

Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro¹

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.

¹ Este artículo está relacionado con el contenido del Proyecto PAPIT: IN400412 "Declaración y elogio 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.

* Contacto de la investigadora es sobre América Latina y el Caribe, UNAM (al_agro@unam.mx).

ANTECEDENTES

La dignidad de los pueblos originarios de *Nuestra América* se reclama desde ellos, sus voces se han estado colmando el derecho reconocido en las Cartas Magnas de países que simplemente los han positivado como derechos humanos colectivos o de solidaridad (derecho a la paz, al desarrollo y a la diferencia cultural),² reconociendo que actualiza 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 colonialidad moolocultural que se define el Estado-nación moderno en la región latinoamericana.

La conquista jurídica de los derechos colectivos, tal como el ámbito internacional como los ámbitos nacionales, tiene hoy la peculiaridad de que ya los otros sujetos distintos de los pueblos originarios los que únicamente hablan de sus causas, como sucede en el dilematismo, sino que su reconocimiento se ha impulsado desde su misma acción y participación políticas así como también de sus posturas éticas.³ 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. Temamos presente que el Estado moderno como Estado-nación⁴ se erigió bajo el atropello

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

³ 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, el derecho a la participación 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 y afirma: “Muchas constituciones empiezan el texto con definir sus fines 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/policias/13/242.pdf, pp. 2 y 3 (fecha de consulta: 4 de noviembre, 2012).

⁴ Respecto a la formación de la ciudadanía y del Estado es conveniente consultar 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 mil orías, obligadas a incorporarse, a extirparse 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 violación del exterminio hasta la apuesta por la cruzada educativa integradora-civilizadora cuya meta nacionalista se centra en lograr que dejase de ser como era), se obtuvieron el resultado esperado, puesto que más bien los pueblos originarios se fortalecieron y dejaron de existir sino que se han fortalecido en la pervivencia de sus formas de vida, luchando para exigir el respeto a su dignidad. Y desde esta vertiente de resistencias y manifestaciones 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 pluriculturalidad con la obligación de articular todos los tipos de derechos, conllevan también el compromiso de fortalecer la dignidad de todos sus miembros pertenecientes tanto a la mayoría nacional como a los pertenecientes a las mil orías 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 se han sido objeto de ella desde las políticas modernas, pues éstas entienden la justicia como imparcialidad y neutralidad entre diferentes concepciones de bien⁵ y, precisamente, lo que los pueblos indígenas u originarios persiguen es que su proyecto de vida se mantenga en la vigencia y en la igualdad, es una propuesta que se opone a la remisión de las diferencias culturales (como su-

⁵ 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 constitucionalismo liberales, lo que conlleva una postura que 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, se alcanza a apreciar la posibilidad de otros paradigmas de interpretación del fenómeno político que se sea desde las matrices occidentales e igualmente 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, reclamando la reivindicación de su diferencia cultural para que ella se o sea un disvalore, en todo caso, valorada como condición de barbarie.

En Nuestra América el hecho de que algunos de sus países hayan reconocido y proclamado sus constituciones los derechos colectivos o de solidaridad de los pueblos indígenas, o sólo está mostrando las posibilidades que tienen para jugarse 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 constituciones tanto de otras matrices culturales que lo provee de la occidental,⁶ como de las que desde Occidente trata de comprender los modos de ser y pensar de los pueblos originarios sobre la justicia, la democracia, el desarrollo y la dignidad.⁷

Se entiende, por tanto, que frente a esta realidad política como lo es el Estado latinoamericano hoy en Nuestra América se hable de estados pluriculturales, plurilingües y de un orden mundial multicultural, de los derechos colectivos o sean objeto de las mismas valoraciones éticas que al fin recibieron los pueblos dominados, situación histórica e intelectual desde la que aquí planteo el problema de la justicia temporal 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

⁶ “Muchas constituciones empiezan a definir sus principios como pluriculturales y plurilingües y establecen como principio constitucional la promoción de la diversidad, por lo cual estamos frente a una suerte de constitucionalismo de la diversidad”. Uprimy, *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.

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

pueblos indígenas que se ha originado es que su proyecto de comunidad o se marginalice la integración y el intercambio, es una propuesta que se opone a la remisión de las diferencias culturales como meras diferencias individuales que en el ámbito político alcanzan el mayor efecto.

Los pueblos indígenas 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 les reconozca su necesidad de ser distintos; de aquí que soliciten las bases reales y materiales sin las cuales es imposible disfrutar o sólo articuladamente los distintos tipos de derechos humanos, sino el pluralismo. 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 indígena 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 del control del cuidado humano o individual, porque de otro modo 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 motivó porque hay posturas que ven en la diversidad cultural sólo apuestas al relativismo o a la defensa de la pobreza, justificando que dejar las diferencias es discriminatorio y una práctica injusta, estas afirmaciones o se permiten controlar lo que algunos pueblos indígenas pretenden con la defensa de su diversidad: otras formas de ser humanas más valiosas ya sea en su diversidad jurídica o en la ecológica, que de suyo lo tienen porque ser interpretadas como bárbaras u opuestas a los derechos humanos, o bien destinadas a ser formas culturales acriticas e idealizadas con esquemas holistas cerrados, pues estas apreciaciones serían esfuerzos para el turbar el contacto entre culturas y cerrarles el paso a la solidaridad para con la diversidad.

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

ser como sol, ese Estado l uí ca será justo puesto que los derechos de todos sus miembros l o estarán l aseguros l i protegidos, lo que le col vierte más bie l el tra l sgresor de los derechos huma l os de las comu l idades il díge l as. Las pala bras de Gudru l Le l kersdorf ilustra l lo que quiero decir:

Al reco l ocer que vivimos el sociedades plurié l icas y pluriculturales, es l ecesario po l derar las diversidades, formular l uevos col ceptos y paradigmas que correspo l da l a la pluralidad y heteroge l eidad, el vez de mal tel er criterios decimo l ó l icos que se deriva l de ul supuesto progreso evolutivo sil gular y que juzga l “primitivos” y “atrasados” a los pueblos de culturas difere l tes.⁸

Para il troducir l os el el tema desde el orige l del pe l samiel to al til ómico el tre il dividuo y colectividad, recordemos el pasaje del *Gorgias* de Plató l que ati l adame l te Karl Popper⁹ recrea para ilustrar su comie l zo político el la filo sofía occide l tal, y el el que Sócrates sostiene que es peor cometer ul a il justicia que sufrirla, postura que es col siderada defel sora del il dividuo fre l te a la colectividad porque la il justicia se refiere a perso l as. Para Sócrates la il justicia col siste el matar, viole l tar y lastimar a ul hombre. A tal po l deració l del sufrimie l to y padecimie l to del il dividuo se le col fro l ta col llamada postura colectivista, de la que Plató l tambié l da cue l ta cua l do el la *República* afirma: “Al formar así la ley tales hombres el la ciudad, l o es para permitir que cada cual se dedique a lo que le plazca, sil o para servirse ella misma de ellos, col el fi l de asegurar la cohesió l del Estado”.¹⁰ Es decir, vale más la justicia del colectivo que el sufrimie l to de su miembro.

El razo l del desarrollo que la oposició l el tre el il dividuo y la colectividad ha cobrado el Occide l te, y cada vez es más aguda, se ha l el tel dido o male l tel dido las dema l das de los pueblos il díge l as como col trarias a los derechos il dividuales, pero tal perspectiva es reduccio l ista, ya que l o alca l za a com-

⁸ Gudru l Le l kersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas del siglo xvi*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 13.

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

¹⁰ Plató l, *La República*, il trad., versió l y l otas de Al to l io Gómez Robledo, México, Coordin l ació l de Huma l idades-UNAM, 2000, p. 519.

prel der que existe l proyectos y comul idades como las zapatistas que l o acu- de l a esta al til omia il soluble para valorar sus col flictos, por ejemplo, la apro- piaciól de la tierra l o tiel e la misma ful ciól que se observa el los modelos l eoliberales que col trapol el los il tereses de ul os pocos col tra los il tereses de la mayoría de sus miembros o il dividuos, o la il existe l cia del il terés por impol er sus formas el todos los mul dos, sil o más biel promuevel ul mul do dol de quepa l muchos mul dos. O dicho de otra ma l era, l o promuevel que su el tel dimiel to de la libertad sea el úl ico el tel dimiel to posible para todos los huma l os, l i tampoco que el resto de la huma l idad sea descalificada por l o ser como ellos, como sucede el Occidel te. Por esto es l cesario col tar col otros el foques de las relacio l es políticas que l o exija l todo o l ada de ul tipo de derechos huma l os fre l te a otro, y que l o se emplee ul tipo de derechos huma l os, como el este caso los il dividuales, para fre l ar a los pueblos il dígel as y su relació l col el medio ambiel te, costumbres y sus il tercambios eco l ómi- cos.

El l uestros días tambiel se pla l tea l otras perspectivas de al álisis como la prove l iel te de la posmoder l idad l o l ihilista¹¹ que prete l de el el tel dimiel to de los *otros*, culturalme l te diversos el el mul do moder l o, y de todos aquellos que ha l estado fuera de la historia como los l o reco l ocidos y ocultados el las relacio l es occidel tales. Existe l , por otro lado, importa l tes hechos como el ya me l ciol ado al pri l cipio de este texto, que ha puesto de ma l ifiesto que lo que se col sideraba il compatible col el Estado moder l o, el reco l ocimiel to de los derechos culturales, puede ser la posibilidad de que éste atiel da el ámbito de los derechos huma l os de los pueblos origi l arios, y col ello aceptar que la cul- tura occidel tal l o es el úl ico lugar gel erador de derechos huma l os.¹² Además,

¹¹ *Cfr.* Keith Jell kíl s, *¿Por qué la Historia?*, México, FCE, 2006. La posmoder l idad para este autor es la oportu l idad de crear imagi l arios ema l cipatorios a través de la deco l strucciól de bil omios esel cialistas como el que se dice de la oposició l il dividualismo colectivismo, para abrirse a l uevas posibilidades horizo l tales de "democracias por vel ir".

¹² El térmi l o empleado por Pablo Go l zález Casal ova *descolonización* es afi l a este desce l tramiel to posmoder l o de el tel dimiel to de la historia huma l a que es crítico de los el foques l i- l eales, sumativos, progresistas y esel cialistas el las ciel cias sociales, como puede observarse el su obra *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*.

se obtiene otros retos como el de articular los derechos individuales y los colectivos si que se fil que más sobre las mismas bases de oposición observadas en el período occidental, ya señaladas anteriormente.

De aquí que el jurista mexicano Oscar Correas sostenga que los estudios sobre los derechos humanos en América Latina o 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 de años del siglo xx, y hasta la fecha [...] América Latina ha asistido a una revolución cultural con el ingreso, fuerte, estridente, de los pueblos indígenas en la escena política. La resistencia indígena existió siempre —cuando decimos “siempre”, los americanos occidentales, pensamos que el “comienzo” comenzó con la conquista; y si advertirlo, también hacemos como si para los indígenas también todo comenzara entonces; lo cual ellos habla del racismo que ellos 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 indígenas.¹³

En esta ocasión, la tesis sobre los 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 especialmente las comunidades zapatistas de Chiapas.¹⁴ El método que emplea parte de la realidad

¹³ Oscar Correas, *Derecho indígena mexicano*, tomo I, p.17. Este autor lo se autodefinió como posmoderno.

¹⁴ En México la experiencia constituida al del estado de Oaxaca es importante en el reclutamiento de los derechos colectivos, para profundizar en el tema recomiendo el libro de Francisco López Bárcenas con sigilo en la bibliografía. Del mismo modo, recomiendo el libro de Oscar Correas para conocer el derecho indígena a México. 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 mencionados también en la bibliografía.

efectiva de la justicia, 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 condiciones y alcances de su proyecto político de los derechos individuales y colectivos en las asociaciones pluriétnicas.

ASOCIACIONES POLÍTICAS PLURIÉTNICAS

DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE LUIS VILLORO

En México el Estado¹⁵ les entregó a los pueblos indígenas y a las comunidades zapatistas de Chiapas el reconocimiento de los derechos de derecho público,¹⁶ 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-político¹⁷ que contempla la organización de los derechos humanos individuales, al tiempo que mantiene su defensa de los derechos a ser diferentes culturalmente. Programa que se traduce en proble-

¹⁵ El artículo 2º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* dice: “La Federación Mexicana es única e indivisible. La Federación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de población que habitaba 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...”

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

¹⁷ Se recomienda revisar: EZLN, *Documentos y comunicados. La marcha del color de la tierra*, México, Rizoma/Causa Ciudadana, 2001, I úm. 5, así como también Manuel Ignacio Martínez Espinoza, “Las juntas de buen gobierno y los caracoles del movimiento zapatista: fundamentos aléxicos para el entender del fenómeno”, en *Revista de Investigación Política y Sociológica*, vol. 5, I úm. 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? Cuestión es de las que se ha ocupado Luis Villoro considerando el contexto de las asociaciones políticas pluriétnicas y sus derechos a ser diversos culturalmente.¹⁸ Por esta razón, presen- to su pensamiento haciendo alusión a su posición al tema: derechos individuales y derechos colectivos, dice:

[...] el 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.¹⁹

Villoro cuestiona la forma correcta que es presentada la relación entre estos derechos como dos sujetos contrarios, el tal que opina que no existe un sujeto colectivo en el mismo sentido que lo es el sujeto individual, sólo éste es el titular, el colectivo no es el que exista sin la participación de sus miembros.²⁰ Propone superar la afirmación de 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 el texto no hay sentido para el despliegue de valores.²¹

¹⁸ “En la educación, en tierras en las que no había ni escuelas, muchos maestros, los Comités 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 centros educativos y pedagógicos. Materiales 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 asistiera a la escuela las niñas, al centralmente marginadas del acceso al conocimiento. Aunque se ha seguido que las mujeres ya no se avergüenzan 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 mucho de ser cumplida”. Palabras del Subcomandante Marcos. En <http://palabra.ezln.org.mx/> (fecha de consulta: julio de 2003).

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

²⁰ *Ibid.*, p. 161.

²¹ Recomendación de la lectura de Seyla Benhabib, brillante autora, quien realiza profundas análisis de las implicaciones éticas de priorizar lo ético sobre lo político: *Las reivindicaciones de la cultura*.

A través de esta respuesta, Villoro lo se relaciona todavía con el problema de la justicia, si o 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 del siglo de ahora era el objetable 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.²² El primer supuesto acrítico al que se refiere es el que concibe la libertad individual como la única idea posible para preservar 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 latinos que lo se dispongan a ese camino se asimilarse al cuerpo social homogéneo y reunido a sus diferencias culturales lo accederán a la civilización.

Al definir 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 complejidad, 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 diferentes para apoyar otro orden político. Esta intención se trasluce en su ética, ella “ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales [...] La realización de la libertad individual tiene pues un a

Igualdad y diversidad en la era global, Buenos Aires, Katz, 2006. Sin embargo, lo posa su mirada filosófica en el contexto latinoamericano, sé que lo por ello sus reflexiones se descalifican, pero es necesario que cuando se diga que se persigue posiciones democráticas con miras a discutir el ámbito del territorio y se definen posturas universalistas, es imprescindible preocuparse por lo que sucede, pasa y aporta desde América Latina a para lo caer en la omisión teórica y geográfica del tema.

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

col dición : el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir a un "pueblo".²³

Por lo tanto, ¿qué significado tiene esta ética para los derechos humanos, específicamente, 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 ello cauzarlo Villoro tendría que involucrarse con reflexión 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 éticas que lo conforman. 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.²⁴ 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 conductoras 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 considere las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas.²⁵

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

²³ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 161.

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

²⁵ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 24.

gativa. Es una concepción que el tipo de que la justicia tiene y refiere a la realidad, por esto mismo la ética-política que nos ofrece o proviene de la consideración de las democracias o de las sociedades o de las enormes desigualdades presentes en la región latinoamericana. Es decir, su reflexión es sobre el cómo las democracias débiles y el existencialismo se relacionan para acordar políticas de bienestar común. En su opúsculo *Tres retos de la sociedad por venir* menciona a cuál es el proceder de la filosofía aquí involucrada: “El filósofo, al involucrarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos que reflejar el ambiente histórico al que pertenece”.²⁶

El concepto de lo antes dicho, su proyecto ético-político o se trata de un solo modelo de creación de principios regulativos de carácter formal, sino también de las condiciones efectivas de creación para propiciar desde ellas el desarrollo de los derechos humanos, lo que implica despertar de lo que él llama “una ilusión”. Esta ilusión presenta *dos niveles*.

El primer lugar, es el despertar de las naciones colonizadas por los países europeos y, el concepto de la pluralidad de las reivindicaciones de los pueblos antes ignorados por los dominadores. El segundo lugar, es el interior de esas naciones, con un Estado que se creía homogéneo, el proyecto de un Estado plural, capaz de reconocer esas múltiples exigencias de los distintos pueblos de su seno. De estos dos niveles surge la reivindicación posible del multiculturalismo, tal como el interior de una nación como el tratamiento de las distintas naciones.

Despertar de la “ilusión” significa a Villoro su traslado a la crítica de las filosofías de J. Rawls y J. Habermas, afirma que uno solo pertenece 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”.²⁸ El otro pasaje cuestiona a las posturas de éstos²⁹ y de otros autores:

²⁶ Villoro, *Tres retos de la sociedad...*, p. 12.

²⁷ *Ibid.*, pp. 62 y 63.

²⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁹ Es importante no olvidar estas palabras de Villoro para apreciar su postura filosófica frente al multiculturalismo como el de John Rawls, por ejemplo éstas: “El lugar de partir del con-

¿No es el género el 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; igualmente, el cambio, las causas reales, económicas y sociales que imposibilita la realización de esos derechos en todas las sociedades. Frente a los males del capitalismo, me parece que el único remedio sería caminar hacia el orden mundial diferente, y al opuesto, al capitalismo mundial. Sería un orden plural que respaldara a la multiplicidad de culturas.³⁰

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

señala 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 la justicia, el término 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 lo contrario. Una aclaración: lo pretendo llegar, por esta vía, a una teoría de la justicia que tuviera 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 el último término, en un conocimiento personal, diferente al saber objetivo. Las proposiciones que se justifican o son, por lo tanto, irrefutables. Pero el conocimiento personal de la presencia o ausencia de valores en el mundo exterior debe ser sometido a una crítica racional, para llegar a proposiciones aceptables razonablemente de manera intersubjetiva. La justicia 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 implica que la teoría a la que conduzca contradiga necesariamente las filosofías fundadas en el consenso racional". Luis Villoro, "Sobre el principio de la justicia: la exclusión". *Octavas Conferencias Arriaguel*, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 22, México, 2000, pp. 103-142.

³⁰ *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 América [...] La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado local; otras, se superpone a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales a fin de que lo se realice plenamente. Es ese proyecto el que trata de renovar los movimientos a favor de los derechos indígenas de toda nuestra América.³¹

El tipo de Estado que propone Villoro para coordinar políticas en vistas de un bien común, es un tipo de Estado con el cual se compartirían las ideologías de los estados liberal y social, a pesar de que este último defiende los derechos sociales como signo distintivo y que le dista de aquél. El bien común en el pensamiento político es un término que tiene la misma tradición que el de la libertad de individuos iguales, pues a esta libertad la protege el Estado que no se intermiscuye en sus 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 particularidades culturales y persigue valores objetivos, es importante que se defienda 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 u 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 localista con la protección de la individualidad como derechos a la libertad y que no crea 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.

³¹ *Ibid.*, pp. 75 y 76.

Las ideas políticas a las que Villoro alude cuando delimita el Estado plural, con sidera un a 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 o tienen el 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 un individuo no es compatible 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”.³² De tal forma, el Estado plural está relacionado con políticas cuyos horizontes no reviven programas jerárquicos, fundamente porque tienen frente de sí a las circunstancias temporales 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, respeto a 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 infraestructuras de servicios públicos, programas económicos, de salud, educación, vivienda, etcétera.³³

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

³³ El http://www.latautonomy.org/Documentos/EstudioPolitico_Mexico.pdf, p. 31.

Con estas delimitaciones circulatorias, 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 con creta, justicia por vía legítima y un principio normativo o máxima que, en su obra *El poder y el valor*, él explica así: “Obra de maí era que tu acción esté orientada en cada caso por la realización de bienes sociales de valores objetivos”.³⁴ De tal modo, el Estado plural con bases democráticas estará en condiciones de resolver el 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, también llega 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 lo 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 el estudio 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 entre las distintas culturas”.³⁵ El problema que Villoro se propone discutir consiste en detectar las fallas 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, lo obstante, con la detección de las fallas que se compartirán 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

³⁴ Villoro, *El poder y el valor*, p. 246.

³⁵ *Ibid.*, p. 181.

col dicioI es que se puedel col siderar, por lo tal to, ul iversales. Pero sof ul iversales porque sof puramel te formales [...] Para que se dé este proceso es col dicioI Iecesaria que los miembros de las distil tas culturas puedaI il ter-cambiar sus pul tos de vista, el igualdad de col dicioI es de poder y el auseI cia de toda coaccióI . SituacióI ideal, ajeI a la realidad histórica.³⁶

Este proceso ideal de il intercambio puede ser aplicado el el esclarecimiel to de la al til omia el tre il dividualismo y colectivismo el cada cultura, lo que puede sigI ificar la posibilidad de vil cular prácticas políticas correspoI diel tes a diver-sas culturas que col formeI el Estado plural. Para Villoro la diversidad cultural es valiosa, de aquí que I o pretel da, como otros autores, termil ar col ella.

De acuerdo col los plaI teamiel tos al teriores peI semos el la propuesta que se obteI dría desde la obra de Villoro respecto a la situacióI política para ul miembro pertel cieI te a ul a comul idad il dígel a, el tal to que además de pertel ecer a ella se recoI ozca como ciudadal o del Estado-I acióI , de esta forma traI sita de ul o a otro col texto político, ¿cómo se podría catalogar su col dicioI de ciudadal ía, por medio de ul a ciudadal ía difereI ciada o de ul tipo distil to a las caracterizadas como civil y política? Y, ¿col ella se asegura y protege su participacióI el ambos espacios políticos?³⁷

O bieI este otro ejemplo, la situacióI de ul miembro de ul a comul idad origil aria que I o se siel te parte de la mayoría, que I o sale de su comul idad para ir a col vivir col y como ciudadal o, como el caso al terior, sil o que il vierte el pul to de partida, éste estaría col formado desde las formas de ser de la diver-sidad para, el todo caso, articularse a los derechos il dividuales. Por tal to: ¿los derechos il dividuales aquí tel dríaI ul a il terpretacióI desde su comul idad? BuscaI do el la obra de Villoro, el cueI tro que es pertil el te traer a meI cióI sus palabras siguiel tes:

Los pueblos il dígel as, el I I doamérica, plaI teal ul a doble exigeI cia: autoI omía para decidir respecto de sus formas de vida y participacióI el la ul idad del Estado. La solucióI deberá hacer a ambas pretel sioI es. No col sistirá, por lo tal to,

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

³⁷ Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, BarceloI a, Paidós, 1996, pp. 22, 46, 174-176.

el la diferenciación de la ciudadanía, sino el la separación entre ciudadanía y ciudadanía ciudadana. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y lo tiene por qué ser compatible con el establecimiento de autonomía, con tal de incluir en la ciudadanía el elemento a característica aceptable para cualquiera de los pueblos que deciden el vivir el mismo Estado.³⁸

Se puede interpretar que para Villoro su perspectiva de justicia, por vía negativa, tiene repercusión en el ámbito democrático y en el elemento del diálogo intersubjetivo para que ellos se incluya a las comunidades indígenas o pueblos originarios puesto que como podemos ver en la cita anterior, la participación de las comunidades indígenas o las resuelve a través de la aceptación de alguna ciudadanía diferenciada. Respecto a la perspectiva de la justicia por vía negativa, su propuesta democrática consiste básicamente en la reflexión de las decisiones 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 decisiones antidemocráticas, porque no hay diálogo respetuoso entre los sujetos o ciudadanos intercambiables y de éstos con los miembros que no pueden ser intercambiables el cual es que considero que sus diferencias lo tiene que ser dejadas de lado como si fuesen cuestiones privadas e íntimas que en el ámbito público o interrelacional, ya que su pertenencia les dota de una complejidad que conlleva a las reglas del diálogo, y en las que las diferencias tendrían que revelarse.

Desde mi perspectiva, el diálogo que involucra a los pueblos indígenas solamente podrá efectuarse si se reconocen las asimetrías de las culturas, pues las culturas abiertas a los intercambios reconocen los lugares desde donde se habla y aprenderá 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 no realizarlo. El diálogo

³⁸ 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 ha padecido los pueblos originarios, y lo oculto el acoso que ha padecido. Otro aspecto relevante es el que se refiere a que el diálogo entre culturas sólo cobra sentido si lo ético 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 viene exigiendo los pueblos originarios. Es así que, “el velo de la igualdad” 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 y tampoco sus demandas de inclusión; ya que la asimetría de 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 igualdad para establecer el diálogo intercultural, y que si llegase el momento de ser convocados se les pida asimilarse o recurrir al rezago, camino que vendría a justificar tarde o temprano la aceptación del olvido de las particularidades culturales y su posible desaparición.

Y es que “el velo de la igualdad” rawlsiano que permite el ejercicio beneficioso 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 el Estado plural de América Latina, esto se tiene que buscar por otro lado, no en las peleas de familia entre liberales moderados y conservadores, puesto que es el velo que evita ser parcial, en ciertos contextos, es el otro velo que impide ver otras cosas. Pero estos aspectos y las diferencias que implican las asimetrías culturales no los vemos suficientes 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 solidaridad y la solidaridad, lo dice así:

La solidaridad por la justicia y la solidaridad con el explotado conduce a dar razones de una sociedad en la que todos sean libres e iguales. El fin es, porque creemos, fundados en razones, que una sociedad en la 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 es que ser la experiencia personal de una carencia, el uno o mismo o los otros; porque la compasión por el sufrimiento ajeno puede ser el primer móvil, tal como la privación propia.³⁹

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, el fin es un proceso subjetivo y, por el de, 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 experimentar, pero tal disposición no les exige de respetar a sus colegas como sus iguales a pesar de que pertenecen 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;⁴⁰ así como también relacionarla a ecoéticas 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 es más bien políticas, en específico cuando se refiere al Estado plural, que es más adecuada para atender las afirmaciones entre solidaridad y tolerancia, o

³⁹ Villoro, *El poder y el valor*, pp. 234 y 235.

⁴⁰ 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.

biel las relaciones entre el individuo y colectividad, u otros valores al nivel éticos que aparezcan en la convivencia entre culturas en tanto que presen- te el sí mismo como los criterios de bienestar, ⁴¹ puesto que permite 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 el colega suyo: En esto Garzón Valdés, quien en el artículo titulado “El problema ético de las minorías étnicas” ofrece la ocasión para observar la relación intelectual de ambos así como sus diferencias. Para el autor respecto a la diversidad cultural lo es un elemento que permita el desarrollo y 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 europeo y el acceso al frente a las minorías étnicas. La existencia de esta desigualdad facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del europeo o latinoamericano, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales de los más débiles y vulnerables.⁴²

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 il justo que algunos grupos humanos sean destinados a permanecer fuera de los bienes básicos⁴³ y del desarrollo técnico, lo que según él impide que participe de los derechos humanos universales. Define a éstos como bienes mo-

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

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

⁴³ 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 el individuo racional está interesado en su satisfacción y que, en el caso de que los miembros de una comunidad lo comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. El efecto, la 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 conlleva 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 servicios de libertad y fraternidad, lo que le dota de un tema o 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, define 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 ecología que son indisolubles de un contexto que promueve la libertad y la fraternidad 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 entorno e inclinarse 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 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 el este contexto 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.⁴⁴

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 al que está adoptándose en los ámbitos nacionales, de aquí que la respuesta de Garzón Valdés sostiene que “la superación de la debilidad será posible si se avanza por la vía de la homogeneización y el diluamismo”, lo que da capacidad para el bienestar del mundo de hoy y 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 polarización 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 enfrentan por lo general, aisladas del contexto internacional y éste presenta un grado de desarrollo técnico-económico, la lista de las necesidades básicas derivadas tiene un carácter universal. Su insatisfacción viola el principio de homogeneidad y amenaza el número de los “inferiores marginados”.⁴⁵

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

⁴⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁵ *Loc. cit.*

distintas de ser que requiere 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 radical, el detrimento del pluralismo cultural”.⁴⁶

Una de las tesis de Garzón Valdés que es relevante es la que postula el otorgado como derechos humanos los dispuestos por la autoridad, la cuestión es que lo coincide 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 implicado en la transformación de este Estado en uno pluricultural y pluricultural, y por esta vía es que Villoro sostiene: “Cualquier forma de imposición de valores, aunque el beneficio de las propias etnias, sólo podrá justificarse moralmente sobre la base de un convenio libre”.⁴⁷ Esta afirmación es que el criterio de aplicación de su “vía negativa de justicia” para el tener la diversidad cultural, pues coincide con lo que le permite al nuestro autor dirigirse a completar y a mejorar las limitaciones de las tesis que apoyan la homogeneización como requisito de un régimen democrático, y a cuestionar la participación democrática desde los enfoques asimilacionistas como el único destino de la cultura cívica. Y es que el 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 algo que “el modo alguno, significa fijar para todos los tiempos y lugares un modelo único de progreso, como parece temerlos los defensores del comunitarismo y las estructuras tradicionales de cada etnia”, lo tenemos noticia de que los pueblos originarios, al menos los zapatistas, temen porque sí a la civilización universal, pues han experimentado sus efectos nocivos, sino que también porque ellos lo han declarado

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

⁴⁷ *Ibid.*, p. 257.

El caso del derecho de ser hegemónicos. Sin embargo, el sistema que la idea de este autor sobre el voto vedado sería su contribución, aun que tendrían que ser transformado a un voto vedado intercultural que sería el que, 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 de 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 al finalizar las desigualdades 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 se ha extraído del conocimiento de las tesis que se generaron en las comunidades indígenas, ya que los conflictos que se suscitan allí se explican cabalmente desde el individualismo y desde el colectivismo en sus distintas variables occidentales.

Las reflexiones de Villoro en el análisis filosófico hacia la desconstrucción del rigor que pueda cobrar las afirmaciones que colocan a los colectivismos de los pueblos indígenas como opuestos a los derechos individuales, es decir, son propuestas acéticas y suficientes, además, los planteamientos zapatistas están provocando serias dificultades a quienes elaboran visones acabadas y únicas de todos los pueblos indígenas frente a los derechos individuales, como opuestas o alternativas de cualquier reivindicación de lo humano como el individuo, ya que, además, la interpretación única de los derechos humanos o la tesis del Estado moderno capitalista y con mucho, el tallo del experimento 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 interacción del binomio exclusivista individualismo-colectivismo, para dar pie al tratamiento de las tesis

sión es propia del todo colectivo y sus miembros provee ideas 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 recurra a prácticas de relaciones ecológicas y predatorias de lo humano, de la naturaleza y del medio ambiente. Una fuente de formación para estas propuestas 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 las interpretaciones románticas de las resistencias de los pueblos indígenas, es importante que representen un recordatorio de que el pensamiento político puede contribuir a la cooperación de todos en un valor superior.⁴⁸ En este sentido, es que el individuo no es un elemento más de la comunidad de estos pueblos, sino a quien se le debe 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 y sus políticas indígenas continúen siendo el objeto de enmascarar su oposición a la diversidad cultural, y tampoco reviva proyectos jerárquicos para atender las diversidades culturales. Es importante 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 elcauzar el desafío que implica la pluralidad democrática. Nos deja problemas por resolver, por ejemplo, cómo hacer las transiciones políticas de comunidades indígenas que resuelven sus tensiones sociales desde otros principios, por ejemplo, los pertenecientes al bien vivir o *sumak*

⁴⁸ Villoro, *De la Libertad a la...*, p. 37.

kawsay de pueblos originarios al día⁴⁹ sustentado en la 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 el mismo solo tipo de derechos, pues esto sería como poner en el lugar de la dimensión occidental otra, y eso es esto lo que se persigue al hablar de derechos humanos, si no más bien el entendimiento de que lo humano es posible de muchas maneras y algunas lo pretenden ser transportadas a otros lugares pero lo por ello significa que lo cuiden de lo humano.

Recibido: 18 de octubre, 2012.

Aceptado: 19 de noviembre, 2012.

⁴⁹ 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.

BIBLIOGRÁFICA

- 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.
- BARÍ, 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, Colección/Ediciones Coahuacal, 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 indígenas*, 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*, al tología e il trod. de Marcos Roitma I , Bogotá, CLACSO CoedicioI es/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*, BarceloI a, Paidós, 1996.
- LENKERSDORF, CARLOS, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ál gel 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 juI tas de buel gobierI o y los caracoles del movimieI to zapatista: fuI damel tos al alíticos para el tel der el feI ómeI o”, eI *Revista de Investigación Política y Sociológica*, vol. 5, Iúm. 1, SaI tiago de Compostela, UI iversidad de SaI tiago 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, FoI tamara, 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*, BarceloI a, 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 Amércias/FCE, 2003.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, *En algún lugar de la selva lacandona. Aventuras y desventuras de don Durito*, pról. de José Saramago, México, EóI ,

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.

BIBLIOGRÁFICO ELECTRÓNICO

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO, “México: las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional”. En 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 (fecha de consulta: diciembre de 2012).

En 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).