

# Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro<sup>1</sup>

*Ana Luisa Guerrero Guerrero\**

**RESUMEN:** En esta contribución se abordan algunos problemas filosófico-políticos con base en la obra de Luis Villoro, por ejemplo: las condiciones éticas del Estado plural y de la democracia comunitaria. El eje de la reflexión lo constituye la relación entre derechos humanos colectivos e individuales, con el objeto de establecer tal relación desde programas políticos que no la comprendan de forma maniquea, es decir, que ofrezcan paradigmas de los derechos humanos que los articulen desde su interdependencia y no como derechos antinómicos.

**PALABRAS CLAVE:** Derechos humanos, Interculturalidad, Derechos de los pueblos indígenas, América Latina.

**ABSTRACT:** This paper addresses some problems of a political and philosophical nature that are based on Luis Villoro's philosophical research, for example, ethical situations in a modern pluralist, democratic state. The main purpose of this approach is to view the relationship between these collective and individual human rights with the objective of understanding it, from political programs that establish other reference points between collective and individual human rights without individual rights disappearing or being rejected.

**KEY WORDS:** Human Rights, Interculturalism, Indigenous People Rights, Latin America.

<sup>1</sup> Este artículo está relacionado con el contenido del Proyecto PAPIIT: IN400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano", apoyado por la DGAPA de la UNAM. Su primera versión fue leída en el XV Congreso de la FIEALC.

\* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM (anagro@unam.mx).

## ANTECEDENTES

La dignidad de los pueblos originarios de *Nuestra América* se reclama desde ellos, sus voces se han estado convirtiendo en derechos reconocidos en Cartas magnas de países que sin menoscabo los han positivamente como derechos humanos colectivos o de solidaridad (derecho a la paz, al desarrollo y a la diferencia cultural),<sup>2</sup> reconocimientos que actualizan la cuestión clásica de la filosofía política: ¿cuál es el Estado más justo?, y que frente a la diversidad cultural nos obliga a cuestionar la condición monocultural con la que se define el Estado-nación moderno en la región latinoamericana.

La conquista jurídica de los derechos colectivos, tanto en el ámbito internacional como en los ámbitos nacionales, tiene hoy la peculiaridad de que ya no son otros sujetos distintos de los pueblos originarios los que únicamente hablan de sus causas, como sucede en el indigenismo, sino que su reconocimiento se ha impulsado desde su misma acción y participación políticas así como también de sus posturas éticas.<sup>3</sup> Sus remotos antecedentes tienen que ver con las resistencias de los pueblos conquistados en *Nuestra América* que han tenido lugar desde la Colonia y, posteriormente, en el Estado independiente. Tengamos presente que el Estado moderno como Estado-nación<sup>4</sup> se erigió bajo el atrop-

<sup>2</sup> Destaca la Constitución de la República de Ecuador de 2008 por estar en la vanguardia del reconocimiento de los derechos del buen vivir.

<sup>3</sup> Este movimiento que se centra en el reconocimiento de los derechos colectivos es registrado así por Bartolomé Clavero cuando dice “Hace poco más de veinte años que la Constitución de Guatemala reconoció el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural, un derecho a la par individual y colectivo en su consideración de la presencia indígena... En toda la historia del constitucionalismo latinoamericano, ésta fue la primera vez que se produjo un reconocimiento de tal implicación y alcance”, en *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*, México, Siglo XXI, 2008, p. 9. Así también, por su lado, Rodrigo Uprimny afirma: “Muchas constituciones empiezan entonces a definir sus naciones como pluriétnicas y pluriculturales y establecen como principio constitucional la promoción de la diversidad, por lo cual estamos frente a una suerte de constitucionalismo de la diversidad”, en “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: Tendencias y desafíos”. En [www.juridicas.unam.mx/weel/ponencias/13/242.pdf](http://www.juridicas.unam.mx/weel/ponencias/13/242.pdf), pp. 2 y 3 (fecha de consulta: 4 de noviembre, 2012).

<sup>4</sup> Respecto a la formación de la ciudadanía y del Estado es conveniente considerar el libro de Hilda Sabato [coord.], *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 2003.

llo de las minorías, obligadas a incorporarse, a extinguirse o al rezago, según haya sido el caso del Estado en su ruta hacia la unidad nacional. No obstante que los esfuerzos políticos y culturales para integrar o desaparecer a los pueblos originarios estuvieron respaldados por todo tipo de estrategias (desde la franca violencia del exterminio hasta la apuesta por la cruzada educativa integradora-civilizadora cuya meta nacionalista se centraba en lograr que dejaran de ser como eran), no obtuvieron el destino esperado, puesto que más bien los pueblos originarios no solamente no dejaron de existir sino que se han mantenido en la pervivencia de sus formas de vida, luchando para exigir el respeto a su dignidad. Y desde esta vertiente de resistencias y manifestación de fortaleza moral es que se han venido a establecer los derechos humanos de la tercera generación, como derechos humanos en sus culturas. De tal forma, algunos estados que al interior de sus territorios habitan pueblos originarios y que han reconocido su pluriétnicidad y plurinacionalidad con la obligación de articular todos los tipos de derechos, contraen también el compromiso de no transgredir la dignidad de todos sus miembros pertenecientes tanto a la mayoría nacional como a los pertenecientes a las minorías y pueblos originarios.

Situación que aparece como un tema de reflexión filosófica, tanto por los discursos que produce tal situación descrita como por las cuestiones éticas que suscita, por ejemplo: el problema ético de la justicia en tanto que los pueblos originarios no han sido objeto de ella desde las políticas modernas, pues éstas entienden la justicia como imparcialidad y neutralidad entre diferentes concepciones de bien<sup>5</sup> y, precisamente, lo que los pueblos indígenas u originarios persiguen es que su proyecto de vida no se mantenga en la negación y en la ignorancia, es una propuesta que se opone a la remisión de las diferencias culturales (como su-

<sup>5</sup> La obra de Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997, se sustenta en la propuesta de un constitucionalismo liberal como modelo más apropiado para la casi totalidad de los países, incluidos los que carecen de la tradición de instituciones liberales, lo que constituye una postura que no percibe la necesidad de un constitucionalismo distinto que haga justicia a las demandas de los pueblos originarios que han padecido el colonialismo, como es el caso de los países de América Latina. Es decir, no alcanza a apreciar la posibilidad de otros paradigmas de interpretación del fenómeno político que no sea desde las matrices occidentales e ignora la literatura que se ha hecho hasta el momento en la filosofía política latinoamericana.

cedió con las diferencias religiosas en el Estado liberal) al ámbito doméstico e íntimo, reclaman la reivindicación de su diferencia cultural para que ella no sea un disvalor o, en todo caso, valorada como condición de barbarie.

En Nuestra América el hecho de que algunos de sus países hayan reconocido y proclamado en sus constituciones los derechos colectivos o de solidaridad de los pueblos indígenas, no sólo está mostrando las posibilidades que tienen para conjugarse con los demás tipos de derechos humanos, sino que también revela los nuevos procesos de poder en la región, situación que a la filosofía política le brinda oportunidades para reflexionar sobre los derechos humanos desde las contribuciones tanto de otras matrices culturales que no provengan de la occidental,<sup>6</sup> como de las que desde Occidente tratan de comprender los modos de ser y pensar de los pueblos originarios sobre la justicia, la democracia, el desarrollo y la dignidad.<sup>7</sup>

Se entiende, por tanto, que frente a esta entidad política como lo es el Estado nacional hoy en Nuestra América se hable de estados pluriétnicos, plurinacionales y de un orden mundial multicultural, donde los derechos colectivos no sean objeto de las mismas valoraciones éticas que antaño recibieron los pueblos dominados, situación histórica e intelectual desde la que aquí planteo el problema de la justicia contemporánea para los pueblos originarios y su relación con los derechos humanos, puesto que ellos no han sido objeto de justicia desde las políticas modernas, pues éstas la entienden como imparcialidad y neutralidad entre diferentes concepciones de bien y, precisamente, lo que los

<sup>6</sup> “Muchas constituciones empiezan entonces a definir sus naciones como pluriétnicas y pluriculturales y establecen como principio constitucional la promoción de la diversidad, por lo cual estamos frente a una suerte de constitucionalismo de la diversidad”. Uprimny, *op.cit.*, pp. 2 y 3.

Por otro lado, recomiendo revisar la obra de Cletus Gregor Barié, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, 2ª ed., La Paz, Banco Mundial Fideicomiso Noruego, 2003, en ella se ofrece un estudio importante del panorama jurídico de la condición de los derechos colectivos a través de la comparación de cuatro constituciones latinoamericanas.

<sup>7</sup> Para reflexionar esta cuestión desde el constitucionalismo latinoamericano recomiendo revisar la obra de Ramiro Ávila Santamaría, *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2011.

pueblos indígenas u originarios persiguen es que su proyecto de comunidad no se mantenga en la negación y en la ignorancia, es una propuesta que se opone a la remisión de las diferencias culturales como meras diferencias individuales sin que en el ámbito político alcancen mayor efecto.

Los pueblos originarios han luchado para visibilizarse a través del ejercicio de resistencia para exigir respeto a sus derechos a pervivir en sus culturas, exigen que el Estado nacional no les niegue su necesidad de ser distintos; de aquí que soliciten las bases reales y materiales sin las cuales es imposible disfrutar no sólo articuladamente los distintos tipos de derechos humanos, sino ninguno en plenitud. Demandas que implican una profunda reestructuración de la vida social y política, educativa y jurídica, porque se trata de trastocar formas de entender la diversidad, por ejemplo, lograr otra percepción acerca de los miembros de un pueblo originario en su defensa de los derechos colectivos. Es decir, se requiere que los derechos colectivos no sigan siendo objeto de enfoques que los hagan opuestos u opositores de la tecnología, o de los que los perciban, a los derechos colectivos, como criterios en contra del cuidado humano individual, porque de otro modo no se romperá el cerco que han creado los patrones ideológicos que ven en los derechos colectivos la reivindicación de la inferioridad, la indisponibilidad a la argumentación y el rezago.

Esto lo menciono porque hay posturas que ven en la diversidad cultural sólo apuestas al relativismo o a la defensa de la pobreza, justificando que dejarles diferencias es discriminarlos y una práctica injusta, estas afirmaciones no se permiten contemplar lo que algunos pueblos originarios pretenden con la defensa de su diversidad: otras formas de ser humanamente valiosas ya sea en su diversidad jurídica o en la económica, que de suyo no tienen porque ser interpretadas como bárbaras u opuestas a los derechos humanos, o bien destinadas a ser formas culturales acriticas e identificadas con esquemas holistas cerrados, pues estas apreciaciones serían esfuerzos para enturbiar el contacto entre culturas y cerrarle el paso a la solidaridad para con la diversidad.

De este modo, mientras los pueblos indígenas sigan padeciendo estas situaciones antes mencionadas y, además, las estrategias del Estado para que abandonen sus formas propias de realización, o simplemente negarles su derecho a

ser como son, ese Estado nunca será justo puesto que los derechos de todos sus miembros no estarán asegurados ni protegidos, lo que le convierte más bien en transgresor de los derechos humanos de las comunidades indígenas. Las palabras de Gudrun Lenkersdorf ilustran lo que quiero decir:

Al reconocer que vivimos en sociedades pluriétnicas y pluriculturales, es necesario ponderar las diversidades, formular nuevos conceptos y paradigmas que correspondan a la pluralidad y heterogeneidad, en vez de mantener criterios decimonónicos que se derivan de un supuesto progreso evolutivo singular y que juzgan “primitivos” y “atrasados” a los pueblos de culturas diferentes.<sup>8</sup>

Para introducirnos en el tema desde el origen del pensamiento antinómico entre individuo y colectividad, recordemos el pasaje del *Gorgias* de Platón que atinadamente Karl Popper<sup>9</sup> recrea para ilustrar su comienzo político en la filosofía occidental, y en el que Sócrates sostiene que es peor cometer una injusticia que sufrirla, postura que es considerada defensora del individuo frente a la colectividad porque la injusticia se refiere a personas. Para Sócrates la injusticia consiste en matar, violentar y lastimar a un hombre. A tal ponderación del sufrimiento y padecimiento del individuo se le confronta con la llamada postura colectivista, de la que Platón también da cuenta cuando en la *República* afirma: “Al formar así la ley tales hombres en la ciudad, no es para permitir que cada cual se dedique a lo que le plazca, sino para servirse ella misma de ellos, con el fin de asegurar la cohesión del Estado”.<sup>10</sup> Es decir, vale más la justicia del colectivo que el sufrimiento de su miembro.

En razón del desarrollo que la oposición entre el individuo y la colectividad ha cobrado en Occidente, y cada vez es más aguda, se han entendido o malentendido las demandas de los pueblos indígenas como contrarias a los derechos individuales, pero tal perspectiva es reduccionista, ya que no alcanza a com-

<sup>8</sup> Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas del siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 13.

<sup>9</sup> David Miller [comp.], *Popper: escritos selectos*, México, FCE, 2006, pp. 365 y 366.

<sup>10</sup> Platón, *La República*, introd., versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2000, p. 519.

prender que existen proyectos y comunidades como las zapatistas que no acuden a esta antinomia insoluble para valorar sus conflictos, por ejemplo, la apropiación de la tierra no tiene la misma función que se observa en los modelos neoliberales que contraponen los intereses de unos pocos contra los intereses de la mayoría de sus miembros o individuos, o la inexistencia del interés por imponer sus formas en todos los mundos, sino más bien promueven un mundo donde quepan muchos mundos. O dicho de otra manera, no promueven que su entendimiento de la libertad sea el único entendimiento posible para todos los humanos, ni tampoco que el resto de la humanidad sea descalificada por no ser como ellos, como sucede en Occidente. Por esto es necesario contar con otros enfoques de las relaciones políticas que no exijan todo o nada de un tipo de derechos humanos frente a otro, y que no se emplee un tipo de derechos humanos, como en este caso los individuales, para frenar a los pueblos indígenas y su relación con el medio ambiente, costumbres y sus intercambios económicos.

En nuestros días también se plantean otras perspectivas de análisis como la proveniente de la posmodernidad no nihilista<sup>11</sup> que pretende el entendimiento de los *otros*, culturalmente diversos en el mundo moderno, y de todos aquellos que han estado fuera de la historia como los no reconocidos y ocultados en las relaciones occidentales. Existen, por otro lado, importantes hechos como el ya mencionado al principio de este texto, que ha puesto de manifiesto que lo que se consideraba incompatible con el Estado moderno, el reconocimiento de los derechos culturales, puede ser la posibilidad de que éste atienda el ámbito de los derechos humanos de los pueblos originarios, y con ello aceptar que la cultura occidental no es el único lugar generador de derechos humanos.<sup>12</sup> Además,

<sup>11</sup> Cfr. Keith Jenkins, *¿Por qué la Historia?*, México, FCE, 2006. La posmodernidad para este autor es la oportunidad de crear imaginarios emancipatorios a través de la deconstrucción de binomios esencialistas como el que se dice de la oposición individualismo colectivismo, para abrirse a nuevas posibilidades horizontales de "democracias por venir".

<sup>12</sup> El término empleado por Pablo González Casanova *descolonización* es afín a este descentramiento posmoderno de entendimiento de la historia humana que es crítico de los enfoques lineales, sumativos, progresistas y esencialistas en las ciencias sociales, como puede observarse en su obra *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*.

se obtienen otros retos como el de articular los derechos individuales y los colectivos sin que se finquen más sobre las mismas bases de oposición observadas en el pensamiento occidental, ya señaladas anteriormente.

De aquí que el jurista mexicano Oscar Correas sostenga que los estudios sobre los derechos humanos en América Latina no pueden evitar la consideración de los derechos que los pueblos indígenas exigen, como derechos a vivir en su autenticidad. Lo afirma así:

En la última veintena del siglo xx, y hasta la fecha [...] América Latina ha asistido a una revolución cultural con el ingreso, fuerte, estridente, de los pueblos indios en la escena política. La resistencia indígena existió siempre —cuando decimos “siempre”, los americanos occidentales, pensamos que el “comienzo” comenzó con la Conquista; y sin advertirlo, también hacemos como si para los indígenas también todo comenzara entonces; lo cual nos habla del racismo que nos posee en los propios giros del lenguaje—, pero en los últimos años dio un enorme salto cualitativo, el cual ha quedado ligado inexorablemente a la rebelión zapatista en el sureste mexicano. Revolución cultural que ha transformado todas las miradas de que disponía la ciencia social, la jurisprudencia incluida. Ya no es posible, en América Latina, hacer ciencias sociales al margen de la consideración de los pueblos indios.<sup>13</sup>

En esta ocasión, la tensión entre derechos individuales y derechos colectivos la voy a abordar desde las reflexiones filosóficas de Luis Villoro. En la obra de este autor se encuentran formulaciones éticas para las asociaciones políticas pluriétnicas, que tienen como ejemplo el caso de México y en especial las comunidades zapatistas de Chiapas.<sup>14</sup> El método que emplea parte de la realidad

<sup>13</sup> Oscar Correas, *Derecho indígena mexicano*, tomo I, p.17. Este autor no se autodefine como posmoderno.

<sup>14</sup> En México la experiencia constitucional del estado de Oaxaca es importante en el reconocimiento de los derechos colectivos, para profundizar en el tema recomiendo el libro de Francisco López Bárcenas consignado en la bibliografía. Del mismo modo, recomiendo el libro de Oscar Correas para conocer el derecho indígena mexicano. Y para una información de los derechos de los pueblos indígenas en la reforma del Estado mexicano, véase la publicación *Los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la reforma del Estado* de la LX Legislatura de la Cámara de Diputados, México. Los escritos del EZLN los mencionaré también en la bibliografía.

efectiva de injusticia, pobreza y desigualdad que se vive en la región latinoamericana y en el país, luego, por medio de una perspectiva ético-política analiza las condiciones ideales de un Estado comprometido con la justicia de los derechos de solidaridad de los pueblos indígenas. El objetivo es delimitar las contribuciones y alcances de su proyecto político de los derechos individuales y colectivos en asociaciones políticas pluriétnicas.

#### ASOCIACIONES POLÍTICAS PLURIÉTNICAS DESDE LA MIRADA FILOSÓFICA DE LUIS VILLORO

En México el Estado<sup>15</sup> les negó a lo pueblos indígenas y a las comunidades zapatistas de Chiapas el reconocimiento de entidades de derecho público,<sup>16</sup> ellos respondieron al mal gobierno con las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, fundados en agosto de 2003. Estas nuevas comunidades han creado, y están construyendo, un programa ético-político<sup>17</sup> que contempla la no transgresión de los derechos humanos individuales, al tiempo que mantiene su defensa de los derechos a ser diferentes culturalmente. Programa que se traduce en proble-

<sup>15</sup> El artículo 2º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* dice: “La nación mexicana es única e indivisible. La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...] A). Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía...”

<sup>16</sup> La Constitución mexicana en lugar de reconocer a las comunidades indígenas como entidades de derecho público, en su Art. 2-A.VIII, dice que son entidades de interés público, con lo que se transfiguró el sentido que en los Acuerdos de San Andrés se había obtenido, precisamente como entidades de derecho público. Para más detalles de esta cuestión se puede revisar el libro de Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera, *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 2004.

<sup>17</sup> Se recomienda revisar: EZLN, *Documentos y comunicados. La marcha del color de la tierra*, México, Rizoma/Causa Ciudadana, 2001, núm. 5, así como también Manuel Ignacio Martínez Espinoza, “Las juntas de buen gobierno y los caracoles del movimiento zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno”, en *Revista de Investigación Política y Sociológica*, vol. 5, núm. 1, Universidad de Santiago de Compostela, 2006, pp. 215-233.

mas filosóficos, por ejemplo: determinar los fundamentos ético-políticos de la democracia comunitaria y de la justicia en el Estado plural, o bien, ¿qué sentido tiene la relación individuo y colectividad en las comunidades indígenas? Cuestiones de las que se ha ocupado Luis Villoro considerando el contexto de las asociaciones políticas pluriétnicas y sus derechos a ser diversos culturalmente.<sup>18</sup> Por esta razón, presento su pensamiento haciendo alusión a su posición ante la diáda: derechos individuales y derechos colectivos, dice:

[...] en un extremo se sostiene que, puesto que sólo existe un agente moral sujeto de derechos humanos, no puede haber un derecho colectivo igualmente fundamental. En el otro extremo, se argumenta que, puesto que existen derechos colectivos, tiene que haber un sujeto específico de esos derechos, distinto de los individuos. Ambos opuestos son, en mi opinión, inadmisibles.<sup>19</sup>

Villoro cuestiona la forma incorrecta en que es presentada la relación entre estos derechos como dos sujetos confrontados, en tanto que opina que no existe un sujeto colectivo en el mismo sentido que lo es el sujeto individual, sólo éste es intencional, el colectivo no es un ente que exista sin la participación de sus miembros.<sup>20</sup> Propone superar la antinomia derechos individuales *versus* derechos colectivos, evidenciando que el individuo sin su colectividad no tiene identidad. Dicho de otra forma: sin pertenencia cultural los derechos individuales no pueden realizarse ya que sin contexto no hay sentido para el despliegue de valores.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> “En la educación, en tierras en las que no había ni escuelas, mucho menos maestros, los Consejos Autónomos (con el apoyo de las ‘sociedades civiles’, no me cansaré de repetirlo) construyeron escuelas, capacitaron promotores de educación y, en algunos casos, hasta crearon sus propios contenidos educativos y pedagógicos. Manuales de alfabetización y libros de texto son confeccionados por los ‘comités de educación’ y promotores, acompañados por ‘sociedades civiles’ que saben de estos asuntos. En algunas regiones (no en todas, es cierto) ya se logró que asistan a la escuela las niñas, ancestralmente marginadas del acceso al conocimiento. Aunque se ha conseguido que las mujeres ya no sean vendidas y elijan libremente a su pareja, existe todavía en tierras zapatistas lo que las feministas llaman ‘discriminación de género’. La llamada ley revolucionaria de las mujeres dista todavía buen trecho de ser cumplida”. Palabras del Subcomandante Marcos. En <http://palabra.ezln.org.mx/> (fecha de consulta: julio de 2003).

<sup>19</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 159.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>21</sup> Recomiendo la lectura de Seyla Benhabib, brillante autora, quien realiza profundos análisis de las implicaciones éticas de priorizar lo étnico sobre lo ético: *Las reivindicaciones de la cultura*.

A través de esta respuesta, Villoro no se relaciona todavía con el problema de la justicia, sino que lo hace al momento de abordar el análisis de los fundamentos del individualismo, ya que a partir de ahí cuestiona la propuesta de que los derechos universales tengan de manera inobjetable a los derechos individuales como su único referente, señala que sus bases y supuestos políticos requieren revisión y, es en este momento, que los desglosa de la siguiente manera.<sup>22</sup> El primer supuesto acrítico al que se refiere es el que concibe la libertad individual como la única idea posible para pensar los derechos humanos como derechos universales. El segundo postulado acrítico da por sentado que la democracia es una idea afín al individualismo, ya que la democracia es la suma de las decisiones individuales de ciudadanos iguales entre sí y ante la ley; asimismo, que la democracia es el régimen de los países más desarrollados y el paradigma a adoptar por los países que van en dirección al desarrollo, por lo que los grupos étnicos y minorías nacionales que no se dispongan en ese camino sin asimilarse al cuerpo social homogéneo y renunciando a sus diferencias culturales no accederán a la civilización.

Al denunciar Villoro estas tesis acríticas, pretende otras bases para cimentar una democracia que dé lugar a los distintos tipos de derechos (los individuales, los sociales y los culturales) considerados desde su complementariedad, y debido a ello es que rescata del liberalismo su parte ética, como autonomía individual, y del comunitarismo la idea de que la identidad personal proviene de la pertenencia cultural, es decir, quiere reunir ideas pertenecientes a constructos enfrentados para apoyar otro orden político. Estas intenciones se traslucen en su ética, ella “ofrece a *todos* sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales [...] La realización de la libertad individual tiene pues una

---

*Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006. Sin embargo, no posa su mirada filosófica en el contexto latinoamericano, sé que no por ello sus reflexiones se descalifican, pero es necesario que cuando se diga que se persiguen posiciones democráticas con miras a discutir el ámbito internacional y se defiendan posturas universalistas, es imprescindible preocuparse por lo que sucede, pasa y aporta desde América Latina para no caer en la omisión teórica y geográfica del tema.

<sup>22</sup> Cfr. Villoro, *op. cit.*, p. 157. De igual manera se puede seguir esta misma argumentación en su libro *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel/Tecnológico de Monterrey, 2001, p. 24.

condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir a un pueblo”.<sup>23</sup>

Por lo tanto, ¿qué significado tiene esta ética para los derechos humanos, en específico, para los de solidaridad y el respeto de las costumbres de los pueblos indígenas? Después de esclarecer que su postura no privilegia la relación antinómica entre derechos individuales y derechos colectivos, Villoro señala que lo que sí persigue son las condiciones de posibilidad de un Estado respetuoso que proteja los derechos de los pueblos a sus diferencias culturales.

Creo que lo que está en juego en estas afirmaciones es el compromiso ético de incluir a las comunidades indígenas en la plaza pública, y para encauzarlo Villoro tendría que involucrarse con reflexiones sobre los soportes políticos que el Estado deberá brindar para que las participaciones políticas de los pueblos indígenas no se interpreten como atentados secesionistas o separatistas, sino más bien como una inclusión que ya no podrá ser obstaculizada. Si el Estado es solidario con las demandas de los pueblos indígenas, entonces, no sólo es tolerante y respetuoso de las diferencias culturales, sino que fomentará el intercambio y el diálogo profundo entre las distintas asociaciones étnicas que lo conformen. Es pues, un problema que habrá que seguir en los desarrollos de Villoro.

Por ahora, nuestro autor precisa que el Estado que propone es plural y democrático.<sup>24</sup> Las características de este Estado son: único y soberano, no se identifica con una sola cultura porque se sabe diverso, sus postulados éticos guían las relaciones políticas concededoras de la realidad concreta.

Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.<sup>25</sup>

Según Villoro, cuando se elabora una ética, sus ideales provienen desde la consideración de las carencias efectivas, de ahí que defina la justicia por vía ne-

<sup>23</sup> Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 161.

<sup>24</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 28-31.

<sup>25</sup> Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 24.

gativa. Es una concepción que entiende que la justicia tiene referentes en la realidad, por esto mismo la ética-política que nos ofrece no proviene de la consideración de las democracias consolidadas o de las sociedades opulentas, sino de las enormes desigualdades presentes en la región latinoamericana. Es decir, sus reflexiones tienen como objeto las democracias endeblas y el inexistente consenso para acordar políticas en beneficio común. En su opúsculo *Tres retos de la sociedad por venir* menciona cuál es el proceder de la filosofía aquí involucrada: “El filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos que reflejar el ambiente histórico al que pertenece”.<sup>26</sup>

En congruencia con lo antes dicho, su proyecto ético-político no centra su atención solamente en la creación de principios regulativos de carácter formal, sino también en las condiciones efectivas concretas para propiciar desde ellas el consenso de los derechos humanos, lo que implica despertar de lo que él llama “una ilusión”. Esta ilusión presenta *dos niveles*.

En primer lugar, es el despertar de las naciones antes colonizadas por los países europeos y, en consecuencia, el planteamiento de las reivindicaciones de los pueblos antes ignorados por los dominadores. En segundo lugar, en el interior de esas naciones, contra un Estado que se creía homogéneo, el proyecto de un Estado plural, capaz de reconocer esas múltiples exigencias de los distintos pueblos en su seno. De estos dos niveles surge la reivindicación posible del multiculturalismo, tanto en el interior de una nación como entre las distintas naciones.<sup>27</sup>

Despertar de la “ilusión” le significa a Villoro su tránsito a la crítica de las filosofías de J. Rawls y J. Habermas, afirma que no son pertinentes para el caso de nuestra condición social y política, ya que a pesar de las diferencias importantes entre sus teorías, ambas parten “de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí”.<sup>28</sup> En otro pasaje cuestiona las posturas de éstos<sup>29</sup> y de otros autores:

<sup>26</sup> Villoro, *Tres retos de la sociedad...*, p. 12.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 62 y 63.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>29</sup> Es importante no olvidar estas palabras de Villoro para apreciar su postura filosófica frente al neocontractualismo como el de John Rawls, por ejemplo éstas: “En lugar de partir del con-

¿No es ingenuo pensar que, frente a los males del capitalismo mundial que señalan los autores [como Jürgen Habermas, David Held y Will Kimlicka], bastaría apelar a los derechos universales del hombre? La vigencia de los derechos apela a la voluntad; ignora, en cambio, las causas reales, económicas y sociales que imposibilitan la realización de esos derechos en todas las sociedades. Frente a los males del capitalismo, me parece que el único remedio sería caminar hacia un orden mundial diferente, y aun opuesto, al capitalismo mundial. Sería un orden plural que respondiera a la multiplicidad de culturas.<sup>30</sup>

De este modo, Villoro justifica la necesidad de trascender los proyectos políticos liberales y sociales, ya que los pueblos indígenas están creando asociaciones políticas que muestran que es posible caminar por otros derroteros, lo dice así:

[...] la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, basada en las comunidades indígenas, desde México

---

senso para fundar la justicia, a partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría idealmente remediarla. Para ello tendríamos que precisar cuál es el principio de justicia, entendiendo por 'principio' la explicación última de las distintas formas en que la injusticia puede presentarse, su condición necesaria, supuesta en todas sus variantes. Se trataría entonces de determinar las características de una relación de justicia posible a partir de ese principio de justicia, y no a la inversa. Una aclaración: no pretendo llegar, por esta vía, a una teoría de la justicia que contradecir las filosofías del consenso racional. De hecho, desde ahora confieso mi adhesión a muchas ideas —si no a todas, como veremos— de la teoría de Rawls. Pero mi punto de partida sería distinto. Pienso que toda reflexión ética auténtica se funda, en último término, en un conocimiento personal, diferente al saber objetivo. Las proposiciones en que se justifica no son, por lo tanto, incontrovertibles. Pero el conocimiento personal de la presencia o ausencia de valores en el mundo en torno debe ser sometido a una crítica racional, para llegar a proposiciones aceptables razonablemente de manera intersubjetiva. La injusticia es una carencia experimentada de valor objetivo; de esa experiencia puede partir la proyección, basada en razones, de una situación posible en que se daría ese valor. Se puede llegar así a una teoría de la justicia fundada en esa experiencia específica de una carencia concreta, padecida por sujetos situados socialmente. Esta vía no implica que la teoría a la que conduzca contradiga necesariamente las filosofías fundadas en un consenso racional". Luis Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión". "Octavas Conferencias Aranguren", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 22, México, 2000, pp. 103-142.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 61.

hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación [...] La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional; otras, se superponen a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realice plenamente. Es ese proyecto el que tratan de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América.<sup>31</sup>

El tipo de Estado que propone Villoro para coordinar políticas en vistas de un bien común, es un tipo de Estado con el cual no comulgarían las ideologías de los estados liberal y social, a pesar de que este último defienda los derechos sociales como signo distintivo y que le distancia de aquél. El bien común en el pensamiento político es un término que no tiene la misma tradición que el de la libertad de individuos iguales, pues a esta libertad la protege el Estado que no se inmiscuye en sancionar los proyectos de felicidad y de bien, ya que no privilegia a unos ciudadanos sobre otros porque se mantiene “imparcial” frente a sus elecciones de vida. Por el contrario, si el Estado plural no es indiferente a las pertenencias culturales y persigue valores objetivos, es importante que se definan los alcances de su poder frente a las decisiones de sus ciudadanos para impedir que se desarrollen prácticas autoritarias y totalitarias, pues de algún modo el Estado plural, con valores comunes, ofrecerá a la autonomía individual ciertos valores que no son dados para atender intereses particulares sino en atención a las necesidades de la colectividad. Con esto quiero señalar los riesgos de uno y otro perfil de Estado: por un lado, el plural democrático, que menciona Villoro, se compromete con valores comunes más que con los individuales y, por otro, el nacional capitalista con la protección de la individualidad como derechos a la libertad y que no cuenta con espacios jurídicos y políticos para los derechos de solidaridad o colectivos de los pueblos indígenas, y que puede incluso decirse tolerante de las diferencias culturales como de hecho lo vemos en el multiculturalismo estadounidense de carácter liberal.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 75 y 76.

Las ideas políticas a las que Villoro alude cuando delinea el Estado plural, consideran una base ética que le dirige hacia el bien común, siendo éste un término con profundas implicaciones filosófico-políticas, porque el bien común proviene de teorías organicistas en las que los derechos individuales no tienen preeminencia, como lo muestra la tradición aristotélico-tomista. Por lo tanto, ¿cómo proponer un Estado plural que no sea la nueva versión de políticas jerárquicas?

Villoro aborda la cuestión mediante el siguiente enfoque: “El bien de una nación no es compartible por todos, mientras haya otro pueblo para el cual sea un mal. Sólo en el caso de que no perjudique a la comunidad mundial, el patriotismo, es decir, la búsqueda del bien común de la nación, es un valor objetivo”.<sup>32</sup> De tal forma, el Estado plural está relacionado con políticas cuyos horizontes no reviven programas jerárquicos, fundamentalmente porque tiene frente de sí a las circunstancias contemporáneas de los pueblos indígenas que desde siempre han sido tratados sin aprecio de su dignidad, y exigen respeto a sus derechos a la autodeterminación y autonomía, acudo a las palabras de Gerardo López y Rivas para describirlos sintéticamente:

Las demandas de autonomía implican que los pueblos indígenas puedan ser reconocidos como sujetos de derechos políticos colectivos e individuales, con capacidad para definir sus propios procesos económicos, sus formas comunitarias y regionales de gobierno, su participación en los órganos de jurisdicción estatal y representación popular, el aprovechamiento de sus recursos naturales y la definición de sus políticas culturales y educativas, respetando los usos y costumbres que les dotan de identidad y les permiten resistir la hegemonía de un Estado y un régimen político que les ha mantenido olvidados y marginados durante siglos. La autonomía también actúa como una política de compensación apoyada por la voluntad política de un Estado democrático. No se trata solamente de reconocer derechos sobre tierras o gobiernos locales, se trata también de establecer fondos y políticas nacionales para desarrollar las etnorregiones con servicios públicos, programas económicos, de salud, educación, vivienda, etcétera.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 2004, p. 236.

<sup>33</sup> En [http://www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico\\_Mexico.pdf](http://www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico_Mexico.pdf), p. 31.

Con estas delimitaciones circunstanciales, el Estado plural ideal obtiene como medida política su capacidad para transitar sobre prácticas democráticas que incluyen a las asociaciones pluriétnicas. Por ello, los ofrecimientos teóricos que Villoro perfila son los siguientes: ética-política concreta, justicia por vía negativa y un principio normativo o máxima que, en su obra *El poder y el valor*, enuncia así: “Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos”.<sup>34</sup> De tal modo, el Estado plural con bases democráticas estará en condiciones de resolver un bien común para todos los humanos.

Lo que observo en las ideas de Villoro es que a la vez que afirma los valores comunitarios de los pueblos indígenas, no niega la importancia de la libertad individual, es más, ésta es la base que permite la interrelación de los distintos tipos de derechos humanos, lo que le diferencia de no ser un filósofo que venga a proponer teorías jerárquicas.

Ahora bien, para avanzar en este análisis pregunto: ¿cuáles son sus respuestas para establecer puentes entre las culturas? Villoro se ocupa del contacto entre culturas y de los procesos hermenéuticos que implica un entorno de diversidad cultural, cuando afirma: “La figura del mundo varía de una cultura a otra. Los criterios admitidos para conceder la existencia de algo, la idea de lo que es ‘razonable’ o ‘irracional’, los valores supremos que dan sentido a la vida y por lo que vale la pena morir, varían en las distintas culturas”.<sup>35</sup> El problema que Villoro se propone discutir consiste en detectar las funciones que en toda cultura se cumplen o se realizan, porque a través de ellas logrará un modelo formal aunque no de contenidos, ya que en cada cultura los contenidos serán distintos, no obstante, con la detección de las funciones que se comparten se establecerán puentes de comunicación que propiciarán los procedimientos de mutuos reconocimientos de sistemas de valores, veamos cómo lo plantea:

La función que cumple admitir razones, promulgar normas y proyectar valores es, en todas las culturas, la misma, aunque su contenido difiera. Esa función tiene

<sup>34</sup> Villoro, *El poder y el valor*, p. 246.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 181.

condiciones que se pueden considerar, por lo tanto, universales. Pero son universales porque son puramente formales [...] Para que se dé este proceso es condición necesaria que los miembros de las distintas culturas puedan intercambiar sus puntos de vista, en igualdad de condiciones de poder y en ausencia de toda coacción. Situación ideal, ajena a la realidad histórica.<sup>36</sup>

Este proceso ideal de intercambio puede ser aplicado en el esclarecimiento de la antinomia entre individualismo y colectivismo en cada cultura, lo que puede significar la posibilidad de vincular prácticas políticas correspondientes a diversas culturas que conformen el Estado plural. Para Villoro la diversidad cultural es valiosa, de aquí que no pretenda, como otros autores, terminar con ella.

De acuerdo con los planteamientos anteriores pensemos en la propuesta que se obtendría desde la obra de Villoro respecto a la situación política para un miembro perteneciente a una comunidad indígena, en tanto que además de pertenecer a ella se reconozca como ciudadano del Estado-nación, de esta forma transita de uno a otro contexto político, ¿cómo se podría catalogar su condición de ciudadanía, por medio de una ciudadanía diferenciada o de un tipo distinto a las caracterizadas como civil y política? Y, ¿con ella se asegura y protege su participación en ambos espacios políticos?<sup>37</sup>

O bien este otro ejemplo, la situación de un miembro de una comunidad originaria que no se siente parte de la mayoría, que no sale de su comunidad para ir a convivir con y como ciudadano, como el caso anterior, sino que invierte el punto de partida, éste estaría conformado desde las formas de ser de la diversidad para, en todo caso, articularse a los derechos individuales. Por tanto: ¿los derechos individuales aquí tendrían una interpretación desde su comunidad? Buscando en la obra de Villoro, encuentro que es pertinente traer a mención sus palabras siguientes:

Los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir respecto de sus formas de vida y participación en la unidad del Estado. La solución deberá hacer a ambas pretensiones. No consistirá, por lo tanto,

<sup>36</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós /UNAM, 2002, pp. 146 y 147.

<sup>37</sup> Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 22, 46, 174-176.

en la diferenciación de la ciudadanía, sino en la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado.<sup>38</sup>

Se puede interpretar que para Villoro su perspectiva de justicia, por vía negativa, tiene repercusiones en el ámbito democrático y en el entendimiento del diálogo intersubjetivo para que en ellos se incluyan a las comunidades indígenas o pueblos originarios puesto que como podemos ver en la cita anterior, la participación de las comunidades indígenas no las resuelve a través de la concepción de alguna ciudadanía diferenciada. Respecto a la perspectiva de la justicia por vía negativa, su propuesta democrática consiste básicamente en la reflexión de las condiciones políticas desde el lugar donde las hacemos, donde hay un reconocimiento del contexto que define los contenidos del habla, del pensamiento y del acto, y que en nuestra región están dados por las condiciones antidemocráticas, porque no hay diálogo respetuoso ni entre los sujetos o ciudadanos intercambiables ni de éstos con los miembros que no pueden ser intercambiables en cuanto que consideran que sus diferencias no tienen que ser dejadas de lado como si fuesen cuestiones privadas e íntimas que en el ámbito público no interfieran, ya que su pertenencia les dota de una complejidad que condiciona las reglas del diálogo, y en las que las diferencias tendrían que revelarse.

Desde mi perspectiva, el diálogo que involucre a los pueblos indígenas solamente podrá efectuarse si se reconocen las asimetrías de las culturas, pues las culturas abiertas a los intercambios reconocerán los lugares desde donde se habla y aprenderán de ellas, si el diálogo se pospone hasta obtener igualdad ya sea en el sentido abstracto o histórico, para luego buscar su establecimiento significa más bien una postergación y un pretexto para nunca realizarlo. El diálogo

<sup>38</sup> Villoro, *Estado plural, pluralidad...*, p. 103.

entre culturas tiene que ser fomentado hasta lograrlo sin perder de vista la condición de opresión y de marginación que han padecido los pueblos originarios, y no ocultar el acoso que han padecido. Otro aspecto relevante es el que se refiere a que el diálogo entre culturas sólo cobra sentido si lo étnico no impide la participación en la cuestión pública, y al que Villoro considera cuando piensa que una ciudadanía diferenciada podría obstaculizarla puesto que ésta más que perseguir la igualdad quiere la diferencia, pero también es cierto que una ciudadanía ciega o indiferente de las diferencias culturales no resuelve las demandas de visibilidad política como lo vienen exigiendo los pueblos originarios. Es así que, “el velo de la ignorancia” del que parte la teoría política de Rawls, para asegurar la equidad, no resolvería las exigencias del sujeto colectivo como derecho a ser culturalmente diverso ni tampoco sus demandas de inclusión; ya que la asimetría en la que se ha colocado a la diversidad cultural de los pueblos indígenas, que es más bien una condición de inferiorización, implica por lo menos dos cosas: que esa asimetría no les permita estar en condiciones de equidad para establecer el diálogo intercultural, y que si llegase el momento de ser convocados se les pida asimilarse o renunciar al rezago, camino que vendría a justificar tarde o temprano la aceptación del olvido de las pertenencias culturales y su posible desaparición.

Y es que “el velo de la ignorancia” rawlsiano que permite un ejercicio en beneficio de los menos aventajados, es una importante salida para las sociedades bien ordenadas, no es que Rawls esté o no equivocado, sino que desde la defensa de los derechos humanos colectivos se requiere de otros esfuerzos, creaciones y enfoques teóricos para resolver lo que el profesor de Harvard no se propuso: el reconocimiento de los derechos colectivos y los pueblos originarios en un Estado plural en América Latina, esto se tiene que buscar en otro lado, no en las peleas de familia entre liberales moderados y conservadores, puesto que es un velo que evita ser parcial, en ciertos contextos, es en otros un lente que impide ver otras cosas. Pero estos aspectos y las diferencias que implican las asimetrías culturales no los vemos suficientemente desarrollados en el pensamiento de Villoro, por lo que regresemos a sus posturas.

Este autor nos permite la oportunidad de reflexionar la presencia de los sujetos colectivos a la hora de elaborar proyectos ético-políticos de la llamada “sociedad por venir”. Por ejemplo, cabe destacar en sus propuestas la preocupación sobre la justicia de las personas y de los colectivos desde la indignación y la solidaridad, lo dice así:

La indignación por la injusticia y la solidaridad con el explotado conduce a dar razones de una sociedad en la que todos sean libres e iguales. Entonces, porque creemos, fundados en razones, que una sociedad en que todos los hombres son considerados como fines es justa, podemos actuar de modo que la solidaridad y la compasión se sobrepongan a nuestro natural egoísmo [...] El punto de partida tiene que ser la experiencia personal de una carencia, en uno mismo o en los otros; porque la compasión por el sufrimiento ajeno puede ser un primer móvil, tanto como la privación propia.<sup>39</sup>

El papel de la compasión descrita antes, como puente o medio para acercar a los miembros de distintas culturas, es la capacidad de experimentar el sufrimiento que padece otro sujeto, entonces es un proceso subjetivo y, por ende, no puede ser un puente bien asegurado para establecer políticas entre miembros de diferentes culturas, ya que habrá sujetos que no tengan la disposición para experimentarla, pero tal indisposición no les exime de respetar a sus congéneres como sus iguales a pesar de que pertenezcan a culturas distintas. Por lo tanto, como propuesta ética la compasión tendría que ser cimentada en una educación cívica cuyos contenidos se justifiquen con base en la solidaridad como eje rector;<sup>40</sup> así como también relacionarla a economías solidarias y al reconocimiento de normatividades jurídicas plurales. Todos estos factores conformarían una estrategia más fuerte que la propuesta de la compasión ética, y creo que la respuesta la da Villoro en otra parte de su obra, en la que tiene que ver con sus reflexiones más bien políticas, en específico cuando se refiere al Estado plural, que es más atinada para atender las antinomias entre solidaridad y tolerancia, o

<sup>39</sup> Villoro, *El poder y el valor*, pp. 234 y 235.

<sup>40</sup> Para una perspectiva profunda de lo que es la compasión recomiendo el libro de Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la teoría de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008.

bien las relaciones entre individuo y colectividad, u otros valores antinómicos que aparezcan en la convivencia entre culturas en tanto presenten tensión con los criterios de bien común,<sup>41</sup> puesto que permiten obtener una defensa del derecho a la diversidad cultural de los pueblos originarios frente a otros autores de la región, como por ejemplo la expuesta por un colega suyo: Ernesto Garzón Valdés, quien en un artículo intitulado “El problema ético de las minorías étnicas” ofrece la ocasión para observar la relación intelectual de ambos así como sus diferencias. Para el autor argentino la diversidad cultural no es un elemento que permita ni el desarrollo ni la democracia, sostiene:

La diversidad cultural y étnica que aquí nos interesa es una diversidad que está esencialmente caracterizada por la superioridad técnico-económica del entorno nacional frente a las minorías étnicas. La existencia de esta desigualdad facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del entorno nacional, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales de los más débiles y vulnerables.<sup>42</sup>

Desde este punto de vista, asume una perspectiva “técnico-económica” que es la que le da soporte a su definición de diversidad cultural y que justifica su postura a favor de la universalidad de los derechos humanos, en tanto que considera injusto que algunos grupos humanos sean destinados a permanecer fuera de los bienes básicos<sup>43</sup> y del desarrollo técnico, lo que según él impide que participen de los derechos humanos universales. Define a éstos como bienes mo-

<sup>41</sup> Para analizar los significados del término *reconocimiento* en la historia de la filosofía es importante la exploración que presenta Paul Ricoeur en su libro *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006.

<sup>42</sup> Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, en Miguel Carbonel, Cruz Parceroy y Rodolfo Vázquez [comps.], *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Porrúa/UNAM, 2004, p. 230.

<sup>43</sup> Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral; por ello cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su satisfacción y que, en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales”, en *ibid.*, p. 234.

rales y como si la exigencia de homogeneidad cultural en los países de América Latina fuese una condición para superar las deficiencias de nuestras democracias, es decir, las minorías y la supervivencia de la diversidad cultural representada en los pueblos originarios son disvalores puesto que significan pobreza, rezago y conllevan un relativismo cultural que haría peligrar la universalidad de los derechos humanos. El parámetro que emplea este autor para referirse a la diversidad cultural proviene de la sobrevaloración de la técnica cuya base teórica es la concepción del desarrollo como la adquisición de bienes y sinónimo de libertad y dinamicidad, lo que le dota de antemano de una orientación ya definida para significar lo que es la diferencia cultural respecto de este modelo. Además, se puede observar que Garzón Valdés pasa de un nivel de análisis a otro, es decir, defiende un tipo de forma de vida sin hacer lo que él mismo pide, un análisis crítico de los fundamentos de esa técnica y de esa economía que son indisociables de un contexto que promueve la libertad y la dinamicidad y como si fuesen los elementos del desarrollo de la humanidad, a la que hay que pertenecer para, entre otras cosas, tener la posibilidad de pensar principios éticos que hagan abstracción del entono e incluir a todos los humanos y ser lógicamente universales. Como se puede observar, se pasa del estatus lógico de los principios universales a la justificación y supuesto de que su única base social es el estatus histórico y real de la homogeneidad cultural, además supone que si las comunidades holistas de las minorías (pueblos originarios) no pueden dejar la pobreza es porque dentro de ellas mismas no pueden crear condiciones económicas que aseguren la libertad de sus miembros, y de ahí pasa a sostener que la diversidad cultural promueve necesariamente un relativismo cultural y por tanto no es posible obtener principios universales, lo cual deja ver su percepción sesgada. Él lo plantea del siguiente modo:

No necesito exponer aquí mi posición de rechazo pleno del escándalo ético que constituye el tratamiento del indio en América Latina. Posiblemente nadie sufre en este continente con mayor intensidad que el indio las degradantes consecuencias de su vulnerabilidad económico-social. Lo que deseo es más bien ex-

presar mis dudas acerca de la estrategia habitualmente propuesta para superar esta situación, es decir, la que recurre exclusivamente a la afirmación de la identidad cultural.<sup>44</sup>

Las respuestas de este autor a tales planteamientos son insuficientes porque los derechos de los pueblos originarios son derechos humanos reconocidos en el ámbito internacional que están adoptándose en los ámbitos nacionales, de aquí que la respuesta de Garzón Valdés sostenida en que “la superación de la debilidad será posible si se avanza por la vía de la homogeneización y el dinamismo”, no nos da capacidad para entender el mundo de hoy ni los principios ideales de justicia que supone una universalidad que no ha sido pensada desde la diversidad.

Desde aquí partiremos para apreciar las virtudes de la perspectiva de Villoro en la defensa de la diversidad cultural frente a la postura de Garzón Valdés. Villoro señala que el problema de la diversidad cultural no está en la ponderación de la superioridad técnica de la cultura mayoritaria, sino en cómo enfrentar el deterioro de la biodiversidad y la destrucción de los territorios a los que conduce el desarrollo económico, a los que da por sentado Garzón Valdés y no sólo eso sino que afirma lo siguiente:

[...] dado que las comunidades indígenas no se encuentran por lo general, aisladas del contexto nacional y éste presenta un grado de desarrollo técnico-económico, la lista de las necesidades básicas derivadas tiene una tendencia a una continua expansión. Su no satisfacción viola el principio de homogeneidad y aumenta el número de los “inferiores marginados”.<sup>45</sup>

Villoro al comentar las concepciones de Garzón Valdés deja ver la necesidad de distanciarse de posturas liberales, sin que por ello rompa del todo con ellas, puesto que se percató de sus limitaciones y de su incapacidad para entender a los pueblos indígenas en su lucha por conservar su diversidad, poseedores de otras formas de sabiduría y de relación con el entorno, maneras

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>45</sup> *Loc. cit.*

distintas de ser que requirieren ser defendidas a través de derechos humanos que son afines a la defensa y existencia del Estado plural, y que la homogeneidad “forma parte de una ideología de unidad nacional, en detrimento del pluralismo cultural”.<sup>46</sup>

Una de las tesis de Garzón Valdés que es relevante es la que postula un coto vedado como derechos humanos indisponibles por la autoridad, la cuestión es que lo concibe sobre el principio de homogeneización, lo que pediríamos los que nos inclinamos hacia la interculturalidad es un núcleo abierto a toda la humanidad pero también a la inclusión de la perspectiva del cuidado de la humanidad que los pueblos originarios tienen, y así contribuir a llenar los vacíos de reconocimiento de su autonomía, su participación y sus decisiones en el Estado democrático, lo cual está indicando una transformación de este Estado en uno pluriétnico y pluricultural, y por esta vía es que Villoro sostiene: “Cualquier forma de imposición de valores, aún en beneficio de las propias etnias, sólo podrá justificarse moralmente sobre la base de un convenio libre”.<sup>47</sup> En esta afirmación es que encuentro la aplicación de su “vía negativa de justicia” para entender la diversidad cultural, pues son concepciones que le permiten a nuestro autor dirigirse a completar y a manifestar las limitaciones de las tesis que apoyan la homogeneización como requisito de un régimen democrático, y a cuestionar la participación democrática desde enfoques asimilacionistas como el único destino de la cultura cívica. Y es que el no reconocimiento de las propias voluntades de los pueblos indígenas está en oposición de los principios que defiende un liberal, como Garzón Valdés.

Por otro lado, cuando afirma este autor argentino que “en modo alguno, significa fijar para todos los tiempos y lugares un modelo único de progreso, como parecen temerlo los defensores del comunitarismo y las estructuras tradicionales de cada etnia”, no tenemos noticia de que los pueblos originarios, al menos no los zapatistas, teman porque sí a la civilización universal, pues han experimentado sus efectos nocivos, sino que también porque ellos no han declarado

<sup>46</sup> Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés”, en Carbonel, *op. cit.*, p. 255.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 257.

nunca intención de ser hegemónicos. Sin embargo, insistimos que la idea de este autor sobre el coto vedado sería su contribución, aunque tendría que ser transformado a un coto vedado intercultural que sería congruente, según mi interpretación, con la postulación y persecución de un Estado plural como el que Villoro perfila en su obra.

### CONCLUSIONES

Para finalizar, quiero destacar algunas de las aportaciones más importantes en la defensa de los derechos humanos de solidaridad que el pensamiento de Luis Villoro ofrece. Existen varios niveles de contribución, uno de ellos es el que propone analizar las desventajas de los derechos colectivos frente a la cultura dominante, a través de la aplicación del método de la justicia por vía negativa. Este procedimiento contribuye a evidenciar la imposición de un modelo de explicación de las relaciones entre derechos individuales y colectivos que no se ha extraído del conocimiento de las tensiones que se generan en las comunidades indígenas, ya que los conflictos que se susciten allí no se explican cabalmente ni desde el individualismo ni desde el colectivismo en sus distintas variables occidentales.

Las reflexiones de Villoro enfilan el análisis filosófico hacia la desconfianza del rigor que puedan cobrar las afirmaciones que colocan a los colectivismos de los pueblos indígenas como opuestos a los derechos individuales, es decir, son propuestas acríticas y sin suficiente sustento, además, los planteamientos zapatistas están provocando serias dificultades a quienes elaboran visiones acabadas y únicas de todos los pueblos indígenas frente a los derechos individuales, como opuestas o atentatorias de cualquier reivindicación de lo humano como individuo, ya que, además, la interpretación única de los derechos humanos no la tiene el Estado moderno capitalista ni con mucho, en tanto en él se experimentan las grandes desigualdades de sus ciudadanos.

Por lo tanto, se obtiene la necesidad de comprender las propuestas de los derechos colectivos de los pueblos indígenas sin la intervención del binomio exclusivista individualismo-colectivismo, para dar pie al tratamiento de las ten-

siones propias entre el colectivo y sus miembros provenientes de las perspectivas democráticas de las comunidades indígenas. Este problema se implica de las reflexiones de Villoro.

Otro de los grandes temas a los que contribuye es la consideración de la participación de los pueblos indígenas desde la democracia comunitaria, que revitaliza cuestiones de filosofía política no resueltas hasta ahora, como son las relaciones entre libertad e igualdad (a mayor libertad menor igualdad y viceversa). El equilibrio entre ambos valores se encuentra lejos de la experiencia latinoamericana. Para resolver este problema es fundamental que se recurran a planteamientos de relaciones económicas no predatorias de lo humano, de la naturaleza y del medio ambiente. Una fuente de información para estas proposiciones son, también, las políticas de los pueblos zapatistas que persiguen equilibrios y procedimientos que regulen una democracia para las comunidades y no sólo para los individuos: "Para todos todo". La cuestión es que más allá de interpretaciones románticas de las resistencias de los pueblos indígenas, es innegable que representan un recordatorio de que el pensamiento político puede convertir la cooperación de todos en un valor superior.<sup>48</sup> En este sentido, es que el individuo no es un elemento más de la comunidad de estos pueblos, sino a quien se le deben ofrecer las condiciones para vivir una vida plena, que en el capitalismo no tiene lugar entre sus principios.

El reto que está por venir en América Latina es que sus estados reconocidos como pluriétnicos no reciclen políticas indigenistas con el objeto de enmascarar su oposición a la diversidad cultural, ni tampoco revivan proyectos jerárquicos para atender las diversidades culturales. Es indispensable que se recojan las propuestas que los pueblos indígenas están creando para poder llamar a esas políticas públicas libres, justas y democráticas. Villoro presenta pistas, derroteros y categorías éticas para encauzar el desafío que implica la pluralidad democrática. Nos deja problemas por resolver, por ejemplo, conocer las entrañas políticas de comunidades indígenas que resuelven sus tensiones sociales desde otros principios, por ejemplo, los pertenecientes al buen vivir o *sumak*

<sup>48</sup> Villoro, *De la Libertad a la...*, p. 37.

*kawsay* de pueblos originarios andinos<sup>49</sup> sustentado en una concepción de la naturaleza y las relaciones humanas distintas de la occidental, para hacer patente la posibilidad de otras interpretaciones respetuosas de lo humano en *las sociedades por venir* en las que se crearían transformaciones políticas y jurídicas para un Estado plural. Sin duda el problema aquí es que los distintos tipos de derechos humanos no se promuevan en un solo tipo de derechos, pues esto sería como poner en el lugar de la dominación occidental otra, y no es esto lo que se persigue al hablar de derechos humanos, sino más bien el entendimiento de que lo humano es posible de muchas maneras y algunas no pretenden ser transportadas a otros lugares pero no por ello significa que no cuiden de lo humano.

Recibido: 18 de octubre, 2012.

Aceptado: 19 de noviembre, 2012.

<sup>49</sup> Amberto Acosta, *Buen vivir Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012; Atawalpa M. Oviedo Freire, *Qué es el SUMAKAWSAY 3ª Vía: vitalismo, alternativa al capitalismo y al socialismo*, La Paz, Garza Azul, 2012.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA SANTAMARÍA, RAMIRO, *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*, Quito, Alberto Acosta y Esperanza Martínez Editores/Ediciones Abya-Yala, 2011.
- BARÍE, CLETUS GREGOR, *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, 2ª ed., La Paz, Banco Mundial Fideicomiso Noruego, 2003.
- BARRY, BRIAN, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BENHABIB, SEYLA, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- CARBONELL, MIGUEL [adap.], *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Porrúa, 2010.
- CARBONELL, MIGUEL, CRUZ PARCERO y RODOLFO VÁZQUEZ [comps.], *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Porrúa/UNAM, 2004.
- CARRILLO TRUEBA, CÉSAR, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM, 2006.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*, México, Siglo XXI, 2008.
- Comisión de Asuntos Indígenas, *Los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la reforma del Estado*, México, LX Legislatura. Cámara de Diputados, 2008.
- CORREAS, OSCAR [coord.], *Derecho Indígena*, t. I, México, Conacyt/Ediciones Coyoacán, 2007.
- EZLN, *La marcha del color de la tierra*, México, Rizoma/Causa Ciudadana, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Documentos y comunicados*, 4 vols., México, Era, 1994, 1995, 1997 y 2003.
- GARCÍA COLORADO, GABRIEL e IRMA ERÉNDIRA SANDOVAL, *Autonomía y derechos de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados. LVII Legislatura-Instituto de Investigaciones Legislativas, 2000.
- GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, Barcelona, Paidós/UNAM, 2000.

- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, antología e introd. de Marcos Roitmann, Bogotá, CLACSO Coediciones/Siglo del Hombre Editores, 2009.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS y RAMÓN VERA HERRERA [comps.], *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 2004.
- JENKINS, KEITH, *¿Por qué la Historia?*, México, FCE, 2006.
- KYMLICKA, WILL, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- LENKERSDORF, CARLOS, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Hombres verdaderos*, México, FCE, 2005.
- LENKERSDORF, GUDRUN, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas del siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO, *La diversidad mutilada. Los derechos de los pueblos indígenas en el estado de Oaxaca*, México, UNAM, 2009.
- MARTÍNEZ ESPINOZA, MANUEL IGNACIO, “Las juntas de buen gobierno y los caracoles del movimiento zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno”, en *Revista de Investigación Política y Sociológica*, vol. 5, núm. 1, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2006, pp. 215-233.
- MILLER, DAVID [comp.], *Popper: escritos selectos*, México, FCE, 2006.
- NASH TOJAS, CLAUDIO, *La concepción de derechos fundamentales en Latinoamérica*, México, Fontamara, 2012.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, CARLOS JUAN, *La marcha de la dignidad como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- NUSSBAUM, MARTHA, *Paisajes del pensamiento: la teoría de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008.
- RICOEUR, PAUL, *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006.
- SABATO HILDA [coord.], *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 2003.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, *En algún lugar de la selva lacandona. Aventuras y desventuras de don Durito*, pról. de José Saramago, México, Eón,

2008.

TRUEBA, CÉSAR CARRILLO, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, UNAM, 2006.

VILLORO, LUIS, *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel/Tecnológico de Monterrey, 2001.

\_\_\_\_\_, *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI, 2009.

\_\_\_\_\_, *El poder y el valor*, México, FCE, 2004.

\_\_\_\_\_, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 2002.

\_\_\_\_\_, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

\_\_\_\_\_, “Democracia comunitaria”, Conferencia dictada el 21 de noviembre, 2006, en el Auditorio Raúl Baillères del ITAM.

WOMACK JR., JOHN, *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, México, Debate, 2009.

#### BIBLIOGRAFÍA ELECTRÓNICA

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO, “México: las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional”. En [www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico\\_Mexico.pdf](http://www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico_Mexico.pdf).

UPRIMNY, RODRIGO, “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: Tendencias y desafíos”. En [www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/242.pdf](http://www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/242.pdf) (fecha de consulta: diciembre de 2012).

En [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003\\_07\\_e.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_e.htm) (fecha de consulta: 2011).

En <http://palabra.ezln.org.mx/> (fecha de consulta: julio de 2003).

