de unos y otros. Tanto el Convenio número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989 como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 reconocen el derecho de libre determinación. Ahora bien, lo limitan a “cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales” (artículo 4 de ambos tratados), es decir, la autodeterminación se subordina al Estado, como autodeterminación “interna”, lo cual es un contrasentido, porque determinados derechos no pueden ser prejuzgados *a priori* (Díaz-Polanco, 1998). ¿Qué sentido tiene hablar de *libertad* de determinar “su condición política” si tal libertad se limita a “asuntos internos y locales”? Esta redacción muestra el pragmatismo político de Estados que están dispuestos a reconocer, sobre todo en papel, cierta autonomía política siempre y cuando el derecho de autodeterminación no ponga en peligro su preeminencia política e integridad territorial, con lo que se reitera el monopolio de los Estados, de los pueblos dominantes, sobre este derecho. Asimismo, la práctica política indica que el Estado y otros actores hegemónicos, como las grandes empresas, despliegan una multiplicidad de estrategias para impedir o manipular la construcción de estas autonomías internas, porque no convienen al poder estatal ni a los intereses económicos dominantes.

En contraste con este reconocimiento limitado de la autodeterminación indígena, ceñida al respeto de la autoridad del Estado, la ONU parece haber desatendido el derecho de libre determinación de pueblos que plantean la secesión, ya que representaría una amenaza clara y directa a la soberanía de los Estados afectados; por lo mismo, estos

¹⁹ Este deseo político se construye a partir de la heterogeneidad propia de cada pueblo, con posiciones diversas respecto a la libre determinación, y aceptando la vehiculización de las aspiraciones políticas a través de órganos políticos representativos.

evitan darle cobertura pública. Este tratamiento diferencial corresponde a criterios políticos y no a un deseo de profundizar en la libre determinación como derecho en sí mismo.²⁰ Volvemos a que la ONU es una asociación de Estados y, por tanto, en cualquier discusión sobre derechos los Estados parte procuran garantizar su supremacía: los derechos pueden y deben sacrificarse en el altar de la razón de Estado; incluso, si conviene, se simula un apego a derechos para legitimar las políticas públicas que atentan contra estos.

PUNTOS DE FUGA ANTE EL BLOQUEO

Con lo dicho, queda claro que de momento tanto en América como en Europa los pueblos sin Estado experimentan un *impasse* en el ejercicio de la autodeterminación. Quiero cerrar con tres reflexiones que, como puntos de fuga, pretenden escapar a este estatismo, en su doble acepción: una sobre el cambio de época, otra acerca de la personalidad del pueblo y una tercera relacionada con el fomento global de la autodeterminación.

En los últimos años, la tesis del fin de la historia, sobre el triunfo y la continuidad indefinida de la ideología liberal-capitalista (Fukuyama, 2015), ha quedado aparentemente desacreditada. Sucede que el modelo hegemónico neoliberal —integrado por la trinidad Estado-nación, democracia (o cierta legitimidad) electoral y economía capitalista— está fracasando en la gestión de problemas globales que amenazan la viabilidad de la vida humana y no humana en el planeta (crisis económicas y migratorias, cambio climático, cumplimiento de derechos humanos, conflictos bélicos, etcétera).

Estamos efectivamente ante un cambio de época, transitando de una modernidad enamorada del progreso material (Rousseau, 2013), en la que una minoría de Estado-naciones ha dominado a la mayoría de Estados y pueblos, hacia una posmodernidad que debe resolver el

²⁰ Así lo señala en su capítulo López Bofill en relación con el concepto de colonia.

colapso del paradigma moderno. Representa una ventana de oportunidad para reconstituir las sociedades bajo otro patrón, y muchas personas y grupos esperan y trabajan para que éste se base, de forma incondicional, en la promoción de los derechos humanos y el cuidado de la naturaleza. En este siglo se mostrará si la humanidad tiene la capacidad de reinventarse de manera constructiva o si degenera hacia alguna de las distopías que ya han sido imaginadas.

En el escenario global actual, en el que las crisis representan la normalidad, una concepción emancipadora de la autodeterminación de los pueblos apuesta por una reconfiguración del pacto social, para fundamentarlo en los pueblos y sus entornos naturales, superando su subordinación al Estado y el capitalismo desalmado (Compte Nunes, 2023).²¹ Los Estados, siguiendo este modelo, derivarían de pactos entre pueblos; pactos que deben ser refrendados periódicamente y que no instituyen la dominación de un pueblo sobre otros, retomando el pensamiento lascasiano. Se trata de desmontar y abolir la lógica de dominación entre pueblos que ha caracterizado la historia política de la humanidad. Autodeterminación igualitaria e interculturalidad van de la mano, como autodeterminación excluyente (dominación) y monoculturalidad.

Un segundo punto de fuga concierne la personalidad del pueblo, es decir, la constitución de un grupo social con identidad política diferenciada como una persona colectiva con una voluntad autónoma, capaz de tomar decisiones vinculantes para todo el grupo. Antes apunté que el PIDCP no define “pueblo”; este “descuido” es aprovechado por el Estado para negar la existencia de pueblos que puedan atribuirse el derecho de autodeterminación, o, si los reconoce, desasociarlos de una plena autodeterminación, ofreciendo, cuando más, una autonomía limitada y subordinada al Estado. Pero, si se acepta el principio democrático de que un grupo puede definir su voluntad a través de órganos políticos representativos, la autodefinición de ese grupo

²¹ Véase también el capítulo de Aparicio Wilhelmi.

como pueblo en principio no debería ser contestada externamente, y tampoco su derecho de autodeterminación. Esto ocurre rutinariamente en los Estados-nación, que practican la autoadscripción a la nación y la plena autodeterminación de manera automática, como obviedad indiscutible. Desde un imperativo categórico kantiano aplicado a los pueblos, no puede justificarse privilegiar a unos colectivos sobre otros, a menos que se abrace una especie de supremacismo cultural.²²

Tal supremacismo puede rebatirse igualmente si nos atenemos a la dignidad de la persona. Hoy nadie defiende la negación de la condición de persona a un ser humano, el negarle a esa persona autonomía para tomar decisiones (siempre y cuando no viole los derechos de otras personas); es decir, nadie niega la autodeterminación de la persona individual. ¿Por qué, entonces, puede negarse la autodeterminación de determinadas personas colectivas, los pueblos sin Estado? Esta negación selectiva de la personalidad colectiva supone una comprensión hegemónica, por no decir esclavista, de la relación entre pueblos; unos son colectivos con dignidad y autodeterminación, que se sienten y actúan como “amos”, mientras que los otros carecen de estos atributos; serían personas colectivamente subhumanas, incluso “esclavos”.

El supremacismo cultural y la dominación entre pueblos ya han sido visibilizados por estudios que se adscriben a la teoría crítica; su difusión quizás alimente los procesos de autodeterminación de pueblos sin Estado y contribuya a la nivelación política de los pueblos.

Por último, el desarrollo de la autodeterminación supone e invita a una colaboración concertada de los pueblos subalternos, tanto originarios como europeos. Las iniciativas conjuntas en torno a la autodeterminación refuerzan las luchas de cada pueblo y generan presión a nivel estatal e internacional para que acontezcan avances autonómicos significativos, que a su vez retroalimenten el movimiento transnacional de afirmación política de todos los pueblos. Le incumbe a este

²² Véase el capítulo de Moulines.

movimiento labrar una nueva cultura política de dignidad política colectiva, sin distinción de pueblo. Eventualmente, gracias a tal esfuerzo coordinado entre pueblos sin Estado, podría haber Estados-nación que cambien de bando, de la concepción desigual a la igualdad entre pueblos, lo que facilitaría reestructuraciones políticas por libre determinación (secesión, [con]federalización, etcétera). Esta deserción de pueblos élite podría generar divisiones en el “club” de Estados-nación que posibiliten un cambio de paradigma en la relación entre pueblos y Estados (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005, capítulo 7).

En suma, vivimos tiempos históricos en los que la autodeterminación de los pueblos juega un papel central. Los estudios de este volumen, a modo de caleidoscopio, muestran las múltiples dimensiones y aristas de este fenómeno colectivo controvertido y polarizador. Las demandas de libre determinación de pueblos sin Estado europeos y americanos manifiestan idiosincrasias, pero están unidas por el deseo de vivir en una comunidad propia y autónoma, sin subordinación a otros pueblos. Este anhelo social por la libertad de “nuestro” colectivo no es una extravagancia política, sino que nos confiere humanidad, como animales políticos que somos.

BIBLIOGRAFÍA

- Cañón Niño, Jorge Armando, y Catalina Ramírez Díaz (2022). “Vigencia del concepto centro-periferia para comprender nuestra realidad líquida”. *Revista Mexicana de Sociología* 84 (2): 323-360.
- Compte Nunes, Guillem (2021). “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán”. *Discurso & Sociedad* 15 (4): 776-803.
- Compte Nunes, Guillem (2023). “La utopía humanista de gobierno en subjetividades indígenas contrahegemónicas”. *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 20.
- Díaz-Polanco, Héctor (1998). “Autonomía y autodeterminación. Alcances y retos”. *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Fukuyama, Francis (2015). *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

- González Casanova, Pablo (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mannheim, Karl (2004). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.
- Moyn, Samuel (2010). *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Belknap Press.
- Rodrigo y Alharilla, Martín, y Lizbeth Chaviano Pérez (2017). *Negreros y esclavos. Barcelona y la esclavitud atlántica (siglos XVI-XIX)*. Barcelona: Icaria.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997). *El contrato social*. México: Coyoacán.
- Rousseau, Jean-Jacques (2013). *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.

AUTORES Y AUTORAS

Marco Aparicio Wilhelmi es docente y activista de los derechos humanos, doctor en Derecho Público y profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Girona, donde dirige la Cátedra UNESCO de Desarrollo Humano Sostenible. Desde febrero de 2017 preside el Observatorio DESC, entidad de referencia en la lucha por los derechos económicos, sociales y culturales. Ha centrado su trabajo académico en la defensa de los derechos de las personas migradas, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la América Latina, la exigibilidad de los derechos sociales y la lucha contra la impunidad de las empresas transnacionales responsables de la vulneración de derechos humanos y ambientales.

Mauricio Beuchot es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Fue Premio UNAM en Investigación en Humanidades en 2000. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos y del Seminario de Cultura Mexicana. Ha escrito varios libros y artículos sobre filosofía en el México Colonial, así como acerca de la hermenéutica filosófica. Es iniciador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

Pau Bossacoma Busquets es profesor de los Estudios de Derecho y Ciencia Política de la Universitat Oberta de Catalunya. Es licenciado en Derecho y también en Ciencias Políticas. Tiene un máster en Ciencias Jurídicas y es doctor en Derecho con una tesis sobre autodetermina-

ción y secesión. Recibió el Premio Josep Maria Vilaseca i Marcet 2014 por un libro en catalán que fue posteriormente revisado y publicado en inglés como *Morality and Legality of Secession* (Palgrave Macmillan, 2020). También ha publicado sobre constitucionalismo, democracia, soberanía, autonomía territorial e integración supraestatal.

Jorge Caglio y Conde es profesor titular (acreditado catedrático) de Civilización Española Contemporánea en la Universidad de Tours (Francia). Su trabajo de investigación se ha centrado en el estudio del federalismo y del nacionalismo español y comparado. Entre sus publicaciones recientes sobre la cuestión abordada concretamente en este libro: *El encaje constitucional del derecho a decidir* (2016, coeditado con Gennaro Ferraiuolo), *Micronacionalismos* (2018), *Fédéralisme et sécession* (2019, coeditado con Alain-G. Gagnon), *La legitimidad de la secesión a debate* (2022, coeditado con Gennaro Ferraiuolo) o *Democracia y nación. España en el laberinto plurinacional* (2022).

Guillem Compte Nunes es doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Además de investigador de tiempo completo, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, es profesor de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM) y coordinador de la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas” (Coordinación de Humanidades, UNAM). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Sus líneas de investigación, en el ámbito de la sociología política, incluyen utopía, ideología, religiosidades contemporáneas, Estado, democracia, ciudadanía y derechos humanos.

Mariano Delgado es doctor en Teología y Filosofía y doctor *honoris causa* en Teología. Desde 1997, es catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad de Friburgo (Suiza) y allí mismo, desde 2008, director del Instituto para el Estudio de las Religiones y el Diálogo Interreligioso. Es miembro de la Academia Europea de las Ciencias y las Artes en Salzburgo y decano de la clase VII (Religiones). Es editor de

las obras de Bartolomé de las Casas en alemán (cuatro volúmenes entre 1994 y 1997) y tiene más de 900 publicaciones.

Natividad Gutiérrez Chong es doctora en Sociología por la London School of Economics and Political Science en la Universidad de Londres. Investiga intelectuales indígenas, mujeres y nación, nacionalismo y etnicidad, tráfico de personas y racismo, democracia e interculturalidad, cultura política indígena. Imparte docencia en la UNAM y el Instituto Mora. Es autora o coautora de 17 libros, 40 capítulos de libro y 20 artículos arbitrados. Es investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales y coordinadora del Colegio de Gestión y Desarrollo Interculturales en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). También es investigadora del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel III) y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

Peter A. Kraus es catedrático de Ciencia Política (política comparada) y director del Instituto de Estudios Canadienses en la Universidad de Augsburg. Anteriormente ocupó la cátedra de Relaciones Étnicas en la Universidad de Helsinki; fue profesor de Ciencia Política en la Universidad Humboldt de Berlín y John F. Kennedy Memorial Fellow en la Universidad de Harvard. Ha sido profesor visitante en la New School for Social Research de Nueva York, la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona y la Universidad de Chicago. Tiene numerosas publicaciones en varios idiomas sobre temas de diversidad cultural y política de la identidad, ciudadanía, nacionalismo y migración, política lingüística, cuestiones de democratización y teoría de la democracia.

Hèctor López Bofill es profesor de Derecho Constitucional en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Es autor de nueve libros y más de 30 artículos en materia de Teoría del Estado, Teoría de la Constitución, Derechos Fundamentales, Federalismo, Secesionismo, Justicia Constitucional y Derecho de la Unión Europea. Su última publicación científica es *Law, Violence and Constituent Power. The Law, Politics and History of Constitution Making* (Londres/Nueva York: Routledge, 2021).

David Martínez Fiol es doctor en Historia y premio extraordinario de doctorado (2006) por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Es profesor asociado de Historia Moderna y Contemporánea en la UAB, profesor colaborador de la Universitat Oberta de Catalunya y catedrático de Geografía e Historia en el Instituto Mollet del Vallés. Es autor de *El catalanisme i la Gran Guerra (1914-1918)*. *Antologia* (1988), *Els voluntaris catalans a la Gran Guerra (1914-1918)* (1991), *Estatisme i anties-tatisme a Catalunya (1931-1939)* (2008), *12.000. Els catalans a la Primera Guerra Mundial* (2014), coescrito con Joan Esculies, y *La Revolución de 1909* (2019), coescrito con Josep Pich.

C. Ulises Moulines es licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona y doctor en Filosofía por la Universidad de Múnich. Ha sido investigador titular en la UNAM (1976-1984), catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Bielefeld (1984-1988), catedrático de Filosofía e Historia de la Ciencia en la Universidad Libre de Berlín (1988-1993) y director del Instituto de Filosofía, Lógica y Teoría de la Ciencia en la Universidad de Múnich (1993-2012). Es miembro de la Academia de Ciencias de Baviera desde 2004 y profesor emérito de la Universidad de Múnich desde 2012. Ha escrito 17 libros y más de 200 artículos, publicados en castellano, inglés, alemán, francés, catalán, portugués e italiano.

Elena Nava Morales es investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, doctora en Antropología Social por la Universidad de Brasilia (Brasil) y ganadora de la Beca para Mujeres en las Ciencias Sociales 2016, otorgada por la Academia Mexicana de Ciencias por su proyecto de investigación posdoctoral. Ha recibido la beca complementaria para estudios de posgrado del Institute of International Education (2006-2008) y la Engaged Research Grant 2023 de la Wenner-Gren Foundation. Sus temas de investigación son tecnologías digitales y pueblos indígenas, teorías indígenas, procesos de resistencia indígena, medios de comunicación indígena y metodologías colaborativas de la antropología.

Silvia Soriano Hernández es doctora en Estudios Latinoamericanos. Además de investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, es profesora del posgrado en Estudios Latinoamericanos, ambos de la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel II). Sus líneas de investigación incluyen movimientos sociales, cuestión indígena, perspectiva de género, así como memoria y testimonio en las luchas sociales en América Latina. Es autora de artículos y libros relativos a su especialidad.

Lucía Payero López es profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Oviedo; anteriormente lo fue de la Universidad de Granada. Es doctora en Derecho con mención internacional por la Universidad de Oviedo. Sus principales líneas de investigación orbitan en torno al derecho de autodeterminación de los pueblos, el nacionalismo, el federalismo, la resolución de conflictos territoriales y la inmigración, asuntos sobre los que ha publicado numerosos trabajos en revistas y editoriales de prestigio internacional y estatal.

Josep Pich i Mitjana es licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad de Barcelona y doctor por la Universidad Pompeu Fabra, con una tesis sobre Valentí Almirall y el catalanismo político, dirigida por Josep Termes i Ardèvol. Es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Pompeu Fabra. Es autor de *Federalisme i catalanisme: Valentí Almirall i Llozer (1841-1904)* (2004), *Valentí Almirall i el federalisme intransigent* (2006), *Francesc Pi y Margall y la crisis de Melilla de 1893-1894* (2008), *Les llums s'apaguen a tot Europa. La fi de la Belle Époque* (2014), y junto a David Martínez Fiol, de *La Revolución de 1909* (2019).

Ambrosio Velasco Gómez es doctor en Filosofía en el área de Historia y Filosofía de la teoría política (Universidad de Minnesota 1991), investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde fue director (2001-2009). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel III) y sus áreas de estudio son la filosofía de las ciencias, de las

culturas, hermenéutica, filosofía política, filosofía mexicana y filosofías indígenas. Ha publicado ocho libros. Fue presidente de la Asociación Filosófica de México (2014-2016) y recibió el Premio Alonso de la Veracruz (AFM, 2019). Su libro más reciente es *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias* (UNAM, 2022).

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: María Antonieta Figueroa Gómez

Impreso y hecho en México

*La autodeterminación de los pueblos:
controversias en Europa y las Américas,*
editado por el Instituto de

Investigaciones Sociales de la
Universidad Nacional Autónoma de México.

La composición tipográfica se hizo en
Tisa Pro (10.5/15, 9.5/15 pts.)
y Lemon Sans Next (17/20, 11.5/15, 8.5/11 pts.).

La autodeterminación o libre determinación de pueblos indígenas y pueblos sin Estado ha generado controversia, enfrentamiento e incluso represión desde la conquista europea de las Américas hasta la actualidad.

Esta obra colectiva pretende contribuir al análisis sobre este controvertido tema desde perspectivas históricas, filosóficas, jurídicas, politológicas y sociológicas, atendiendo a teorías y prácticas sobre la autodeterminación de colonias, pueblos y naciones, incluyendo ideas y fenómenos como la secesión, la soberanía, el federalismo, las autonomías, los nacionalismos y los populismos.

Este libro proporciona una visión panorámica de la autodeterminación colectiva que resulta de interés tanto teórico como práctico, tanto descriptivo como normativo. Tal debate transatlántico es conveniente para conocer, compartir, comparar y aprender sobre las distintas experiencias y reivindicaciones autodeterministas en Europa y las Américas.

El volumen inicia con una discusión acerca de los postulados liberales clásicos sobre la autodeterminación de los pueblos y el Estado-nación. Los primeros capítulos versan sobre la historia del pensamiento político, filosófico y jurídico. Seguidamente se examina la autodeterminación y la descolonización de los pueblos al atardecer de la Primera Guerra Mundial. En el escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial, se explora el concepto de colonia y las controversias teórico-prácticas que suscita. Se retoma la libre determinación de los pueblos indígenas desde una perspectiva contemporánea, más focalizada en casos o contextos concretos. El último capítulo considera la relación entre autodeterminación y pueblo, advirtiendo que no toda apelación al pueblo debe ser rechazada por populista. El epílogo reconoce que, si bien las demandas de libre determinación de pueblos sin Estado manifiestan sus idiosincrasias, comparten el anhelo de vivir de manera autónoma y no bajo el dominio de otros pueblos.

Marco Aparicio Wilhelmi • Mauricio Beuchot • Pau Bossacoma Busquets

Jorge Cagiao y Conde • Guillem Compte Nunes • Mariano Delgado

Natividad Gutiérrez Chong • Peter A. Kraus • Héctor López Bofill

David Martínez Fiol • C. Ulises Moulines • Elena Nava Morales • Lucía Payero López

Josep Pich i Mitjana • Silvia Soriano Hernández • Ambrosio Velasco Gómez



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
SOCIALES

ISBN 978-607-30-9106-0



9 786073 091060