

# **Durkheim y la tentación contractualista. Notas sobre la dimensión mítica del patrimonio nacional de México<sup>12</sup>**

**Antonio Azuela<sup>3</sup>  
Octubre de 2008**

## **Introducción**

Este trabajo es resultado de una provocación. La de un filósofo del derecho que pregunta: ¿de qué sirve el legado de Émile Durkheim para comprender los fenómenos jurídicos de hoy en día? La respuesta que he preparado, que no consiste en una disquisición teórica sino en un simple ejemplo, quiere ser parte de un diálogo constructivo entre la sociología y la filosofía del derecho. Es gracias a Rodolfo Vázquez, autor de la provocación, que este diálogo puede tener lugar.

Comenzaré con una pregunta más general: ¿Para qué queremos a los clásicos? Jeffrey Alexander ofrece una respuesta típicamente sociológica: en las ciencias sociales y las humanidades el lugar de los clásicos es muy distinto (pero sobre todo más importante) del que tienen los clásicos de las ciencias naturales. En estas últimas, sólo se recurre a ellos por algún interés histórico. Newton resolvió algunos problemas fundamentales de la física de su tiempo, pero hoy en día un estudiante universitario de física sabe más física de la que él sabía y por eso al leerlo no encuentra conocimientos que sean nuevos para él. En cambio, en las ciencias sociales y en las humanidades sí recurrimos a los clásicos y lo hacemos por una razón tan sencilla como poderosa: todavía nos dicen cosas relevantes por que hay problemas básicos que no han sido enteramente resueltos, que se discuten indefinidamente (Alexander 1990).

Desde luego, se abusa de los clásicos, como cuando se recurre a algún autor como argumento de autoridad. Basta con que el prestigio de su nombre domine el espacio en el que se habla, para poder hacerlo valer sin más argumento que el de ser capaz de invocarlo. No es el caso de Durkheim, por cierto, que ha tenido la mala fama

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del libro *¿Por qué leer a Durkheim hoy?* de Juan Carlos Geneyro, Antonio Azuela y Juan Carlos Marín. México: Editorial Fontamara (2009).

<sup>2</sup> Agradezco la orientación de José Carlos Hesles y de Juan Espíndola para la elaboración de este trabajo, así como a Fernando Escalante sus comentarios por escrito a una primera versión del mismo. Me he tomado la libertad de incluir algunos de ellos en notas a pie de página bajo la forma de apostillas.

<sup>3</sup> Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

de ser poco más (o incluso algo peor) que un funcionalista conservador.<sup>4</sup> El punto es que aún con el riesgo de abusar de ellos, recurrimos a los clásicos para iluminar problemas y debates contemporáneos – o para decirlo más crudamente, para dimitir las controversias en las que estamos inmersos; es para eso que nos sirven.

Ciertamente, hay razones suficientes, estrictamente académicas, para recuperar la obra de Durkheim, ya que trae consigo una mirada muy interesante que, salvo por honrosas excepciones (De la Peña 2002 y Díaz y Díaz 1998) ha estado ausente de la discusión académica sobre el derecho, sobre todo en México. Pero más importante me parece mostrar que la herencia durkheimiana sirve para salir al paso de dos cuestiones, sumamente problemáticas, que marcan a la cultura jurídica de hoy: lo que llamaré la tentación contractualista y la clausura normativista. Con la primera expresión me refiero a la propensión a recurrir a la idea del contrato social para entender la adhesión de las personas al orden jurídico; con la segunda, a la dificultad de los juristas para reconocer en las instituciones jurídicas nada que no sean enunciados de carácter deóntico, que sólo pueden ser interpretados con las herramientas propias de la ciencia del derecho. No se trata de un alegato cualquiera, surgido de la elección arbitraria de posturas que considero incorrectas. Se trata de recurrir a un clásico de la sociología y la antropología para salir al paso de lo que creo que son, respectivamente, un riesgo y una limitación importantes en el pensamiento jurídico de hoy.

En América Latina la tentación contractualista ha vuelto a tomar fuerza en el contexto de la *transición democrática* o, si se quiere, de la *condición post-autoritaria*, que ha colocado al tema del derecho en un nuevo lugar en la vida pública. Si antes de ella el derecho era visto por casi todos como un simple instrumento del poder, después de ella el derecho ha pasado a ocupar un lugar central. Hasta se llega a creer que democracia y estado de derecho son la misma cosa. Este re-descubrimiento del derecho, que no deja de ser una buena noticia, ha dado nuevas tareas a los juristas. Para mantener su prestigio ya no basta con cierta capacidad para analizar e interpretar los textos jurídicos, ahora deben tener un punto de vista sobre su sentido último y sobre su papel en la formación del orden social.

Para responder a las nuevas demandas los juristas han recurrido mucho más a la filosofía (jurídica y política) que a la sociología o la antropología. Hoy en día la discusión académica de más alto nivel sobre el derecho, al menos en México, se da en

---

<sup>4</sup> Sobre la recuperación reciente de Durkheim en el pensamiento sociológico, véase Alexander (1988) y Girola (2005).

un registro filosófico. El problema de ese sesgo es que ha dejado en el margen a las contribuciones de otras vertientes importantes del pensamiento social; incluso se llega a creer que la sociología no aporta más que información para alimentar una materia cuya naturaleza ha sido definida en otra parte. Es por eso que cuando hay que explicar el fundamento del orden jurídico es muy fuerte la tentación de recurrir a la idea del contrato social, como si el pensamiento sociológico y antropológico no hubiese ofrecido ninguna alternativa después de Locke, Rousseau o Kant. Durkheim viene a cuento porque, al igual que Marx, Weber y otros pioneros de la sociología, se esforzó en ofrecer un marco analítico que superara las debilidades de la idea del contrato social para comprender el orden social.

Obviamente, los grandes filósofos contemporáneos (tanto del derecho como de la política) no caen en el engaño de pensar que el orden imperante es efectivamente el producto de *un* contrato social y están conscientes de que la idea funciona más como una metáfora para *justificar* el orden (con algún argumento moral) que como una teoría para *explicarlo*. Pero lo cierto es que, por lo general, no se han hecho cargo del modo en que se ha tratado de explicar el orden desde la tradición sociológica y antropológica, de modo que todo diálogo interdisciplinario termina por disolverse.<sup>5</sup>

Por su parte, la clausura normativista resulta del peso de la tradición formalista en el pensamiento jurídico. Como trataré de explicar más adelante, la herencia durkheimiana sirve precisamente para entender que las instituciones jurídicas pueden tener una carga normativa que no es legible mediante las técnicas que usan los jueces, los abogados y los juristas para hacer su trabajo. Esas técnicas encierran (clausuran) al análisis del derecho en una mirada que no reconoce otros aspectos de la obligación como experiencia socialmente compartida.

Debo aclarar desde ahora que no me propongo ofrecer un alegato en el plano teórico. Por lo que hace al neo-contractualismo, Mary Douglas ya hizo buena parte de ese trabajo mediante su crítica, explícitamente durkheimiana, a las teorías de John Rawls, uno de los más destacados representantes contemporáneos de esa corriente (Douglas, 1993)<sup>6</sup>. Lo que me propongo es ilustrar la utilidad de la herencia de

---

<sup>5</sup> Esa es la impresión que se tiene con el capítulo relativo al “contractualismo” de una obra tan emblemática como *El futuro de la democracia*, de Norberto Bobbio (1986). Sobre el neo-contractualismo en México y su coincidencia con la crisis de la sociología, véase Castañeda, 2004. Sobre el contractualismo en el pensamiento político contemporáneo, véase Dusso, 1998.

<sup>6</sup> Aquí resulta útil la aclaración de Bobbio en el sentido de que el neo-contractualismo de Rawls tiene que ver con el tema de la justicia, no con el tema del poder del estado, como lo fue en los clásicos (Bobbio 1986, 114).

Durkheim tomando como ejemplo el régimen del patrimonio nacional en México. El referente inmediato es el debate en curso sobre la propiedad nacional del petróleo y otros hidrocarburos. Ante una iniciativa de reforma en esa materia,<sup>7</sup> la opinión pública mexicana, en la que participan muchos académicos, está claramente dividida. Para algunos, con la propiedad nacional sobre los hidrocarburos México está atrapado en una idea “anticuada” e “irracional” de la que debería liberarse en aras de una visión moderna (la del mercado y el individuo). Para otros, dicho régimen patrimonial expresa nada menos que *el* contrato social que mantiene unida a la nación.

Me propongo mostrar que, si queremos aprovechar la tradición durkheimiana para comprender el significado social de nuestro régimen patrimonial, debemos recuperar el concepto de mito. Y me apresuro a aclarar que, al señalar la función mítica de dicho régimen, no hago el uso peyorativo que suele tener el la palabra “mito” en la opinión pública e incluso en la academia; más adelante explicaré por qué creo que vale la pena correr el riesgo de ser mal interpretado. Me conformo por ahora con hacer notar que al usar abiertamente el concepto de mito podemos trivializar el asunto, con sólo recordar que *todas* las culturas políticas tienen una dimensión mítica –incluso las que ponen al mercado en el centro de la vida social. Aun así, la parte más ardua de la tarea no es esa, sino la de trazar una estrategia analítica suficientemente clara para mostrar el modo en que una mirada sociológica, en este caso la de la tradición durkheimiana, puede contribuir a mejorar nuestra comprensión de los fenómenos jurídicos.

## ¿Cuál Durkheim?

Hay muchas maneras de recuperar el legado de Émile Durkheim para una comprensión sociológica del derecho y no es para nada obvio cuál sería la más fructífera. Ni siquiera es obvio decir, entre nosotros, que habría que “recuperarlo”, porque en la discusión socio-jurídica latinoamericana ni lo hemos perdido ni lo hemos abandonado: nunca lo hemos tenido. Entre los grandes pioneros de la sociología en el mundo, fue él quien menos influencia tuvo en el desarrollo de la sociología en América Latina (Girola 2005, 14).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La iniciativa del presidente Felipe Calderón en el sentido de modificar el régimen petrolero causó, como era de esperarse, una gran polémica nacional, sin duda la más importante del 2008.

<sup>8</sup> En México tuvieron mucho más influencia otros sociólogos del siglo XIX, como Herbert Spencer (Díaz y Díaz 1989) a quien la sociología contemporánea dista mucho de reconocer una herencia semejante a la de Durkheim.

Y si pensamos en la sociología del derecho propiamente dicha, resulta que también ahí su influencia ha sido marginal. Si uno consulta las obras de carácter general en las que se reconstruye la génesis de los estudios socio-jurídicos,<sup>9</sup> lo que encuentra son recuentos más bien rituales de su obra, hechos casi siempre de mala gana, como si su condición de “clásico de la sociología” lo convirtiera en una estación obligatoria del recorrido, sin que quede claro dónde está el valor de su contribución para la comprensión de los fenómenos jurídicos de nuestros días.

Ahora bien, si uno va más allá de la sociología latinoamericana y de la sociología del derecho y se pregunta sobre el lugar de Durkheim en el contexto más amplio del pensamiento social contemporáneo, verá que a ciento cincuenta años de su nacimiento en una pequeña ciudad de Lorena, nuestro autor es no solamente considerado de manera unánime como uno de los fundadores de la sociología, sino que además sigue siendo un referente obligado para un segmento importante del trabajo sociológico contemporáneo. Se dice, por ejemplo, que fue el último evolucionista del siglo diecinueve y el primer estructuralista del siglo veinte (De la Peña 2002, 56), pero también puede decirse que siendo, en principio, un representante de la tradición positivista, hoy puede ser utilizado para poner en duda los supuestos de la disciplina social más influida por el positivismo, que es también la más poderosa de nuestros días: la economía en su versión neo-clásica. Es decir, no hay duda que él se veía a sí mismo como un continuador del proyecto trazado por Comte para la formación de una ciencia “objetiva” de la sociedad, pero también fue uno de los más acérrimos enemigos del individualismo utilitarista (Douglas 1990), que está en la base de un pensamiento económico que hoy exhibe esa misma pretensión científicista tan propia del positivismo.

Ciertamente, con el desarrollo del pensamiento sociológico en el siglo veinte algunas de las preocupaciones de Durkheim resultan hoy por lo menos anticuadas.<sup>10</sup> Para empezar, la pretensión de construir una ciencia social a imagen y semejanza de las ciencias naturales y la consecuente expectativa de generar el mismo tipo de conocimientos, hoy en día se consideran superadas por casi todas las vertientes del trabajo sociológico. Sin que esto represente forzosamente renunciar al proyecto de

---

<sup>9</sup> Entre otros se puede citar a Hunt, 1978, Treves 1988 y Cotterrel 1991.

<sup>10</sup> Para una recuperación crítica del pensamiento de Durkheim, véanse Giddens 1987 y Girola 2005. Una recuperación más militante en la sociología es la de Alexander (1988, 2000) y en la antropología la de Mary Douglas (1990, 1993).

construir un tipo de conocimiento que merezca el calificativo de científico, hoy se reconoce ampliamente que el asunto es cuando menos problemático. En particular, la sociología contemporánea reconoce que hay una tensión entre su capacidad explicativa y sus implicaciones morales (Nisbet 2003, p. 33, tomo 1), tensión que, por cierto, no es muy distinta que la que enfrenta con gran naturalidad el jurista de hoy, quien no se paraliza frente a un hecho “ilegítimo” que al mismo tiempo es “legal”. Tanto en el derecho como en la sociología, cada quien se hace cargo a su modo de tales tensiones, pero nadie reniega de su propia disciplina por el hecho de reconocerlas. Volviendo a Durkheim, aunque a veces la crítica resulte injusta,<sup>11</sup> lo cierto es que hoy en día nadie se declara estudioso de hechos sociales como si fuesen “cosas”.

En la sociología contemporánea la frase “hechos sociales” suele escribirse así, entre comillas, en una especie de guiño a la memoria de Durkheim; el gesto significa reconocer que la expresión es anticuada pero que, al mismo tiempo, está en el origen de una tradición que uno no está dispuesto a abandonar. Uno de los cambios más importantes que la teoría sociológica ha experimentado a ese respecto es el célebre “retorno del sujeto”, que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo veinte y que terminó con esa sociología que era incapaz de reconocer que, como se dice ahora, la sociedad es “activamente producida” por sus integrantes. Sin embargo, y a pesar de la gran diversidad de respuestas que la cuestión ha recibido en la propia disciplina (la teoría de la estructuración en Giddens, el *habitus* en Bourdieu, entre otras), sigue vigente un sustrato sociológico que ve en la sociedad (“”) algo que existe objetivamente (“”) -no importa que ya no se sepa dónde poner las comillas.<sup>12</sup>

Es algo bien conocido pero hoy hace falta recordarlo: el pensamiento sociológico, desde sus orígenes, ha tratado de alejarse de las explicaciones meramente subjetivas del orden social –como la idea del contrato- para buscar otras: la división del trabajo en el caso de Durkheim; el proceso de racionalización en Weber, los modos de producción en Marx, por citar sólo las más importantes. Con cualquiera de las

---

<sup>11</sup> Efectivamente, en el Durkheim maduro encontramos reflexiones en las que reconoce explícitamente la tensión entre una ciencia social objetiva, que requiere de una cierta paciencia y la necesidad de producir respuestas en lo que hoy llamaríamos condiciones de “racionalidad acotada” en el terreno de la política (Durkheim, 2001).

<sup>12</sup> La cuestión es en realidad más compleja: no sólo no hay una definición mínimamente compartida de lo que es “la sociedad”, sino que hay una gran diversidad de propuestas para superar los conceptos heredados (Touraine 2005, Latour 2008).

tradiciones que se adopte, el concepto de contrato social queda reducido al papel de una justificación moral del orden, no de su explicación.<sup>13</sup>

En Durkheim encontramos una visión de la sociedad y el derecho abiertamente contraria a la del contrato social (Díaz y Díaz 1998, Girola 2008). Pero vale la pena destacar que su esfuerzo no consistió tanto en argumentar explícitamente la debilidad de la idea de contrato social, como en construir un marco de categorías que pudiese explicar mejor el orden social. Es verdad que, en sus textos fundamentales, fue muy explícito al decir que “la concepción del contrato social es muy difícil de defender hoy en día, pues no guarda relación con los hechos” (Durkheim 2007, 216). Pero no parece haber considerado necesario desplegar un argumento muy elaborado al respecto.<sup>14</sup> Quizá eso se deba a que, en el clima intelectual de fines del siglo XIX, la idea del contrato se consideraba enteramente superada como para requerir una argumentación fuerte en contrario.

Junto a su postura anti-contractualista encontramos una visión que destaca la dimensión cognitiva del derecho, al margen de su función normativa; el que en el derecho se deposita una serie de representaciones sobre lo que la sociedad es. Eso es lo que constituye la vertiente más importante de la herencia durkheimiana para la comprensión del derecho. Como decía un contemporáneo suyo, sin duda influido por él: “El derecho no domina la sociedad, la expresa” (Cruet, 1912). Sin embargo, para sacar mayor provecho esa herencia, me parece que no hay que acudir tanto a los textos en los que el autor se refiere de manera explícita a los fenómenos jurídicos, como a sus contribuciones en el terreno de la sociología de la religión, como trataré de explicar a continuación.

No hay duda que el derecho ocupa un lugar relevante en la obra de Durkheim, sobre todo a propósito de la relación entre formas jurídicas y formas de solidaridad social. En su primer trabajo importante, *La división del trabajo social* de 1893, (en

---

<sup>13</sup> Añade Escalante: “El “neoinstitucionalismo” ha venido al rescate de la teoría económica, con algo que parece sociología, pero no lo es; y no lo es en un aspecto fundamental: se admite que las instituciones regulan, orientan en algún sentido las inercias del mercado, pero se sigue pensando que la evolución es producto de decisiones individuales que se encuentran en un campo acotado y se supone –guiño al contractualismo– que esas instituciones tienen que crearse deliberadamente. Todo el resto del orden social, el que no se produce ni se modifica deliberadamente, el orden en que no hay de antemano individuos, es dejado de lado, y ahora sí con la conciencia tranquila” (Ver nota 1 *supra*).

<sup>14</sup> Quizá sea interesante hacer notar que, en un largo ensayo titulado precisamente “El contrato social de Rousseau”, después de explicar a ese autor de manera extremadamente elogiosa, dedica apenas una página a argumentar la debilidad de la idea del contrato social (Durkheim 2000).

adelante DTS) el autor propone una de las tesis por las que es más conocido: la distinción entre las formas de solidaridad que caracterizarían a diferentes tipos de sociedad. Al identificar la solidaridad “orgánica” como propia de sociedades con una alta división del trabajo social, y distinguirla de la solidaridad “mecánica” como propia de sociedades más simples, nuestro autor contribuía a uno de los problemas recurrentes de la sociología: comprender las sociedades modernas y su contraste con otro tipo de sociedades. Y es muy interesante el que haya elegido el derecho como un indicador para determinar el tipo de solidaridad que predomina en una sociedad determinada y así poder caracterizarla. Fue así como propuso la distinción entre un derecho *represivo*, que estaría asociado a la solidaridad mecánica, y un derecho *restitutivo*, que lo estaría a la solidaridad orgánica. Quien quiera conocer a fondo la obra de Durkheim deberá detenerse en ello, pero lo cierto es que hoy en día esa distinción no se usa en el análisis sociológico del derecho.

Sin embargo, en *La división del trabajo social* Durkheim abordó los fenómenos jurídicos tan sólo como una manera de observar el orden social, es decir, como un recurso de carácter metodológico. Lo que le interesaba ahí era la solidaridad social y, como veía en ella “un fenómeno completamente moral”, difícilmente observable (DTS, 73)<sup>15</sup>, consideró que para poder estudiarlo era preciso sustituirlo por un hecho externo que la hiciese visible. “Ese símbolo visible es el derecho” (*íbidem*). En realidad, Durkheim nunca profundizó demasiado en el derecho *como tal*. Martín Díaz y Díaz señaló como una de las debilidades del pensamiento durkheimiano sobre el derecho el que no reconoció su íntima vinculación con el fenómeno del estado, su *estatalidad* (Díaz y Díaz 1998). Quizá pueda darse un giro a esa crítica diciendo que del mismo modo ignoró la *positivización* del derecho es decir, el proceso mediante el cual el orden jurídico se erige en un orden regido por una lógica propia, distinta de otros órdenes normativos de la sociedad. Es por ello que, como argumentaré más adelante, su trabajo no se puede usar para entender qué es lo que añade el derecho a los procesos que en principio tienen un carácter económico o político.

Lo anterior no pone en duda la importancia de la herencia durkheimiana, sino que nos lleva a ubicarla en otro lugar. Me refiero a un elemento clave para observar el significado social de los fenómenos jurídicos, que es la dimensión cognitiva de los mismos, es decir su capacidad para *representar* a la sociedad –al margen de su

---

<sup>15</sup> Ver también las pp. 130 y 131 de la misma obra.



capacidad para *regularla*. El obstáculo más importante para ver de esa manera a los fenómenos jurídicos es la herencia de un positivismo formalista que, como dice Martín Díaz y Díaz<sup>16</sup>, no ve en ellos más que “un campo estrictamente normativo” (Díaz y Díaz 1998, 7).

Quizá no sea exagerado decir que es a partir de Durkheim que se puede establecer la distinción entre dos tipos de enfoques en la sociología jurídica: el que se interesa en la “estabilización de expectativas” como una de las funciones del derecho (lo que supone poner por delante la dimensión normativa del mismo) y el que se interesa en su dimensión simbólica o cognitiva. Este último enfoque constituye quizá la más importante contribución de Durkheim, pero está apenas esbozada en sus textos sobre el derecho y, en cambio, se encuentra mucho más desarrollada en sus trabajos sobre la religión. Por eso me parece que es en estos últimos, y no en aquéllos, donde debemos comenzar a recuperar su herencia. Y con esto me refiero tanto a sus propios textos como al tipo de aproximación que con ellos se inaugura y que sigue siendo parte fundamental de la mirada sociológica (y, desde luego, antropológica) hasta ahora.

No está por demás recordar que su interés por la religión estuvo fuertemente marcado por uno de los episodios más relevantes de la época: el caso Dreyfus. Durkheim no sólo era un “dreyfusard”, sino que puso todas sus capacidades intelectuales al servicio de un proyecto de investigación que le tomó más de una década y que consistía en comprender el fenómeno religioso. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, (en adelante FEVR) sin duda su obra cumbre, produce la respuesta más lúcida de su tiempo al problema de explicar la lógica del fenómeno religioso con las herramientas de la sociología.<sup>17</sup>

Fueron muchos los pensadores que en esa época trataron de comprender el fenómeno religioso. Entre otros, Weber, Freud y Frazer se preguntaron qué era lo que movía a los seres humanos hacia la religión. Como ha dicho Robert Nisbet, la respuesta de Durkheim fue no sólo la más original y la más duradera, sino también la más simple: lo que las sociedades adoran a través de las prácticas religiosas no es otra cosa que a sí mismas (Nisbet 2003). Quien tenga la paciencia de leer las FEVR, podrá constatar que

---

<sup>16</sup>Vale la pena hacer notar que ese señalamiento de Díaz y Díaz se da justamente en el contexto de su recuperación del propio Durkheim.

<sup>17</sup> Para contrarrestar la imagen de la frialdad que parece haber en el proyecto positivista del cual él formó parte, vale la pena resaltar la grandeza moral que se necesita para interesarse sinceramente en comprender el fenómeno religioso en un momento en el que el fanatismo católico había promovido y celebrado el antisemitismo que por tantos años dominó en el caso Dreyfus.

la obra es resultado de la lectura minuciosa de una enorme cantidad de monografías que para entonces la investigación antropológica había producido sobre el totemismo, donde Durkheim buscaba nada menos que los elementos básicos de toda religión. Y lo que encontró, gracias a una admirable capacidad de elaboración teórica a partir de los resultados del trabajo empírico, fue que las prácticas religiosas de cada comunidad tenían una estrecha con las condiciones sociales básicas de la misma.

Sin que sea necesario identificar la religión con el derecho,<sup>18</sup> la misma estrategia de investigación que usó Durkheim para entender a la primera es aplicable al segundo, ya que en él suelen depositarse, con las reglas propias de un tipo particular de discurso, un conjunto de representaciones ampliamente compartidas sobre las estructuras predominantes en una sociedad –el castigo, la familia, la propiedad.<sup>19</sup> En el siguiente apartado ilustraré lo anterior mediante un análisis, que intenta ser en clave durkheimiana, del carácter mítico del *patrimonio nacional*, del que forma parte el régimen del petróleo en el orden constitucional mexicano. Pero antes me parece conveniente hacer dos aclaraciones sobre del concepto de mito. La primera es que desde hace tiempo la palabra dejó de referirse exclusivamente a fenómenos religiosos para ser utilizada como una forma de entender la dimensión cultural de los fenómenos políticos y jurídicos. El ejemplo más socorrido es la revolución francesa, que existe (y es observable) en la cultura política Francesa precisamente bajo una forma mítica.<sup>20</sup>

La segunda aclaración tiene que ver con el riesgo que trae consigo el uso de la palabra mito. Por su uso corriente, parecería que al hablar de un mito se está denunciando una falacia, lo que predispone a cualquier lector. Ya que no se trata de eso<sup>21</sup> ¿para qué correr ese riesgo? Lo cierto es que hay muchas opciones a la idea de mito y bien podríamos usar un lenguaje con apariencia neutral y hablar de la dimensión ideológica o cultural de tal régimen. No obstante, creo que recurrir al concepto de mito

---

<sup>18</sup> Como ha dicho Alexander, en el resurgimiento de una sociología durkheimiana, “*Las formas elementales de la vida religiosa* funciona como un modelo para explicar también procesos centrales en la vida social secular” (Alexander 1988, 11). El mismo Durkheim lo dice en FEVR (cit. páginas 8 y 71).

<sup>19</sup> Otra vez Escalante: “En el derecho están no sólo las expectativas compartidas sobre el orden dominante, sino un *desiderátum*, está lo que la sociedad querría imaginar que es –o puede ser- esa estructura básica. Es decir, en el derecho hay no sólo lo que la sociedad es, sino lo que cree ser, lo que querría ser y lo que le parecería decente ser” (Ver nota 1 *supra*).

<sup>20</sup> Hoy en la literatura académica se habla corrientemente de “...la idea durkheimiana del mito como fundador de la solidaridad social” (Rabotnikof, en prensa).

<sup>21</sup> En el campo de la historia conceptual, esto es un procedimiento conocido. Dice Quentin Skinner: “While continuing to employ an accepted term of social description and appraisal, we may make it contextually clear that we are using it merely to describe, and not at the same time to evaluate what is thereby described”. El ejemplo que proporciona ese autor es, ni más ni menos, la palabra mito (Skinner 1989, páginas 18-19).

se justifica porque, primero, de ese modo el análisis sociológico del derecho se puede vincular de manera explícita con una amplia variedad de posturas dentro del espectro del pensamiento político y, segundo porque así puede enfrentarse también, directa y abiertamente, con el uso que se hace del concepto en el debate público.

Es importante insistir en que la idea de mito no necesariamente tiene una connotación peyorativa. Como nos recuerda Nora Rabotnikof, a lo largo del siglo veinte el mito político ha sido visto por algunos "...como instrumento de dominación (Cassirer)" pero también "como medio de liberación de una clase (en Sorel o en Gramsci)" (Rabotnikof, en prensa). Quizá pueda decirse que un uso peyorativo de la palabra mito corresponde a una tradición racionalista, mientras que su reivindicación positiva corresponde a una tradición romántica. En todo caso, lo cierto es que existe un tercer registro, menos comprometido, que es el de la antropología, disciplina que hizo del mito un objeto de investigación que se podía observar con un ánimo menos apegado (para no decir neutral),<sup>22</sup> al menos antes de la crisis del estructuralismo. Es probable que esa tradición haya hecho posible la reciente recuperación del concepto de mito en la filosofía política (Boticci y Chaland 2006).

Volviendo a la tradición durkheimiana, tal como me propongo ilustrar a continuación, lo más relevante de ella es que hace observables tres aspectos principales de los mitos: primero, su carácter normativo (aunque no como lo entienden los juristas, sino en una descripción densa de su lógica social<sup>23</sup>); segundo, su historicidad – es decir, que a pesar de ser portadores de imágenes que parecen atemporales, en realidad son históricamente contruidos y por ello se transforman; y tercero, que su existencia social no consiste exclusivamente en ideas o narraciones, ya que su reproducción depende de prácticas de enunciación más o menos ritualizadas.

### **El mito del patrimonio nacional: alcances y límites de la herencia durkheimiana**

Intentaré ahora mostrar el modo en que el concepto de mito sirve para entender el significado social del régimen del patrimonio nacional. Asimismo, trataré de

---

<sup>22</sup> Quien siempre ha querido enterarse de lo que significa el concepto de mito en la tradición estructuralista, pero temía preguntar, puede ir directamente al capítulo sobre "La estructura de los mitos" en el primer volumen de la Antropología Estructural de Lévi-Strauss (1968).

<sup>23</sup> Me refiero, desde luego, al concepto de descripción densa de Clifford Geertz (1973), una de las figuras más destacadas de la antropología contemporánea.

mostrar los alcances y las limitaciones de la obra de Durkheim para el abordaje de problemas jurídicos contemporáneos. Debo insistir en que se trata de usar la idea de mito sin las connotaciones peyorativas o apologéticas que pueda tener en ciertos contextos, como un marco de análisis para dar cuenta de la riqueza y la complejidad del significado social de los fenómenos jurídicos, que no pueden ser explicadas satisfactoriamente con el concepto de contrato social. Se trata de una estrategia de análisis que hace posible *trivializar y al mismo tiempo tomar en serio* el carácter mítico del patrimonio nacional. Trivializarlo porque parte del supuesto de que *toda* cultura política está hecha de elementos míticos – cosa que es obvia para una mirada socio-antropológica pero que no lo es en muchos otros espacios de la investigación social. Tomarlo en serio porque ni su génesis histórica, ni su estructura ni sus transformaciones actuales son evidentes, ni se pueden deducir de algún marco teórico: su comprensión requiere un trabajo de interpretación y de reconstrucción histórica.<sup>24</sup>

Si se asume que la idea del patrimonio nacional no sólo está escrita en la constitución y en otros textos jurídicos, sino que de algún modo existe en la sociedad, hay que preguntarse ¿cómo es que eso ocurre? La respuesta es que ella existe como un conjunto de representaciones ampliamente compartidas que se refieren a ciertas cosas del mundo (petróleo y otros minerales, pirámides...) y que tienen una cierta fuerza normativa para los miembros de la sociedad; o sea, la idea del patrimonio nacional existe en la sociedad bajo la forma y con la estructura de un mito. En lo que sigue me referiré a los tres aspectos de este mito (su función, su dimensión histórica y su dimensión práctica) para después referirme a algunos de los problemas de investigación que se abren con esa perspectiva.

La función principal del patrimonio nacional en tanto que mito es la de *incluir simbólicamente* a los individuos en la comunidad nacional, mediante la idea de que existe un catálogo de bienes que pertenecen a todos los mexicanos. Esa inclusión, que es pensada, vivida y enunciada de manera generalizada, es el núcleo de nuestro régimen patrimonial en tanto que hecho social. Es por ello mismo una fuente de obligación política: puesto que tenemos el privilegio de ser dueños de un conjunto de bienes más o menos envidiables, tenemos la obligación de cuidarlos y, sobre todo, de evitar que alguien se los lleve o los deteriore. Obviamente, esto tiene que ser visto como parte de

---

<sup>24</sup> Escalante añade que "...en el mito hay una *densidad* de sentido, o una *condensación* de significados, que lo hace irremediabilmente problemático, necesitado de interpretación, y a la vez *obvio* para quienes comparten el sistema cultural en que se produce" (Ver nota 1 *supra*).

un fenómeno cultural más amplio que es el nacionalismo, y es interesante observar que uno de los rasgos distintivos del nacionalismo mexicano es su énfasis en el territorio y de los elementos naturales que lo componen.<sup>25</sup> Pero lo que me interesa aquí es la cuestión de la inclusión.

La idea de que existe un catálogo de bienes que nos pertenecen a todos produce un fuerte efecto de inclusión, ya que hace que nuestra pertenencia a una comunidad nacional adquiera, para cada uno de nosotros, un sentido claro y referencias palpables, además de una evidente carga emotiva<sup>26</sup>; gracias a las narraciones que lo componen podemos saber porqué estamos obligados con la patria. La imagen del “cuerno de la abundancia” nos interpela porque nos hace partícipes de un variado catálogo de riquezas - parte del mito, por cierto, consiste en que no es correcto mencionar las miserias de nuestro patrimonio natural, como la muy desigual distribución del agua a lo largo del territorio.<sup>27</sup>

Si en muchas otras naciones las características del territorio también forman parte de los respectivos mitos políticos, hay en el caso mexicano dos elementos distintivos: en primer lugar, el agravio histórico, es decir, la idea de que hemos sido víctimas de una sucesión interminable de despojos (de lo cual ciertamente sobran ejemplos); en segundo lugar, que tenemos la capacidad de evitarlos. Acaso la proclama “ya nos saquearon; no nos volverán a saquear” que pronunció José López Portillo al nacionalizar los bancos en medio de la crisis financiera de 1982, se volvió célebre porque conjuga muy bien esos dos elementos. En el pasado, ellos (una combinación de criollos y extranjeros) han abusado de nosotros mediante el pillaje de nuestro territorio. La invocación de nuestra propiedad sobre lo que hay en él es un gesto de afirmación, no sólo de una capacidad abstracta de resistencia, sino de una forma muy concreta del poder social que es la soberanía nacional, que no puede ejercerse sino a través del estado. Es el temor a ser saqueados (que implica una evidente desconfianza a nuestra capacidad de someter a la inversión extranjeras al cumplimiento de reglas claras) lo que justifica un cierto régimen de propiedad.<sup>28</sup> A su vez, la propiedad nacional implica

---

<sup>25</sup> Para una interpretación de la importancia del territorio en el nacionalismo mexicano, véase Lomnitz 2001, 46.

<sup>26</sup> Sobre la dimensión emotiva del mito véase Müller 1988.

<sup>27</sup> La única forma legítima de hablar de las carencias de nuestro territorio consiste en decir que *nosotros* somos los responsables de su deterioro –y sobre todo de impedir que *ellos* [los extranjeros] lo saqueen. Quien diga otra cosa pasa por “malinchista”, lo que es un claro indicio de la fuerza normativa del mito.

<sup>28</sup> Esa imagen apareció de modo recurrente en el reciente debate sobre el régimen del petróleo, transformada en argumento político, sobre todo por parte de los literatos. Un artículo de Sergio Pitol con ese argumento mereció ser publicado en la primera plana del periódico *La Jornada*.

forzosamente la mediación estatal de las relaciones de propiedad, con lo que el mito adquiere un carácter político y, en particular, una capacidad para dar sentido a la organización estatal. Una expresión de ese poder, la prueba de nuestra capacidad de reaccionar frente al saqueo es nada menos que la expropiación, un acto re-fundacional que actualiza el mito con una eficacia insuperable.

Al mismo tiempo, la idea del patrimonio nacional tiene una función cognitiva de carácter clasificatorio. El patrimonio no está representado solamente mediante un conjunto de imágenes de los elementos que conforman el territorio nacional, sino que, mediante la distinción entre *nosotros* y *ellos* (los extranjeros, en el caso del petróleo) nos da un lugar en el mundo, que también se expresa en algo palpable, o sea en la capacidad de controlar los recursos frente a otros<sup>29</sup>. El punto aquí es que recuperar la herencia durkheimiana consiste en reconocer en el discurso jurídico algo más que la mera expresión de una serie de creencias: es un conjunto de categorías que a su vez organizan nuestro conocimiento sobre la sociedad y el territorio y, en particular, sobre las clases de relaciones que pueden establecerse entre ellos.

En todo caso, conviene insistir en que la idea del patrimonio nacional, tal como existe en la sociedad mexicana, no se refiere al conjunto de enunciados normativos que señalan supuestos y consecuencias jurídicas como los analizan los juristas y los operadores del derecho, sino al conjunto de ideas e imágenes sobre el patrimonio que como pruebas de “lo nuestro”, de lo “que somos”, circulan como representaciones generalizadas en la sociedad; y si nos sentimos obligados, no es por la lógica del jurista, sino por la fuerza del mito. Hacia el final de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim apunta algo que es parte del sentido común de la tradición sociológica pero que aquí resulta pertinente:

“...una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, *ante todo*, por la idea que tiene de sí misma” (FEVR, 394, cursivas mías)

Es en ese mismo sentido que el régimen del patrimonio nacional puede verse como un conjunto de representaciones mediante las cuales la sociedad mexicana se reconoce a sí misma, como un mito que la hace legible y respetable. Puede ser tan real y tan imaginario, tan sólido o frágil, como las narrativas que circulan entre los franceses sobre su revolución, entre los británicos sobre su monarquía o entre los estadounidenses

---

<sup>29</sup> Lo cual, obviamente, también se puede leer en clave schmittiana como expresión de una lógica amigo/enemigo.

sobre sus parques nacionales o sus virtudes cívicas. Lo crucial es que mientras sea compartido de una manera suficientemente amplia, el mito tiene nada menos que un efecto constitutivo de la sociedad misma. Si reconocemos que esto es así, habremos de reconocer también que la tradición fundada por Durkheim hace poco más de un siglo sigue siendo relevante para estudiar los fenómenos jurídicos como hechos sociales.

Es importante insistir en que al señalar que en la cultura mexicana el patrimonio nacional tiene un carácter mítico, no estamos diciendo que adolezcamos de algún tipo de superstición o de fanatismo del que tendríamos que curarnos; sólo estamos tratando de identificar la forma específica que la cuestión adopta en el caso mexicano. El mismo Durkheim, en su muy poco conocida teoría sobre la formación de la propiedad, sostuvo que toda propiedad privada deriva de una forma de propiedad colectiva que originalmente tiene un carácter sagrado (Durkheim 2003); en otras palabras, para que la tierra se convierta en propiedad privada la sociedad tiene que hacerse cargo de que está perdiendo ese carácter sagrado. No es este el lugar para emprender un análisis de este aspecto tan poco explorado de la obra de nuestro autor.<sup>30</sup> Lo he mencionado para dejar claro que el mismo Durkheim considera que existe un sustrato religioso en la idea de la propiedad originaria de cualquier sociedad.

El segundo aspecto que importa explorar en el régimen del patrimonio nacional, en tanto que mito, es el de su historicidad. Apenas hace falta hacer notar que los mitos suelen consistir en narraciones que aluden a unos tiempos inmemoriales y a unos hechos que parecen haber ocurrido de manera inexorable (nuestra relación con el petróleo es puesta en el mismo plano temporal que nuestra relación con los vestigios arqueológicos)<sup>31</sup>, cuando es obvio que los mitos tienen su propia historia. Otra vez Durkheim:

“...tanto en la actualidad como a lo largo de la historia, vemos que sin cesar la sociedad crea de la nada objetos sagrados” (FEVR, 200).

---

<sup>30</sup> Las “Lecciones de sociología...”, publicadas por primera vez en francés en 1950, merecerían un tratamiento aparte. Cuatro de las 28 lecciones están dedicadas a explicar el origen y el significado de la propiedad privada con el mismo tipo de argumentos que el autor despliega en su sociología de la religión. Teniendo a la vista el derecho mexicano, esto equivale a decir que en todas las sociedades modernas hay una norma (socialmente válida) como la del primer párrafo de nuestro artículo 27 constitucional, aunque no aparezca ese texto en sus constituciones; eso podría ser motivo de alivio para quienes ven a nuestro régimen como una anomalía en el contexto de la modernidad y de preocupación para los voceros del excepcionalismo mexicano.

<sup>31</sup> Afirmar que todo esto es lo que conforma *el* contrato social mexicano es una combinación del mito contractualista con el mito patrimonial.

El nacionalismo mexicano adquirió sus perfiles básicos en la segunda mitad del siglo diecinueve. También la idea del patrimonio nacional, así como su juridificación, comenzó entonces. La historiografía contemporánea ha ilustrado el modo en que ella se vio expresada en la legislación sobre bienes nacionales desde el régimen de Porfirio Díaz (Díaz y Díaz 1990), aunque queda fuera de toda duda que la aprobación del artículo 27 en el congreso constituyente de 1916-1917 es un momento estelar, no sólo por el carácter comprehensivo del nuevo régimen sino, sobre todo, por su lugar en el discurso de la revolución mexicana, que durante muchas décadas organizó el campo político, y de manera muy eficiente. Obviamente, las semejanzas entre las iniciativas de Porfirio Díaz y las de los gobiernos revolucionarios deben quedar disimuladas precisamente por la vigencia de otro mito, el de la revolución.

Un ejemplo de la transformación histórica de la idea del patrimonio nacional es el cambio que sufrió, entre fines del diecinueve y mediados del veinte, el estatuto jurídico (y junto con él, el significado social) de los bienes de la iglesia. Si en el XIX ellos eran tratados exclusivamente por su valor económico (como recursos *en manos de* las corporaciones religiosas, por entonces enemigas del estado), las corrientes internacionales del patrimonio cultural fueron siendo adoptadas en México y en consecuencia los templos y conventos fueron finalmente incorporados al patrimonio nacional, en una definición que los liberaba de su significado religioso y que hacía posible que también el sector laico de la sociedad pudiera verse reflejados en ellos. De hecho, se desarrolló una notable capacidad de desdoblamiento en cuanto a la definición de los bienes culturales. Más allá de la división entre sectores católicos y sectores laicos o directamente anticlericales, y de la capacidad de estos últimos para reconocer en los bienes religiosos una parte valiosa del patrimonio nacional, lo interesante es que los propios católicos pueden usar los templos como bienes de su culto y, al mismo tiempo, reconocer la jurisdicción del estado para conservarlos como patrimonio de todos los mexicanos. Esta capacidad hace posible que el cura, a nombre de la iglesia, y el restaurador, a nombre del estado, trabajen sobre el mismo objeto sin entrar en conflicto.<sup>32</sup>

Sin duda el momento culminante en la formación de nuestro mito patrimonial es la expropiación petrolera de 1938. Es entonces cuando la narrativa adquiere rasgos

---

<sup>32</sup> El comentario obvio en el caso de México es que fue después de una guerra (la “cristiada”) que se produjo un orden, seguramente pactado pero también seguramente de un modo muy distinto al de cualquier versión del contrato social.



tan palpables como la resistencia de un puñado de compañías extranjeras a acatar la autoridad de la Suprema Corte. Además, tradujo el nacionalismo mexicano en una fórmula institucional (PEMEX) que podía vincularse directamente al progreso material. Es muy sugerente pensar el asunto en términos comparativos con otros nacionalismos de la época:

Este darle cara y dirección claras a un proyecto nacionalista de Estado no fue, después de todo, una mala salida, especialmente si se compara con las otras salidas: la peronista, el Estado Novo, la fascista o la soviética. Inclusive fue una salida mucho más abarcadora socialmente que la del New Deal estadounidense, que echó mano de las “nacionalizaciones” comandadas por un estado igual de interventor pero no se atrevió a tocar la fortaleza de la segregación racial sureña (Tenorio, 2008)

Como pocos nacionalismos en el siglo veinte, el mexicano podría perdurar, con el tema petrolero en el centro de la dignidad de la nación, y más tarde también de su economía. Ahora bien, para observar la historicidad de un mito no basta con identificar los momentos o los períodos cruciales de su formación; ni siquiera, en nuestro caso, el modo en que se fue ampliando el repertorio de los bienes que componen el patrimonio. Siguiendo a Bottici y Chaland, ese análisis histórico debe incluir el ciclo de producción-recepción-reproducción del mito. Me interesa señalar un aspecto particularmente complejo de ese ciclo que es el de su *recepción*:

“Es el modo en que una narrativa es recibida [por la sociedad respectiva] lo que hace de ella un mito político” (Bottici y Chaland 2006, 320).

La recepción de un mito no ocurre de manera automática y para que ella ocurra siempre es necesaria la movilización de quienes tienen el interés y la capacidad de impulsar el contenido del mito. En el caso del México post-revolucionario y, en particular del patrimonio nacional, no es difícil ver el modo en que el congreso constituyente y el ‘constituyente permanente’ que lo sucedió fueron promoviendo ampliaciones y modificaciones al régimen patrimonial. Más difícil es reconstruir el modo en que esos mensajes se convertían en representaciones ampliamente compartidas en los diferentes sectores de la sociedad mexicana.

Tratándose de un mito en el que los dispositivos jurídicos juegan un papel central (en este caso, el artículo 27 de la constitución y todo un conjunto de leyes que de ella “emanan”),<sup>33</sup> acaso sea de alguna utilidad considerar tanto el *texto* jurídico como su

---

<sup>33</sup> Es notable la metáfora de la constitución como “fuente” de la que mana el orden. Lejos de reconocer que las leyes son producto de procesos políticos y de luchas parlamentarias, el mito nos dice que ellas provienen de la constitución. Lo que un buen jurista podría decir, sin entrar en contradicción con una mirada sociológica, es que las leyes secundarias se pueden examinar por su congruencia con la constitución, no que esta las prohija.

*subtexto* (que puede tener muchos otros registros e incluir cosas que en el otro son indecibles). Mientras el primero es acotado y tiene la sobriedad y el rigor que le son propios, el segundo está formado por una infinidad de discursos que circulan en la sociedad y cuya riqueza (sus infinitos “pliegues”, diría Deleuze) dará al mito una textura propia. Los mecanismos son muchos y van desde los libros de texto gratuitos hasta los informes presidenciales, pasando por los documentales cinematográficos (ingenieros de bata blanca supervisando impecables instalaciones petroleras, exaltadas por la voz de Agustín Barrios Gómez) y un largo etcétera. Pero es dudoso que una elite sea capaz de imponer tal cual un conjunto de ideas sobre la sociedad; esto puede ser claro para el caso del petróleo, pero no para los otros recursos. El resultado final, lo que queda en el imaginario colectivo, será siempre una combinación de elementos nuevos con otros que ya estaban ahí. No estamos en condiciones de saber cómo se produce esa combinación, pero podemos reconocer que el proceso de recepción como un momento indispensable en la formación histórica del mito.

Lo anterior nos lleva al tercer elemento que me interesa destacar, o sea el de la dimensión práctica del mito. Aquí también se puede recuperar directamente la obra de Durkheim, ya que un elemento fundamental de su sociología de la religión es la tesis de que

“Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan” (FVR, 390)

La tesis se refiere originalmente a las religiones y nos dice que ellas no existen sin el culto, pero se puede extender a todos los fenómenos culturales. Por muy grande que sea la fuerza de las ideas, ellas no se pueden mantener vivas si no son dichas en público, si no son escenificadas. El salón de clase, la tribuna del legislador, el cine, el radio y la televisión e incluso la cantina<sup>34</sup> son algunos de los lugares donde el mito se pone en escena mediante prácticas concretas de enunciación.

Además de que el mito es enunciado de manera regular, es decir sujeta a calendarios establecidos, a veces surgen circunstancias que nos permiten verlo operar de manera particularmente nítida. Por ejemplo, en marzo de 2004 unos espeleólogos ingleses que exploraban con ánimo deportivo unas cavernas en el estado de Puebla quedaron atrapados por la crecida de un río subterráneo. Trascendió que se habían

---

<sup>34</sup> Lugar donde, por muchas décadas, los “licenciados” aspirantes a ser operadores del patrimonio adquirían la sensibilidad fina sobre cada cosa o evento (una mina, una pirámide, la pérdida de un amparo, el último decreto que firmó el presidente ...).

negado a recibir la ayuda que se les ofreció, y que prefirieron esperar a que un equipo venido de Inglaterra llevara a cabo el rescate (ellos aclararían después que se trataba de un ejercicio de rescate que estaba programado de esa manera). Cuando la noticia llegó a los medios de comunicación, se precipitó un alud de comentarios fundados en la sospecha de que estaban tratando de “llevarse” algo<sup>35</sup>. En sólo dos horas, los principales comentaristas de radio y televisión presentaron la noticia con alusiones constantes al saqueo histórico. Desde el gobierno la reacción fue la misma e independiente del color político: tanto el gobernador del estado como el presidente de la República (de diferentes partidos) expresaron su preocupación en los mismos términos: ¿qué hacen esos ahí? El presidente (el mismo que acababa de derrotar mediante el voto popular al partido del nacionalismo revolucionario) envió una nota diplomática al gobierno británico exigiendo una explicación. Cuando al fin los espeleólogos salieron a la superficie, fueron detenidos y deportados a su país, a pesar de que no habían cometido falta alguna y, mucho menos, un delito.

Ese episodio es un buen ejemplo de la infinidad de *prácticas de enunciación* mediante las cuales se reproduce el mito. Si el mito que nos ocupa, como la idea misma de nación, supone un “plebiscito cotidiano”, para usar la vieja expresión de Renan, ese plebiscito no existe como una oración solitaria que el ciudadano pronuncia para sí todos los días, sino como un conjunto de prácticas de enunciación que tienen la función de “satisfacer la conciencia pública”<sup>36</sup> y sin las cuales el mito se extinguiría.<sup>37</sup>

Hasta aquí he presentado una visión más bien simple del modo en que una institución jurídica puede ser vista como un *hecho social* cuando adopta la forma de un mito político. Con el fin de mostrar cómo, a pesar de su simpleza, ello nos permite tener una visión más rica que la que podemos obtener si caemos en la tentación de la idea del contrato social (y no somos capaces de ver el discurso jurídico más que como dispositivos normativos sujetos a su propia lógica), a continuación presentaré dos grupos de problemas que resultan particularmente interesantes para el análisis del

---

<sup>35</sup> Los comentarios que escuchó el autor en los días siguientes son elocuentes: una profesora universitaria llegó a decir que no dudaba que se estuviesen llevando el uranio (¡en sus mochilas!).

<sup>36</sup> Es la frase que usó Raymond Aron para explicar el argumento Durkheimiano (Aron, 1968, p. 28, tomo 2)

<sup>37</sup> También hay innovación. Los propietarios de tierras ejidales de Atenco, en el Estado de México, que en 2002 lograron impedir la expropiación de sus terrenos para lo que iba a ser la obra más importante del gobierno de Vicente Fox, un nuevo aeropuerto para la ciudad de México, acuñaron el lema “La tierra no se vende. Se quiere y se defiende”. Seis años después la frase se usa respecto del petróleo en el contexto del debate por la reforma energética.

patrimonio nacional. El primer grupo se refiere a las transformaciones contemporáneas de la idea de patrimonio nacional, para las cuales la herencia durkheimiana es relevante, y el otro es el de su juridicidad, para lo cual dicha herencia no lo es.

Más allá de que, en el debate político, unos se empeñen en acabar con él mientras otros quieran mantenerlo vivo, lo cierto es que, como todo producto histórico, el mito no puede mantenerse inalterable a través del tiempo. Dado que sus transformaciones no pueden deducirse solamente desde la teoría, es preciso recurrir al trabajo empírico para conocerlas. En el caso de México uno puede explorar al menos los siguientes cuatro procesos. El primero es el ascenso de sectores medios que no tienen conexión directa ni con las organizaciones corporativas del México post-revolucionario ni con el imaginario correspondiente. No es descabellado plantear la hipótesis de que una buena parte de los votos que en el año 2000 expulsaron al PRI de la presidencia de la república tienen que ver con quienes ya no se sentían interpelados por las representaciones del nacionalismo revolucionario<sup>38</sup>.

En segundo lugar está la nueva presencia de los pueblos indígenas en la vida pública mexicana. Desde la última década del siglo pasado hemos tenido que admitir que la idea de un patrimonio nacional no era tan ampliamente compartida como se creía. Hay cosas que ya no aparecen como de todos los mexicanos, sino como propias de los pueblos indígenas. Esto no sólo se refiere a nuevos elementos del patrimonio, como el capital biológico de las regiones habitadas por ellos. También incluye la riqueza arqueológica, cuyo carácter nacional está comenzando a ser puesto en duda desde la reivindicación indígena.<sup>39</sup> El artículo 27 pierde un prestigio que al mismo tiempo gana el Convenio 169 de la OIT<sup>40</sup>. De una manera más general, lo que está en juego es nada menos que el concepto de territorio en la constitución, porque el mito del patrimonio nacional parece haber perdido su fuerza, al menos *en ese sector* (el del neo-

---

<sup>38</sup> Un análisis de este tipo, para insertarse realmente en la tradición durkheimiana, tendría que ir más allá de la exploración del discurso de los actores, y preguntarse el grado en que dichos actores pueden beneficiarse directa o indirectamente del régimen (plazas en PEMEX, parcelas ejidales...).

<sup>39</sup> El 3 de octubre de 2008 seis campesinos chiapanecos fueron asesinados durante un desalojo, después de que habían ocupado una zona arqueológica. Días antes, la comunidad había decidido, “en asamblea... administrar la zona arqueológica de Chinkultic, al considerar que el Instituto Nacional de Antropología e Historia no le da el mantenimiento adecuado y de su usufructo no se generan beneficios para las comunidades de la zona” (Gómez 2008). Sobre el rechazo de los indígenas a la idea del mestizaje, véase Gutiérrez Chong 2001.

<sup>40</sup> A este respecto, véase la interpretación de Cori Hayden (2004) sobre la proliferación de “públicos” en torno a la biodiversidad en México.

indigenismo).<sup>41</sup> En tercer lugar, no es descabellado pensar que la migración esté trayendo consigo una redefinición del significado social del patrimonio nacional. Casi uno de cada cuatro mexicanos está en los Estados Unidos de América y, aunque muchos mantienen vínculos fuertes con sus comunidades de origen, es difícil pensar que alguien que vive en Chicago hace diez años se siente incluido respecto de un patrimonio colectivo en México – y no se diga que se sienta parte de un “contrato social”. Pero aquí, como en ningún otro contexto, es necesario acercarse al fenómeno antes de proclamar hacia dónde (si es que) estarían siendo redefinidas las representaciones propias del patrimonio nacional.

La urbanización, una de las grandes transformaciones de las sociedades humanas (y obviamente también de la mexicana) en el siglo veinte, es el cuarto proceso que seguramente ha traído consigo una re-definición del mito del patrimonio nacional, y que habría que explorar. Por un lado, es obvio que resta fuerza al papel que tuvo el reparto agrario en la definición del lugar de los campesinos en el orden estatal. El mito del patrimonio nacional tiene una vertiente importante respecto de la propiedad agraria: nos dice que la propiedad de los campesinos es (como todas las formas de propiedad en México) una derivación de la propiedad de la nación;<sup>42</sup> y al mismo tiempo nos dice que la relación entre la sociedad y el territorio se juega fundamental si no es que exclusivamente, en el campo, por lo que la clave del orden social (el núcleo del supuesto pacto) está en una distribución equitativa de la tierra cultivable. La celebridad del artículo 27 proviene de la solución que ofrece para los conflictos por la propiedad rural. La ciudad no existe en la versión original – de hecho no se le menciona jamás<sup>43</sup>. Pero un siglo después más de 80 por ciento de los mexicanos vivimos en ciudades y los “sujetos agrarios” resultantes, a pesar de ser propietarios de más de la mitad del territorio nacional no representan más de 3 por ciento de la población. Aun así, las restricciones que se imponen a la propiedad urbana, que formalmente tendrían el mismo

---

<sup>41</sup> Comenta Escalante que esto “...es posible, en parte, porque los indígenas eran en el discurso revolucionario el nosotros original, de modo que es muy difícil oponer la idea de México o del patrimonio de los mexicanos al de los indígenas, porque ellos son a fin de cuentas los verdaderos mexicanos” (Ver nota 1 *supra*).

<sup>42</sup> La de los campesinos, otra vez nos recuerda Escalante, es una forma de propiedad “... especialmente protegida: para el resto de los sujetos mencionados en el 27 lo que hay son prohibiciones, limitaciones y restricciones. Los únicos con una demanda legítima sobre la tierra de la nación son los campesinos” (id.).

<sup>43</sup> Cuando hubo acciones equivalentes a las del reparto agrario en el contexto urbano (como en la ciudad de México a principios de los años cuarenta) sus promotores no recurrieron al discurso del artículo 27 (Azuela y Cruz, 1989).

fundamento constitucional que las de la propiedad agraria, no gozan del mismo prestigio que estas.

Por otro lado, si la vertiente agraria ha perdido fuerza como parte del mito patrimonial mexicano, como resultado de la urbanización, esta última puede haber hecho que la otra vertiente del artículo 27, es decir la relativa a los recursos energéticos, se haya vuelto mucho más importante. A principios de siglo la propiedad de los hidrocarburos no tenía la misma importancia que la cuestión agraria, pero hoy podemos pensar que, en virtud de la urbanización y la industrialización, la propiedad del petróleo es un asunto que interpela a un mayor número de personas que el reparto agrario. El año de 1938 es un año clave, acaso porque marca el ascenso de la sociedad urbana sobre la rural, poniendo al asunto energético por encima del de la propiedad rural.

Poner atención a los cuatro procesos que he señalado nos lleva a reconocer un panorama más complejo que el de un debilitamiento lineal del mito del patrimonio nacional. Así como hay contextos en los que el mito puede haber perdido su fuerza normativa, los hay en los que ella parece no haber cambiado. Uno de los aspectos más notables del reciente debate en torno al régimen petrolero es que ni el propio presidente Calderón se atrevió a usar la palabra privatización – que es lo que estaba promoviendo. El hecho de que haya presentado su iniciativa bajo la consigna de “fortalecer a Pemex” y de insistir en que es de todos los mexicanos, parece un claro indicio de que la fuerza normativa del mito está más viva que nunca.

Hasta aquí he esbozado un primer grupo de problemas de investigación, para argumentar que una aproximación socio-antropológica al mito, en la tradición durkheimiana, nos permite hacernos cargo de la complejidad del fenómeno de un modo que no es posible con el marco conceptual que los juristas suelen utilizar. Me referiré ahora a un segundo grupo de problemas de investigación que tiene que ver con la vida estrictamente jurídica del mito: ¿Qué es lo que añade el derecho a un mito político cualquiera? O, para usar el lenguaje de la sociología del derecho, ¿cuáles son los efectos sociales de la *juridificación* del mito? No pretendo ofrecer una exposición sistemática de la cuestión, eso implicaría nada menos que desarrollar la agenda (ciertamente post-durkheimiana) de investigación de la sociología jurídica en su conjunto. Pero vale la pena hacer un esbozo precisamente porque es el tipo de problemas para los que no vamos a encontrar una orientación en la obra de Durkheim. Me limitaré a señalar tres fenómenos.

Primero, está el modo en que el mito adquiere una connotación adicional por el sólo hecho de adoptar una forma jurídica o, en otras palabras, gracias al carácter mítico del derecho mismo. Como he dicho antes, hace tiempo que el tema del mito está instalado en el pensamiento político. Esta mito-manía, si se me permite la expresión, ha alcanzado al pensamiento jurídico en un tiempo relativamente reciente y quizá por ello aún no tiene el mismo impacto. La escasa producción académica en este terreno resulta sumamente sugerente, pero en general, va dirigida simplemente a “desmitificar” las instituciones propias de la modernidad, tales como el mercado, el individuo o la representación política (Fitzpatrick 1992),<sup>44</sup> sin que se haya planteado con la suficiente fuerza y claridad el problema de la especificidad de la dimensión jurídica de los mitos.

Parece lógico pensar que el mito tiene que existir antes de adquirir una forma jurídica –a menos que el legislador haga algo realmente extraordinario, él no crea el mito, *lo lleva* al ámbito del derecho. Pero también parece sugerente pensar que el mito adquiere una connotación adicional precisamente por haber llegado a ese ámbito.<sup>45</sup> Cuando el jurista proclama que una idea cualquiera está “consagrada” en la constitución no sólo está diciendo una cursilería, está haciendo una especie de antropología involuntaria, ya que sin pensarlo está diciendo que ahora la sociedad puede leerse a sí misma dentro de un registro muy especial, el del derecho, que nos puede hablar al mismo tiempo de los sentimientos de la nación y de la fuerza del estado. Algo parecido a lo que le ocurrió al águila que “siendo animal, se retrató en el dinero” y que de ese modo adquirió un estatuto diferente sin duda superior al de las demás especies.<sup>46</sup> Esto tiene un evidente sabor durkheimiano, pero el significado social del derecho no se detiene ahí; el mito cambia por el sólo hecho de adquirir una forma jurídica.

Segundo, es evidente que en los procesos legislativos así como en los constitucionales, el mito tiene que ser “filtrado”. Por mucho que el legislador quiera plasmar en su texto los “sentimientos de la nación”, tiene que eliminar algunos de sus elementos, sobre todo cuando irritan a otros componentes del orden jurídico. En nuestro caso, el artículo 27 constitucional, por mucho que se haya inspirado en las ideas de

---

<sup>44</sup> Hago notar que muchos de los juristas que han explorado la dimensión cultural del derecho, a pesar de mostrar una evidente influencia durkheimiana, no suelen reconocerla explícitamente. Véase los casos de Paul Kahn (1999) y de Lawrence Rosen (2006).

<sup>45</sup> Vale la pena ver cómo, desde una perspectiva antropológica, Guillermo de la Peña define al derecho como ese ámbito donde “algunas de las reglas [de una sociedad] -no todas- son recreadas, fuera de su contexto, para convertirse en criterios universales de conducta que, formalmente codificados, deben ser impuestos por las autoridades a partir de procesos adjudicatorios” (De la Peña, 2002, 64).

<sup>46</sup> La canción añade que “para subir al nopal, pidió permiso primero”, con lo cual nos recuerda que convertirse en una figura “oficial” no es sólo cuestión de voluntad.

Andrés Molina Enríquez, no puede expresar con toda claridad la “mestizofilia” que está en el centro de las ideas de dicho autor.<sup>47</sup> Eso no sólo sería políticamente incorrecto, sino abiertamente contrario a los principios liberales del orden constitucional. Y es que este último está hecho de una serie de reglas que pueden ser muy distintas a la lógica del mito que se trata de expresar. La constitución puede prohibir a los extranjeros adquirir ciertos bienes, pero una cierta idea de igualdad, las reglas de debido proceso y, desde luego, la fuerza normativa de la propiedad privada misma, hacen difícil llevar al mundo del derecho todas las facetas del mito tal como existe en la “conciencia colectiva” –para seguir usando el lenguaje de Durkheim. El mito es hasta cierto punto domesticado por los rigores del orden jurídico mismo.

El tercer fenómeno que quiero mencionar es el de la experiencia de los actores concretos que acuden (o son llevados) a los procesos administrativos y judiciales en los que se decide el acceso de unos y la exclusión de otros al disfrute de ciertos recursos del patrimonio nacional. Esto rebasa las ideas que están “plasmadas” en la ley o en la constitución, y más bien tiene que ver con las relaciones de poder en las que dichos actores están insertos y con la lógica propia de la profesión jurídica. Ganar o perder un juicio (por una concesión minera o una parcela ejidal) no puede ser trivial en la formación de la idea que los actores tienen del orden jurídico.

Es verdad que el mundo de la práctica jurídica puede implicar a muy pocas personas, de modo que, por ejemplo, ciertas prácticas abiertamente violatorias del régimen patrimonial, pueden pasar desapercibidas para amplios sectores sociales, como ocurre con los fideicomisos mediante los cuales los extranjeros adquieren propiedades en las costas mexicanas. Pero a menos que se piense que son irrelevantes miles de sentencias, permisos, concesiones y una amplia gama de actos jurídicos que se emiten cada año sobre conflictos en torno a la apropiación y el aprovechamiento de los recursos del patrimonio nacional, indagar sus efectos sociales constituye una tarea de primera importancia. Si, como he dicho antes, un momento fundamental de la historia del mito es el de su recepción, es decir, el modo en que él es incorporado a la experiencia social, es de suponerse que aquella infinidad de actos jurídicos influye de algún modo en la historia del mito. Para los directamente involucrados, quizá sea difícil establecer una conexión entre lo que alguna vez leyeron en los libros de texto gratuitos sobre el

---

<sup>47</sup> Como se sabe, un elemento fundamental de la obra de Molina es la idea de que la sociedad mexicana está definida por las relaciones entre grupos raciales, entre los cuales los mestizos habrían de salir triunfantes como producto de la evolución social. Su teoría de la propiedad surge de esa sociología (Molina Enríquez 1978); por fortuna el texto constitucional se puede interpretar de otra manera.



patrimonio nacional con lo que ahora les está diciendo el juez, pero esto último tendrá que dejar en ellos una huella profunda, porque se refiere nada menos que a su capacidad de excluir a otros del aprovechamiento de un recurso, o a la capacidad de otros de excluirlos a ellos de lo mismo. En otras palabras, la práctica jurídica es una forma muy especial de recepción del mito, porque además de su carácter simbólico tiene consecuencias distributivas palpables, ya que no puede dejar de dar a cada quien “lo suyo”, es decir, la parte que le corresponde de “lo nuestro”.

Obviamente, así como hay prácticas jurídicas que pasan desapercibidas, las hay que adquieren un lugar prominente en el espacio público y de ese modo se convierten en momentos estelares en la historia del mito. El laudo que emitió la Suprema Corte en 1938 y que unas empresas extranjeras se empeñaron en ignorar, lo que condujo a la nacionalización de la industria petrolera, es seguramente el ejemplo más elocuente: fue un acto jurídico muy concreto y sigue siendo parte del núcleo del mito del patrimonio nacional –junto con la expropiación misma, se entiende. Obviamente, hay que tener en mente los dos niveles de toda práctica jurídica: el modo en que afecta directamente los intereses de algunas personas y el modo en que queda sujeto a una elaboración colectiva.

Con todo lo anterior podemos hacernos algunas preguntas: ¿Será que al resolver sus casos los jueces son totalmente inmunes al régimen (social, extra jurídico) del mito? O más bien ¿Cuál es la autonomía del campo jurídico respecto del político? Y si la hay ¿Cómo se produce la tensión entre ellas? Si, como es de suponerse hay una diferencia entre el mito como “creencias populares” y las formas de razonar de los jueces ¿no es esa una veta importante de investigación? La única manera de responder negativamente es suponer que no importa que exista un desfase fundamental entre la cultura jurídica de los operadores del derecho y la de la sociedad en su conjunto.

En suma, el mito del patrimonio nacional, en tanto que conjunto de representaciones y prácticas ampliamente compartidas sobre la relación entre la nación y sus recursos y, en particular, sobre el lugar de cada uno en ese mundo, puede ser visto como el fundamento social del régimen jurídico de dichos recursos. Esto es así porque ofrece razones profundas, ciertamente meta – jurídicas (o quizá, mejor, *pre* - jurídicas), para acatar las normas que de ahí “se deriven”. Hasta ahí, la herencia durkheimiana nos ayuda a ver la riqueza de la relación entre el orden jurídico y el orden social. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que el mito se haya convertido en un conjunto de dispositivos jurídicos le da una fuerza adicional, que no es la de la historia original, sino

la de estar sujeta a la lógica propia del orden jurídico. Al entrar al mundo del derecho el mito se amplifica o se acota, pero siempre se transfigura. Esa transfiguración no está en la obra de Durkheim y debe ser parte de un programa fuerte para la sociología jurídica.

### **Reflexiones finales**

He tomado como ejemplo al régimen del patrimonio nacional de México, con el propósito de mostrar la relevancia de la tradición durkheimiana en la comprensión de los fenómenos jurídicos contemporáneos. Mi argumento ha consistido en que, al reconocer en dicho régimen uno de los *mitos* fundamentales del orden mexicano, tenemos un buen punto de partida para introducir una aproximación sociológica en el estudio del régimen patrimonial. En particular, usar el concepto de mito para explorar el modo en que dicho régimen existe en la sociedad (más allá del mundo de los operadores y los estudiosos del derecho), permite reconocer dos debilidades del pensamiento jurídico dominante. Primero, ayuda a prevenirnos contra lo que he denominado la tentación contractualista, que implica asignar a la idea del contrato social la capacidad de explicar (y no sólo de justificar) el orden estatal. Como hemos visto, la reconstrucción de la génesis histórica del patrimonio nacional en tanto que mito, y el análisis de su relación con otros fenómenos políticos y culturales, aporta una visión mucho más *densa* del modo en que, en la realidad, se produce el consenso social en torno a las normas jurídicas que rigen la apropiación y el uso de un cierto catálogo de riquezas.

Segundo, y esto es una especificación importante de lo anterior, el análisis socio-antropológico del mito permite observar la complejidad y la riqueza de la dimensión normativa del mismo más allá de la lógica propia de los operadores del derecho. Los jueces y los abogados no pueden hacerse cargo de todo lo que significa la idea de patrimonio nacional fuera de su mundo (por fortuna les está vedado hacerlo). La mestizofilia y la xenofobia son por supuesto dos aspectos fuertes del mito que ejemplifican esto. Pero sobre todo está la inclusión simbólica, como experiencia generalizada, que es lo que constituye el centro de la fuerza normativa del mito en tanto que *hecho social*.

Debo hacer notar que esta no es la única aproximación posible para recuperar la tradición fundada por Émile Durkheim para abordar temas jurídicos. Además de la

poco conocida idea durkheimiana del origen sagrado de la propiedad,<sup>48</sup> está el tema de la anomia, que ha inspirado toda una reflexión sobre los orígenes sociales del incumplimiento de las normas jurídicas (Girola 2005), así como la posibilidad de recurrir a Durkheim para mostrar las debilidades de la corriente del *law and economics* – él fue uno de los primeros grandes críticos del utilitarismo, que está en el corazón del pensamiento económico dominante.<sup>49</sup> Para este ensayo he optado por la recuperación de la idea del mito porque creo que puede ser más productiva, en vista de las tentaciones y las debilidades del pensamiento jurídico contemporáneo. Igualmente, he elegido el patrimonio nacional porque es un tema sustantivo que, habiendo sido una pieza clave del orden jurídico del siglo veinte mexicano, hoy está siendo profundamente cuestionado, sin que quede claro que sus fundamentos sociales hayan desaparecido.

Queda todavía algo que decir sobre las ventajas académicas y los riesgos políticos de usar la palabra mito en este contexto. Desde el punto de vista estrictamente académico, además del diálogo con el discurso jurídico dominante, el uso del concepto de mito nos permite vincular el análisis de la dimensión cultural de una institución con muchas y muy importantes vertientes del pensamiento político –como las representadas por Cassirer, Schmitt, Sorel,<sup>50</sup> entre otros que han puesto el mito en el centro de sus análisis. Por esa vía, la herencia durkheimiana puede tener un lugar en la discusión de cuestiones como la “crisis de legitimidad”,<sup>51</sup> lo cual implica, por cierto, una más que oportuna recuperación del vínculo entre el derecho, el estado y la política.

Otro aspecto, estrictamente académico, de la herencia de Durkheim es la importancia del trabajo empírico. Una vez más, quien se asome a *Las formas elementales de la vida religiosa* podrá ver que la observación de las prácticas sociales no tiene porqué ser en detrimento de la elaboración teórica: está organizada por ella y sirve para enriquecerla y para constatar sus alcances. La idea del contrato social tal como nos llega de la filosofía política, consiste en una enorme elaboración conceptual y una diminuta (aunque indispensable) constatación empírica: la de los procesos electorales. Estos últimos son el indicio palpable de que hay una adhesión de los ciudadanos al orden imperante, así como una preferencia sobre el sentido general del

---

<sup>48</sup> Ver nota 29, *supra*.

<sup>49</sup> Una vez más, la más importante crítica contemporánea del utilitarismo en clave durkheimiana está en los trabajos de Mary Douglas (1986).

<sup>50</sup> Sobre las coincidencias en torno al concepto de mito en autores tan diametralmente opuestos como Sorel y Schmitt, véase Rossi 1999.

<sup>51</sup> Es precisamente eso lo que hizo Hans-Peter Muller como parte del re-descubrimiento de Durkheim en los años ochenta (Muller 1988).

gobierno, pero son una referencia enteramente insuficiente sobre el modo en que se construye el orden estatal en todas sus dimensiones. En cambio, el concepto de mito permite explorar el fenómeno de la adhesión al orden en contextos mucho más amplios. Por eso, en el tema que he elegido, lo que propongo no son respuestas cerradas sino caminos de investigación que suponen un enorme trabajo empírico, ya que no es para nada evidente el modo en el que el mito patrimonial ejerce su fuerza normativa en la sociedad mexicana de hoy.

En otras palabras, si nos proponemos usar el concepto de mito (o, para el caso, cualquier otro de la tradición socio-antropológica) nada menos que para proporcionar una explicación plausible del orden, que supere la simplicidad de la idea del contrato social, debemos asumir el enorme reto de un programa fuerte de investigación social. Creo que hay signos evidentes de que el mito patrimonial está ahí y que tiene todavía un *efecto constitutivo* de la sociedad mexicana, pero también hay procesos históricos (la urbanización, la migración, el ascenso de los sectores medios no corporativizados, el neo-indigenismo) que pueden haberlo debilitado, o al menos cambiado su significado. Sin trabajo empírico es imposible dar una respuesta sensata a la cuestión. Si a Durkheim le tomó más de una década explorar el fenómeno religioso, a partir del contexto del caso Dreyfus, no veo porqué no podamos pensar en un plazo similar para comprender la crisis (o la redefinición) de nuestro régimen patrimonial, a partir del debate sobre el petróleo.

Más allá del mundo académico, el uso de la palabra mito para caracterizar nuestro régimen patrimonial trae consigo un riesgo político evidente: el que sea utilizado para alimentar la postura según la cual ese régimen es una manifestación de idolatría propia de un pueblo atrasado, que tendría que ser superada por alguna visión científica (la de la economía de mercado, por supuesto); postura que evidentemente no es la que me interesa defender.<sup>52</sup> Creo que vale la pena correr ese riesgo no sólo por las razones estrictamente académicas que he apuntado. Es la oportunidad para argumentar que todo orden social tiene una dimensión mítica y que esto se aplica también a la alternativa neoliberal y a la contractualista.

Esto no tendría que ser tan complicado cuando todo el mundo entiende que Elvis Presley fue un ser humano de carne y hueso pero que, además, existe como mito. Pero sería ingenuo pensar que al esgrimir el uso socio-antropológico de la palabra mito

---

<sup>52</sup> El antídoto más directo en la obra de Durkheim para esa postura es la obra señalada en la nota 29 *supra*.

desaparecerán los otros usos; quizá ayude a que se vea que hay más de uno. En todo caso, hoy la idea de contrato social se usa para cerrar la discusión sobre nuestro régimen patrimonial; creo que la idea de mito puede servir para mantenerla abierta.

Ahora bien, así como he defendido la relevancia de la tradición durkheimiana para comprender los fenómenos jurídicos, he identificado también una debilidad importante: nuestro autor nunca se preguntó sobre el efecto de lo que hoy llamamos la *juridificación* del mito. Si por un lado es cierto que, al entrar al mundo del derecho, el mito se filtra y pierde muchas de las cualidades que permanecen vigentes en la experiencia social (pero fuera del tribunal), lo que ocurre en dicho mundo no es para nada trivial. Hablando del patrimonio nacional mexicano, después de un siglo de prácticas jurídicas que han regulado directamente la apropiación y el uso de los bienes que integran el patrimonio nacional (petróleo, pirámides, minas, tierras, aguas, bosques...), es obvio pensar que dichas prácticas ha tenido un conjunto de efectos sociales. No es este el lugar para indicar ni hipótesis ni líneas de investigación, sino apenas para señalar la cuestión como una vertiente de investigación que tendremos que desplegar con ayuda de los clásicos y con nuestros propios recursos.

## **Bibliografía**

Alexander, Jeffrey. 1990. "La centralidad de los clásicos". En Anthony Giddens y Johnathan Turner (eds.) *La teoría social hoy*. Traducción de Jesús Alborés. Madrid: Alianza Editorial.

Alexander, Jeffrey 1988. "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today" en Jeffrey Alexander (Ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey 2000. *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Traducción de Celso Sánchez-Capdequí. Madrid - México: Anthropos.

Andrade, Gabriel. 2004, "Metáforas no verbales: En torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss" en *Utopía y Praxis Latinoamericana*. v.9 n.25, Maracaibo.

Aron, Raymond. 1968. *Main Currents in Sociological Thought*. Londres: Pelican.

Azuela, Antonio y María Soledad Cruz. 1989. "La Institucionalización de las Colonias Populares y la Política Urbana en la Ciudad de México" en *Sociológica* 9. Abril.

- Bellah, Robert N. y P. E. Hammond. 1980. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row.
- Bobbio, Norberto. 1986. *El futuro de la democracia*. Traducción de José Fernández S. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bottici, Chiara y Benoit Chaland. 2006. “Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a self-Fulfilling Prophecy” en *European Journal of Social Theory*; 9, 315.
- Bourdieu, Pierre. 2002 “Elementos para una sociología del campo jurídico” en Varios Autores, *La fuerza del derecho*. Estudio preliminar y traducción de Carlos Morales de Setién Ravina. Bogotá: Ediciones Uniandes/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores (originalmente publicado en las *Actes de la recherche sociologique* 64, 1986)
- Castañeda, Fernando. 2004. *La crisis de la sociología académica en México*. México: UNAM/ Miguel Ángel Porrúa.
- Cotterrell, Roger. 1991. *Introducción a la sociología del derecho*. Traducción de Carlos Pérez Ruiz. Madrid: Ariel Derecho.
- Cruet, Jean. 1912. *De l'impuissance des lois*. Paris: Flammarion.
- De la Peña, Guillermo. 2002. “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorias” en Esteban Krotz (Ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socio-culturales en el estudio del derecho* . México: Anhropos / UAM-Iztapalapa.
- Díaz y Díaz, Martín. 1990 “El litigio del Tlahualilo: presagio de un derecho de propiedad sin arrogancia” en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México
- Díaz y Díaz, Martín. 1998. *Derecho y orden. Cuatro ensayos para el análisis realista de los fenómenos jurídicos*. México: Distribuciones Fontamara.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Douglas, Mary. 1990 [1950]. “Foreword” en Marcel Mauss *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Nueva York / Londres: W.M. Norton.
- Douglas, Mary. 1993. “Emotion and culture in theories of justice” en *Economy and Society*, Vol. 22, Núm 4, Noviembre, páginas 501 – 515
- Dupret, Baudoin. 2006. *Droit et sciences sociales*. Paris : Armand Colin.
- Durkheim, Émile, 1995 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Ramón Ramos. México: Ediciones Coyoacán.

- Durkheim, Émile. 2000 [1892 y 1818]. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Estudio preliminar de Helena Béjar y traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa. Madrid: Tecnos, Clásicos del pensamiento 146.
- Durkheim, Émile. 2001 [1925] *La educación moral*. México: Colofón.
- Durkheim, Émile. 2003 [1950]. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Traducción de Federico Lorena Valcarce. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, Émile. 2007 [1893] *La división del trabajo social*. Traducción de Carlos G. Posada. México: Colofón.
- Dusso, Giuseppe (Editor). 1998. *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia: Res Pública.
- Escalante, Fernando. 2004. “Especulaciones a partir del concepto de anomia” en Walther Bernecker (comp.) *Transición democrática y anomia social en perspectiva comparada*. México: El Colegio de México / UNAM.
- Fitzpatrick, Peter. 1992. *The Mythology of Modern Law*. Londres: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1987. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Traducción de Salomón Berener. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Girola, Lidia. 2005. *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. México: Antrhopos / UAM-Azcapotzalco.
- Girola, Lidia. 2008. “Actualidad de Durkheim para la sociología latinoamericana” en *Casa del Tiempo* Vol. I Época IV, Número 8. Junio.
- Gómez, Magdalena. 2008. “Chinkultic: patrimonialismo estatal, criminalización y negación de derechos indígenas” *La Jornada*, 7 de octubre.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2001. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: CONACULTA / Instituto de Investigaciones Sociales / Plaza y Valdés Editores.
- Hayden, Cori. 2004. “Prospecting’s Publics” en Catherine Verdery y Caroline Humphrey (Eds.) *Property in Question. Value Transformation in the Global Economy*. Oxford – Nueva York: The Wenner-Gren Foundation
- Hunt, Alan. 1978. *The Sociological Movement in Law*. Londres: Macmillan
- Kahn, Paul W. 1999. *The Cultural Study of Law. Reconstructing Legal Scholarship*. The University of Chicago Press. Chicago

- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Traducción de Gabriel Zadunaiski. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- Molina Enríquez, Andrés. 1978 [1909] *Los grandes problemas nacionales*. México: Ediciones Era.
- Müller, Hans-Peter. 1988. "Social structure and civil religion: legitimation crisis in a late Durkheimian perspectiva" en Jeffrey Alexander (Ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nisbet, Robert. 2003. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu. 2 Tomos.
- Rabotnikof, Nora. (en prensa). "Mito político y memorias de la política", en María Inés Mudrovic (ed.) *Recordar en Argentina. Debates en torno a la representación de pasados en conflicto* Buenos Aires: Prometeo.
- Rosen, Lawrence. 2006. *Law as Culture. An Invitation*. Princeton: Princeton University Press.
- Rossi, Luis Alejandro. 1999. " 'El mito más fuerte reposa sobre lo nacional': Carl Schmitt, George Sorel y *El Concepto de lo Político*" en *Revista Internacional de Filosofía Política*. Núm. 14, Diciembre.
- Skinner, Quentin. 1989. "Language and political change" en Ball, Terence, James Farr y Russel L. Hanson (Eds.) *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 2008. "Petróleo y nacionalismo" en *Letras libres*. Septiembre.
- Treves, Renato. 1988. *La sociología del derecho. Orígenes, investigaciones, problemas*. Traducción de Manuel Atienza. Madrid: Ariel Derecho.
- Touraine, Alain. 2005. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Paidós.