

**DERECHOS  
HUMANOS**  
Y GENEALOGÍA  
DE LA DIGNIDAD  
EN **AMÉRICA  
LATINA**

EL DERECHO

DERECHOS  
HUMANOS  
Y GENEALOGÍA  
DE LA DIGNIDAD  
EN AMÉRICA  
LATINA

# DERECHOS HUMANOS Y GENEALOGÍA DE LA DIGNIDAD EN AMÉRICA LATINA

JORGE OLVERA GARCÍA  
JULIO CÉSAR OLVERA GARCÍA  
ANA LUISA GUERRERO GUERRERO  
*Coordinadores*



**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

**MAPorrúa**  
librero-editor • México

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de las instituciones coeditoras.

DERECHOS  
HUMANOS  
Y GENEALOGÍA  
DE LA DIGNIDAD  
EN AMÉRICA  
LATINA

Primera edición, enero del año 2015

© 2015

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

© 2015

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria,  
Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

© 2015

Por características tipográficas y de diseño editorial  
MIGUEL ÁNGEL PORRUA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 978-607-401-917-9

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de GEMAPORRUA, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 04100 México, D.F.

## Introducción

Ana Luisa Guerrero Guerrero

El concepto de dignidad es clave para comprender la diversidad cultural desde enfoques adscritos al interculturalismo, entendiendo por ello perspectivas éticas que promueven el reconocimiento de la condición humana culturalmente diversa, al tiempo que consideran a la dignidad un valor que hay que conservar a través de diálogos profundos entre las culturas. Como sabemos, actualmente tal condición humana de diversidad cultural es reconocida como un derecho humano individual y colectivo y, en este sentido, es necesario justificar la relación entre derechos humanos y dignidad intercultural. Ambos términos no siempre han estado reunidos, ni tampoco han remitido naturalmente uno al otro, como ahora suele pensarse. Recordemos que derechos humanos es un concepto moderno y occidental; en cuanto al de dignidad, no olvidemos que tiene una mayor tradición y polisemia, de ahí que no siempre ha significado lo que ahora decimos cuando empleamos la palabra para nombrar aquello que no tiene precio, que es precisamente la humanidad, es decir, es indisponible. En este empleo del término dignidad se encuentra la ética de la autonomía del individuo de Kant, mientras que el término latino *dignitas* designó el lugar de aquellos destacados miembros de la ciudad cuyas funciones públicas y contribuciones sobresalían; no se aplicó en esa época con un sentido igualitario sino jerárquico. La reunión de dignidad en su sentido moderno y de derechos humanos aparece en la segunda posguerra del siglo XX y de manera contundente en el ámbito internacional en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* aprobada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948. Las propuestas que el lector encontrará en este libro pertenecen a distintas disciplinas, pero coinciden en que la diversidad cultural, representada por los pueblos originarios de América Latina, contribuye desde otras matrices culturales a enriquecer el significado de dignidad occidental y, por lo tanto, es un soporte que no puede dejarse de lado para construir criterios éticos sobre los que las relaciones entre los pueblos originarios y

los gobiernos deberían ser políticamente tratadas, así como en todas las estrategias públicas de los Estados latinoamericanos.

Los debates y las reflexiones de estas cuestiones ya se habían dado de manera por demás fructífera en eventos convocados por el Proyecto PAPIIT IN 400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano", lo que motivó que convocáramos un Tercer Congreso Internacional que se llevó a cabo del 18 al 24 de marzo de 2014 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Las líneas temáticas fueron las siguientes: Filosofía política de los derechos humanos y la ciudadanía en América Latina; Aproximaciones a la interculturalidad en América Latina; Derechos de los pueblos originarios y desarrollo; Dignidad y reconocimiento de las tradiciones y lenguas de los pueblos originarios. Recibimos una respuesta importante de ponentes que nos permitió fomentar los vínculos con académicos que ya se venían presentando desde los primeros congresos y foros de semestres anteriores, así por lo que decidimos realizar esta publicación conjunta los doctores Jorge Olvera García y Julio César Olvera García quienes participaron junto con su equipo de investigación activamente en las mesas sobre ciudadanía y América Latina. A partir de esta experiencia, pensamos que debíamos difundir estas reflexiones. El resultado es este libro con las ponencias más destacadas presentadas en el mencionado Congreso. Este esfuerzo académico muestra lo fructífero que resultan los enlaces de grupos de investigación ya que se crean redes de trabajo que hacen posible compartir intereses comunes, al mismo tiempo que se fomentan futuros encuentros.

Con esta última intención procederé a presentar las colaboraciones que conforman el libro. Blanca Angélica Mejía Acata, en su texto "Interculturalidad y derechos humanos: un horizonte utópico", propone una reflexión sobre el contexto histórico y actual en torno a la situación que experimentan millones de personas en el mundo, a las que de manera irónica se les etiqueta como minorías. El supuesto que la autora analiza es el de la enunciación de las minorías como un concepto resbaladizo y políticamente tramposo que enmascara el uso de las estrategias estatales; es decir, con el fin de minimizar el impacto de demandas, las colocan en lugares políticos como grupos de población que no necesariamente representan un porcentaje reducido respecto a la población total de un Estado determinado. Posteriormente, abunda en la cuestión de las minorías como una situación ético-cognitiva de estrategia explicativa orientada a mantener y justificar la relación Estado-sociedad civil, en donde se enuncian

intercambios simétricos, pero se experimentan flujos asimétricos. Su propuesta a lo largo de sus argumentaciones nos guía para centrar la preocupación en las minorías en América Latina, al mismo tiempo que también suceden otros conflictos que las convierten en un asunto peculiar en la región.

Carlos Juan Núñez Rodríguez se introduce en la obra de Luis Villoro para analizar el tema del multiculturalismo en su texto: "Derechos colectivos vs. derechos humanos: ¿una aporía ante el liberalismo?". El supuesto del que parte es que hay una posible aporía en el planteamiento teórico del filósofo mexicano, la cual se plantea en la propia concepción de multiculturalismo como liberalismo radical, pues, por un lado, pareciera que el multiculturalismo tendría que plantear una crítica al pensamiento y a las prácticas liberales, pero, por otro, Carlos Núñez señala que Villoro tendría que buscar concretar dichas prácticas. Además, la aporía se expresa de manera definitiva en la contraposición entre derechos individuales (derechos humanos) y derechos colectivos. Por lo tanto, la cuestión pertinente para leer a Villoro desde esta propuesta es la siguiente: ¿es posible, dentro del liberalismo y desde la apolo-gía del individuo, plantear derechos colectivos?

El capítulo "Filosofía hermenéutica e interculturalidad de los derechos humanos en la modernidad alternativa radical", de Mario Magallón Anaya, contiene una reflexión filosófica desde los fundamentos onto-fenoménicos de los derechos humanos, contemplados en un sujeto históricamente situado en una realidad concreta y material para posibilitar el diálogo intercultural en sociedades asimétricas dadas en el mundo globalizado neoliberal. Las contradicciones en las que se muestran los derechos humanos, afirma el autor, se encuentran en una paradoja, pues la modernidad ha sido una forma opuesta a la recuperación ética y humanitaria del ser humano; obstinada ésta en liberarlo de las inmediateces de la vida, lo ha reducido a la mediación de los procesos, por lo que es necesario resignificarla con los principios que le dieron razón de ser: justicia, equidad, solidaridad y derechos humanos, por lo que es indispensable la construcción en el polidiálogo de un marco teórico-práctico conceptual que permita superar los problemas de alienación, marginación, exclusión y pobreza, negadores de los derechos humanos y de los valores éticos-sociales, con el sentido de dar una concepción hermenéutica discursiva de análisis y de construcción epistémica en la aceptación de influencias e interdependencias horizontales equitativas que permitan *transitar del poder de unos al poder de todos*.

"Identidad, la defensa de lo propio y los derechos humanos", de Miguel Héctor Fernández Carrión, atiende el reto de comprender al individuo ante

los derechos humanos; por ello, centra su análisis en la identidad en sus variantes individual y colectiva, hasta adentrarse en el estadio de la defensa de lo propio y/o común. Fernández Carrión afirma que en la era digital el sujeto adquiere una notoriedad sin precedentes, se conjunta el yo individualista con la comunicación vía internet con otros yo, dentro de un colectivo anónimo o *cuasi* desconocido, donde el sujeto se muestra con sus condicionantes personales o imaginados y pensados como reales. En ese mundo predominantemente individualista, los derechos humanos en algunas situaciones especiales atienden al yo perteneciente a una minoría, entendida por los poderes fácticos mundiales, en un gran número de casos incluida en colectivos excluidos.

María del Rosario Guerra González, con la profundidad analítica que le caracteriza, en esta ocasión en el capítulo "Los derechos de los seres vivos no humanos dentro de los derechos de la Naturaleza: paralelo entre el pensamiento europeo y las cosmovisiones de pueblos originarios", se encarga de abordar la destrucción de los ecosistemas por haber puesto a los animales como meros medios para el beneficio humano y por haber pensado que la Naturaleza era una fuente inagotable de recursos. El capital ha sido considerado más valioso que la vida de seres que no tienen utilidad inmediata. Para la autora, no ha importado alterar cauces de ríos, ni llegar a la profundidad de los mares volcando desechos, y sostiene que sólo cuando se han sentido las consecuencias de estas acciones, ha aparecido la alerta. Por el contrario, otro sentido de la relación de los seres humanos con la Naturaleza tiene sus raíces en la vida comunitaria de los pueblos originarios. Para éstos, la Naturaleza tiene un valor intrínseco, más allá de la inmediata utilidad que pueda obtenerse de ella. Esta reflexión consta de cuatro partes. La primera presenta el pensamiento europeo; Rosario Guerra hace un breve recorrido sobre el lugar que ocupan los animales en diferentes concepciones filosóficas; entre ellas aparecen las ideas defendidas por Kant, Bentham, Mill, Schopenhauer, Spencer y Bergson. En la segunda parte, analiza autores que defienden la existencia de derechos de los animales; se reflexiona sobre las posturas de Nussbaum, Zaffaroni, Lovelock, Singer, Varela, Maturana y Naess. Un tercer apartado ubica el tema en la cosmovisión prehispánica y dentro de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, así como en la "Ley Macro de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien", boliviana. Finalmente, ofrece breves reflexiones sobre todo el planteamiento del texto.

El texto "El discurso y la práctica de los derechos humanos en América Latina: el trabajo del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan.

Contextualización general y primeras aproximaciones al análisis", de Iver Aracena Mora, tiene como punto de partida la actualidad occidental, en la que existe una hegemonía del discurso de los derechos humanos desde diversos actores y con diversos objetivos. De esta forma, afirma el autor, el Estado-nación y las empresas con gran peso en la circulación y apropiación de la riqueza mundial recurren a este discurso para hablar de "libertad", "democracia" y "solidaridad". Además, sostiene que existe un uso contrahegemónico adoptado en general por organizaciones y movimientos sociales para visualizar y defenderse en términos sociales y jurídicos ante diversos procesos de despojos activados por el capital y su necesidad de reproducirse. De esta forma, el escenario es fundamental para preguntarnos por el potencial contrahegemónico de esta práctica y de este discurso. Para abocarnos a tal tarea, Iver Aracena propone analizar el trabajo realizado por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, organización no gubernamental de la sociedad civil, que trabaja desde 1993 en la zona de la montaña del estado de Guerrero, México.

María Luisa López Guerrero se ocupa de los pueblos originarios desde la economía en "El desarrollo sustentable como mecanismo de apropiación y desposesión capitalistas sobre los pueblos indígenas en México"; la argumentación que expone en su texto parte del hecho de que los pueblos indígenas en México habitan zonas ricas en recursos naturales y en material genético, y son una fuerza de trabajo todavía sin absorber. Como sabemos, durante más de 500 años los pueblos indígenas en México han luchado en contra de su exterminio, primero frente a los invasores en la época de la Conquista, posteriormente en la época colonial y actualmente rodeados por una economía capitalista. A pesar de esta violencia, los indígenas han defendido sus costumbres y tradiciones, manteniendo una dinámica económica diferente a la del capitalismo; por lo tanto, representan obstáculos a la reproducción del capital. La autora explica que absorber espacios no capitalistas se convierte en necesidad del capital tanto para ampliar su reproducción como para contrarrestar la tasa de ganancia. El desarrollo sustentable es un medio por el cual se va a introducir en estas formaciones sociales como mecanismo contemporáneo de la acumulación del capital; el discurso del desarrollo sustentable es un discurso imperialista en el que corren peligro las cosmovisiones y las tradiciones de los pueblos indígenas.

Axel Ramírez Morales nos ofrece un texto con una excelente narrativa por medio de la cual interna al lector en su huella cultural; se titula: "Entre

la cura y el milagro: don Pedrito Jaramillo, el curandero de Los Olmos". El personaje es Pedro Jaramillo, quien llegó a Texas procedente de México en 1880 y se estableció en el rancho Los Olmos, cerca de donde actualmente se encuentra Farfurrias, y que llegó a obtener fama como curandero o "sanador". Su prestigio se extendió rápidamente y hoy en día, a más de 50 años de su fallecimiento, continúa siendo reverenciado por la comunidad mexicana del sur de Texas; muchos en sus casas conservan todavía su fotografía junto con los santos más venerados y su sepultura se ha convertido en un verdadero santuario por todos aquellos que requieren ayuda o para conocer las cualidades de este curandero tradicional. Don Pedrito predicaba constantemente que Dios le había otorgado el poder para curar diversas enfermedades. En este trabajo, Axel Ramírez aborda los aspectos más distinguidos de este personaje.

"Cuiloni y patlache: polisemias del género y la sexualidad en los nahuas del posclásico", de Oscar González Gómez, es una investigación que parte de las fuentes documentales del siglo XVI que dan testimonio de los nahuas de la cuenca lacustre de México; sugiere que aquellas etnias restringían los roles sociales a partir de la diferencia sexual y, que a su vez, tenían todo un complejo sistema de normatividad del comportamiento sexual. Sin embargo, sostiene el autor, esas fuentes al mismo tiempo revelan que se reconocía a los individuos que mantenían prácticas sexuales con personas de su mismo sexo (lo que actualmente se denomina homosexualidad) identificados con roles de género muy distintos a los que idealmente les correspondían, e incluso los integraban en los rituales religiosos más importantes de la reproducción social. Ante la complejidad que supone las contradicciones de esas fuentes, Oscar González elabora un modelo interpretativo para esbozar las reglamentaciones y posibles significados que tenían la sexualidad y el género entre los nahuas, y su incidencia en las prácticas e identidades de lo que en la actualidad se denomina homosexualidad masculina y femenina.

"La lengua *diid' sáa do* y el mapa lingüístico del obispado de Antequera en 1580" es la investigación de Nicéforo Méndez Pérez en la que trata de demostrar que esa lengua erróneamente ha sido llamada zapoteca. El autor acude a numerosas formas de comunicación existentes en Mesoamérica antes del contacto con los europeos y considera que eran idiomas o formas particulares de comunicación; son lenguas o conjuntos de palabras del lenguaje hablado propio de las culturas mesoamericanas; debido a un supuesto *derecho de conquista* y a una también supuesta e inexistente superioridad del castellano, se dio a éste la categoría de lengua y a los

idiomas nativos, considerados en desuso, el mote de dialectos. Esta política ya se había practicado con el militarismo mexicano (categoría e interpretación de los historiadores occidentales), mediante el cual la presencia del náhuatl como lengua dominante en gran parte del territorio mesoamericano trató de remitir a las demás lenguas a verse, a sí mismas, como dialectos del náhuatl.

Silvia Soriano Hernández, en su texto "Una mirada crítica al desarrollo en Los Andes", parte de la consideración de que al ligar ciertos conceptos, cambia mucho la idea que pudiese concebirse de ellos; por ejemplo, la unión entre desarrollo y género confiere una perspectiva que suele considerarse loable. Por ello, la autora en esta ocasión se interesa por incorporar como un debate para la reflexión dos variables que en ciertos momentos se han encontrado estrechamente unidas, particularmente por organismos internacionales y que remiten, por un lado, a la aspiración de países o grupos diversos considerados lejanos del "progreso" o del desarrollo y, por el otro, a un sector de la población que en muchas regiones se considera exenta de ellos, como son los indígenas en general y las mujeres indígenas en particular. Para analizar este tema, propone realizar un recorrido por algunas de las propuestas de desarrollo que se han implementado en Ecuador en los últimos años, haciendo una especial valoración de aquellas políticas que se dirigen a las mujeres en general y a las indígenas en particular, teniendo como eje el que estas políticas desarrollistas no rompan los marcos establecidos y sabiendo que muchos (¿todos?) de estos proyectos tienen una mirada específica, una clara intencionalidad política y de desmovilización. La autora afirma que deben valorarse con el doble rasero de la ayuda internacional (nunca desinteresada) encaminada, en sus palabras, a mitigar la miseria y el atraso, y con una mirada crítica para encontrar como su objetivo el de infiltrar y desmovilizar las organizaciones políticas de indígenas que fueron fortaleciéndose con los años de lucha ante la ausencia de una verdadera reforma agraria.

El capítulo "Los pueblos originarios en perspectiva sudamericana: consideraciones ético-políticas según Ezequiel Martínez Estrada", de Adriana Lamoso, es un trabajo de investigación sobre el escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada (San José de la Esquina, Santa Fe, Argentina, 14 de septiembre de 1895. Bahía Blanca, Buenos Aires, Argentina, 4 de noviembre de 1964). La reflexión central del texto consiste en hacer visible sus ensayos más significativos, orientados a la construcción de una respuesta a la controvertida pregunta sobre el "ser idiosincrásico argentino". Las alusiones de Martínez Estrada a la problemática de los pueblos originarios por una

parte se circunscriben a su país de origen; por otra, no se presentan de un modo sistemático ni se encuentran esbozadas en escritos específicamente dedicados a tal cuestión. Más bien, sostiene Adriana Lamoso, su perspectiva analítica se inserta en el marco de los veredictos que enuncia respecto de múltiples factores y aspectos que atañen tanto a la sociedad como a los ámbitos de la cultura y de la política en Argentina. A pesar de ello, el análisis y las valoraciones referidas a los pueblos originarios cobran singular importancia en el marco interpretativo del ensayista, a la vez que redefinen cruciales coordenadas críticas en lo que atañe a la tradición cultural liberal decimonónica en el horizonte sudamericano. De esta manera, dice la autora, Ezequiel Martínez Estrada entabla un diálogo con las voces acalladas de los pueblos que conformaron la raíz primaria del territorio mencionado. La alusión opera de modos y en sentidos singulares; por una parte, presenta un carácter fuertemente denunciante; por otra, se enhebra con un posicionamiento político, ideológico y estético que traduce una serie de consecuencias importantes, tanto para la construcción de su discurso indagatorio como para la delineación de su figura de intelectual en el vertiginoso y virulento campo de la cultura argentina durante el transcurso de la primera mitad del siglo xx.

"El vivir bien y sus contradicciones emblemáticas en Ecuador y Bolivia", de Marianela Agar Díaz Carrasco, es una aproximación analítica a las tensiones más significativas entre la propuesta del "vivir bien" y los modelos de desarrollo extractivistas, cristalizadas en los casos del Tipnis en Bolivia y el Yasuní en Ecuador. Sus planteamientos parten de la política y lo político, debido a que, a partir de la lucha de los movimientos sociales, el "vivir bien" o "buen vivir" llega a establecerse en las normas y leyes de la política institucionalizada a través de la realización de Asambleas Constituyentes que demandan prácticas políticas en coherencia con los principios establecidos y reconocidos por las leyes y planes de desarrollo respectivos. De esta manera, la autora interpela las nociones hegemónicas de desarrollo establecidas en el periodo de ajustes estructurales y de irrupción del neoliberalismo, entre los años ochenta y noventa del siglo pasado en países andinos como Bolivia y Ecuador.

Patricia Casasa García, en su texto de investigación "El curar y el cuidar y su valor ético-social", explica el espacio latinoamericano como entramado de etnias, culturas y tradiciones unidas por la referencia a una historia común, que constituye una red dinámica de intercambios simbólicos y conceptuales que apuntan a establecer, en su comprensión histórica, bases cada vez más sólidas para construir instituciones, organizaciones y

prácticas integradoras en todos los aspectos de la vida, incluidas aquellas que tienen que ver con el cuidado a la salud. La autora analiza el contexto de la América Latina contemporánea, aproximadamente durante las cuatro últimas décadas del siglo xx, en tanto que marca una etapa en las teorías y las prácticas de la relación entre las naciones de la región que se centran en una visión neoliberal del crecimiento económico, de las economías complementarias y de la constitución de mercados. Este enfoque reduccionista adopta el nombre de "integracionista" y en la práctica desatiende la inversión social, no presta importancia a las necesidades elementales de los sectores sociales más vulnerables, convive cómodamente con diversos tipos de autoritarismo y desemboca en mayor pobreza y exclusión para la mayor parte de la población. Con esta realidad, afirma Patricia Casasa, se hace imposible cualquier valoración ética de tales intentos de complementación de economías dependientes fundados en niveles inaceptables de inequidad e ilegitimidad.

Con el capítulo "La dimensión ética y la dimensión política de la dignidad: hoy decimos basta", de Ignacio Sosa Álvarez, experto en el tema de nacionalismos en América Latina, contamos con una participación enfocada en presentar un esbozo sobre el significado de la dignidad, en todos los pueblos indígenas, sino de aquellos que organizaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuyo primer documento público fue la "Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos basta". Para Sosa, a través de ésta, los integrantes de ese ejército mostraron que su acción estaba fundamentada en los principios en los que descansan los derechos humanos, y en la noción de dignidad que subyace en ellos.

El autor muestra que en el mundo moderno, así como en el contemporáneo, la noción de dignidad es central para la vida política democrática, entendida ésta en el marco de la doctrina de los derechos humanos. Éstos vinculan la dimensión ética y la dimensión política del ciudadano que, en la modernidad, aspira a alcanzar una forma de convivencia en la que individuos y grupos puedan vivir libres, seguros y sin temor a la arbitrariedad.

El texto "Dignidad y reconocimiento de las tradiciones y lenguas de los pueblos originarios", de Sergio Islas Gutiérrez, es una aproximación analítica a la situación que se vive en México y que aún conserva su esencia en nuestros pueblos de origen étnico respecto a la creación de leyes que intentan preservarlos y protegerlos. Su planteamiento parte de observar que nuestra Constitución Política contempla principios y medidas para mostrar a la población en general, y que nuestros pueblos étnicos son tan valiosos

como cualquier otro sector social de nuestra nación. Sin embargo, ¿qué pasa con el sentir de los ciudadanos? Observamos que en la actualidad aún existe discriminación hacia nuestros pueblos étnicos en todos los rubros.

El autor destaca la importancia de que desde el ámbito de desenvolvimiento de cada sector social se fomente una verdadera aceptación, tolerancia y orgullo hacia nuestros pueblos étnicos. En ellos —señala— se encuentra una abundante riqueza humana, cultural e incluso mágica que sólo puede sentirse al estar en convivencia con este sector de la nación que conserva el alma de México. Sergio Islas propone que debemos tener la firme convicción y crear la conciencia de respeto, aceptación y valoración a nuestros pueblos étnicos; de lo contrario, podrán existir miles de leyes que pretendan protegerlos y sólo quedarán como letra muerta. El respeto a los derechos de nuestros pueblos de origen étnicos comienzan por ti, por mí, por todos los ciudadanos y no ciudadanos, pues el valor del respeto emana del ser humano y no de una ley.

Finaliza el libro con mi propio texto al que titulo "Dignidad intercultural y su fundamentación", en él propongo que las fundamentaciones interculturales de los derechos humanos son indispensables para proteger con interdependencia a los derechos colectivos de la diversidad cultural, pues no solamente se requiere de justificaciones para elevarlos a un reconocimiento positivo sino para mantenerlos en la cultura política y ética de las instituciones, así como recoger las opiniones sobre su incompletud o apertura a nuevas exclusiones. Todo ello se hace necesario en tanto los principios éticos de los pueblos originarios no están contenidos en documentos declarativos; si el objetivo es lograr interdependencia entre todos los tipos de derechos humanos, planteo las preguntas siguientes: ¿por qué las demandas de los pueblos originarios son diferentes de las mantenidas en la tradición liberal?, ¿por qué causan conflicto frente a las demás generaciones de derechos humanos?, interrogantes cuyas respuestas deben buscar formar un criterio interdependiente de los derechos humanos desde la perspectiva intercultural, y no unicultural. De este modo, los principios éticos provenientes de los pueblos originarios indígenas podrán valorarse como otra vertiente para establecer puentes de comunicación entre culturas dominantes y dominadas, por ejemplo, para obtener relaciones pacíficas entre comunidades iliberales y liberales, o bien para combatir males presentes en ambas, como el de la violencia contralasmujeres que traspasa a todas ellas con sus propias manifestaciones.

Para Reyna Itzel de la Cruz Quintana y Lizeth M. García Ríos, mi reconocimiento por su apoyo, tiempo e inteligencia.

Agradezco a la DGAPA de la UNAM el apoyo académico para las investigaciones surgidas del PAPIIT IN 400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano". Al doctor Adalberto Santana Hernández, director del CIALC todas las facilidades para esta publicación y para los encuentros académicos que desarrollamos en este proyecto. En especial, quiero agradecer a los doctores Jorge Olvera García y Julio César Olvera García por constatar la importancia de proyectos interinstitucionales para el ejercicio de la crítica y la apertura generosa, ya que compartir los avances de los conocimientos no siempre es fructífero ni excepcional, como sí ha sido esta experiencia.



# Interculturalidad y derechos humanos: un horizonte utópico

Blanca Angélica Mejía Acata

*Es necesario cambiar este mundo.  
Después será necesario cambiar este mundo cambiado.*  
BERTOLT BRECHT

El contexto histórico y actual nos exige una reflexión en torno a la situación que experimentan millones de personas en el mundo a los que de manera irónica se les etiqueta como minorías. La enunciación de las minorías como un concepto jabonoso y políticamente tramposo enmascara el uso que se le da desde las posturas estatales; es decir, la construcción conceptual de las minorías como estos lugares políticos en los que se coloca a determinado grupo de la población que no necesariamente representa un porcentaje reducido o menor con respecto a la población total de un Estado determinado con el fin de minimizar el impacto de sus demandas; hablamos, pues, de una situación ético-cognitiva con una estrategia explicativa orientada a mantener y justificar la relación Estado-sociedad civil, donde se enuncian intercambios simétricos, pero se experimentan flujos asimétricos. Es esta situación la que nos guía en la reflexión, centrándonos en América Latina por ser una región que se ha visto fuertemente azotada por diferentes conflictos.

## ¿UTOPIA?

Utopía es una palabra inventada por Tomás Moro alrededor de 1516; sirvió de título a una de sus obras donde describe un lugar nuevo y puro donde existe una sociedad perfecta, organizada racionalmente que establece la propiedad común de los bienes. En *Utopía*,<sup>1</sup> todos los ciudadanos habitan

<sup>1</sup>Su capital es *Amauroto* (en griego: sin muros), regada por el río *Anhidro* (sin agua) y regida por un funcionario cuyo título es *Ademo* (sin pueblo).

en casas iguales, trabajan en el campo por periodos regulados y en su tiempo libre se dedican a la lectura y al arte. Toda esta organización social pretende disolver las diferencias y fomentar la igualdad entre sus pobladores, lo que llegaba a escindir la libertad al ponerle un tiempo definido a todas las actividades humanas a cambio de una paz total y una armonía de intereses como resultado de su organización social.

En un sentido estricto utopía significa lugar que no existe (*ou* = ningún; *topos/topia* = lugar, localización) según la traducción de Francisco de Quevedo;<sup>2</sup> sin embargo, se ha debatido mucho sobre su verdadero significado tomando en cuenta su etimología. Con respecto a este punto Horacio Cerutti sugiere mezclar las raíces *eu* (buen) y *ou* (ningún)<sup>3</sup> con *topos* o *topia*, con lo cual la utopía querría decir *buen lugar que aún no existe*. La utopía es una manifestación constante en la estructura del ser humano histórico. En un primer momento, Moro la enuncia como una fuerte crítica a la sociedad europea de su tiempo, en especial al caso de Inglaterra y a la figura de Enrique VIII. Por otra parte, algunos de sus principales exponentes europeos<sup>4</sup> la plantean como aquello que no existe en la realidad presente, tangible y material, un *Estado deseable* en el que el propósito del gobierno es la felicidad de la mayor cantidad posible de personas.

Por ende, las utopías plantean una realidad alterna a la vivida, puesto que esta última resulta insatisfactoria. Esta imagen disímil señala las carencias y frustraciones de la experiencia y los deseos más profundos de los individuos; así, la utopía se mueve en el doble discurso de la denuncia y el anuncio.

La utopía puede clasificarse de diferentes maneras dependiendo de varios factores; por ejemplo, por el actor que lleva a cabo las acciones, por su orientación,<sup>5</sup> etcétera. Es importante tener en cuenta que la utopía y el ideal no son sinónimos en un sentido estricto; se diferencian entre sí en tanto que el ideal no toma en cuenta las posibilidades históricas y la utopía se fundamenta en ellas, dado que encuentra su base en la realidad, ya que busca crear un modelo consistente, coherente y con viabilidad histórica. Si bien es cierto que la utopía se compone por una parte ideal, también es

<sup>2</sup>Francisco de Quevedo Villegas, "Noticia, juicio y recomendación de la 'Utopía' y de Tomás Moro", en Tomás Moro, *Utopía*, México, Porrúa, 2006, pp. 5-6.

<sup>3</sup>Ya que el término puede derivar de ambas etimologías.

<sup>4</sup>San Agustín (*La ciudad de Dios*, 426) a quien incluimos porque a pesar de haber nacido en África tuvo una mentalidad europea; Tomás Moro (*Utopía*, 1516), Tommaso Campanella (*La ciudad del sol*, 1623) y Francis Bacon (*La nueva Atlántida*, 1624).

<sup>5</sup>Cfr. João Batista Libanio, *Utopía y esperanza cristiana*, Bernardo Guízar (trad.), México, Ediciones Dabar, 2000.

cierto que no es mera fantasía, porque ello le arrebatara su función como motor de acción y cambio, reduciéndola a un bello sueño imposible de realizar. La utopía nos habla del deber ser y, por ende, también de lo que es; se constituye como búsqueda, proyecto, reivindicación, modelo, alternativa; propone una realidad diferente, viable. Es este choque entre lo real y lo deseado lo que le imprime la fuerza propulsora de cambios sociales.

Otra de las maneras en que podemos pensar la utopía es considerándola como un "sueño diurno"; Ernst Bloch, en *El principio esperanza*,<sup>6</sup> separa el "sueño nocturno" del "sueño diurno". El sueño nocturno es aquél en el que somos presa de nuestro subconsciente y en el que, según Freud, somos presa de nuestros impulsos naturales y los expresamos, mientras que en el sueño diurno están implicadas las ensoñaciones, que parten de nuestras necesidades más concretas. Estas necesidades involucran, por supuesto, una base engarzada a la realidad y cuyo puente hacia el ideal es la esperanza (esperar).

Si seguimos la propuesta de Horacio Cerutti,<sup>7</sup> encontramos que la utopía puede leerse en tres niveles de comprensión: el primero es el nivel cotidiano, donde la utopía adjetivo descalificativo muestra lo utópico como quimera irrealizable o imposible; el segundo nivel es el del género literario cuya estructura implica dos momentos claramente diferenciados: un diagnóstico de la realidad y un pronóstico donde se describe la vida pública y privada al modo de *Utopía*, *La ciudad del sol*, *La nueva Atlántida*, entre otras; el tercer nivel, es el de lo *utópico operante* y *operando* en la historia que mantiene una participación activa en el proceso histórico y cuyos límites con lo ideológico se borran, de tal suerte que "lo utópico forma parte de lo ideológico en plenitud [y muestra la] naturaleza simbólica, lenguaje simbólico y, de praxis simbólica". Define el núcleo duro de la utopía en la tensión entre lo real y el ideal, entre el ser y el deber ser que se juegan permanentemente de cara a la historia. Conceptualmente, Cerutti le llama a este núcleo duro *tensión utópica*.

Es importante subrayar que la utopía nos ayuda a analizar la historia de nuestra América cuando la entendemos como una historia de proyectos, de propuestas, esperanzas y posibilidades que no sólo se quedan en el tintero sino que buscan alcanzar su concreción, aunque una parte de esos proyectos no hayan alcanzado a realizarse. De manera tal que una de las formas en que se ha teorizado sobre la utopía en nuestra América es

<sup>6</sup>Cfr. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, tomo 1, Madrid, Aguilar, 1977.

<sup>7</sup>Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, "¿Teoría de la utopía?", en *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1994, pp. 94-95.

analizando como teoría de la revolución, ya que al estar basada en una realidad insatisfactoria y al moverse en el doble discurso de la denuncia y el anuncio, plantea alternativas viables contra un panorama adverso. Esto nos permite hablar de la Tradición Utópica Latinoamericana: proyectos utópicos que, aunque como tal no se adscriban a dicha tendencia o incluso rechacen la utopía como medio válido para el cambio en la tendencia, sus autores trabajan con una visión utópica en tanto a los tópicos y preocupaciones semejantes.

Una de las utopías que sigue quedando pendiente es justo la que plantea el conflicto con la diversidad étnico-cultural; existen diferentes conceptos que nos aproximan al tema, todos ellos atravesados por una posición ético-política que, expresa relacionalidad y un ejercicio de poder concreto. Es importante aclarar que no hay un consenso sobre cómo deben definirse estos tres conceptos; cada autor los acota y define como mejor ajuste a sus teorías e intereses. Las definiciones que se ofrecen a continuación son las que nos han parecido más claras en su manejo y distinción; esto no quiere decir que otros autores sean afines o coincidan del todo con estas definiciones.

#### LOS ABORDAJES DE LA DIFERENCIA: PLURI, MULTI E INTERCULTURALIDAD

Siguiendo las reflexiones de Catherine Walsh y Joseph Esterman,<sup>8</sup> podemos establecer las siguientes precisiones conceptuales:

- La multiculturalidad refiere una multiplicidad de culturas existentes en un determinado espacio geográfico y/o político, sin que necesariamente tengan relaciones de intercambio entre ellas, que piensa a las culturas como cerradas sobre sí mismas.
- La pluriculturalidad expresa las relaciones de conflictividad; su estrecha vinculación con la multiculturalidad hace que muchas veces sean utilizados como sinónimos; sin embargo, lo distintivo de la pluriculturalidad es que las formas de organización social muchas veces se ven yuxtapuestas: las interacciones que tienen están profundamente tensadas por la interrelación inequitativa.
- La interculturalidad, por su parte, apunta a cambios radicales en las estructuras sociales y de poder; expresa, de igual manera, una cuestión

<sup>8</sup>Cfr. Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya-Yala, 2009. Véase también Josef Esterman, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz, Bolivia, ISEAT, 2010.

relacional, pero en su caso se refiere a intercambios horizontales; no concibe una cultura superior a otra, por lo que el colonialismo no tiene cabida; se construye como reto, propuesta, proceso, proyecto y horizonte, posibilidades plurales construidas como alternativas; es una utopía en el sentido en que lo trabajan diversos filósofos latinoamericanos desde hace varias décadas. Busca la simetría sin que ello implique homogeneizar; se construye en, desde y con la diversidad; su herramienta principal es el diálogo; busca crear espacios de encuentro y articulación; de esta manera, confronta los racismos, la discriminación y la subalternación del otro. En ese sentido, la interculturalidad aún no está materializada: es un "buen lugar que aún no existe", pero que puede existir. Se trata de dejar de reproducir la diferencia como desigualdad y de reconocer positivamente la heterogeneidad, no sólo en términos teóricos, sino en la práctica política y cotidiana, rompiendo así con el discurso de poder colonial de la "cultura dominante".

Si aplicamos estas categorías de lo multi, lo pluri y lo inter a la ciudadanía podemos observar cómo la postura del Estado liberal se ha negado a ver a la diferencia como heterogeneidad y le ha aplicado siempre criterios que en algunos casos la convierten en subordinación por considerarla como inferior; en otros casos, la convierte en enemiga del orden establecido verticalmente, ya que solo se han movido entre la multi y la pluriculturalidad para tratar de aligerar las tensiones de los reclamos sociales y al mismo tiempo mantener el *statu quo* donde habitan. Hay ya algunos intentos por acercarse a la ciudadanía intercultural en países como Bolivia y Ecuador; sin embargo, el camino aún no está recorrido; en ese sentido, estos países están abriendo brecha y su proceso no ha culminado. Este asunto cobra relevancia cuando lo enmarcamos en el debate de los derechos humanos, ya que no podemos perder de vista que éstos son consecuencia de luchas históricas, categorizables en (hasta el momento) tres generaciones, como lo explica Ana Luisa Guerrero:<sup>9</sup> La primera generación (1948) está conformada por los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación (1966), por los derechos económicos, sociales y culturales, efecto de las revoluciones

<sup>9</sup>Cfr. Ana Luisa Guerrero Guerrero, "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2010 (sin mes), pp. 109-139. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64015153006>, consultado el 15 de mayo de 2013. Para el tema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos véase también Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, CIALC/UNAM, 2014.

socialistas; la tercera generación (1981) se refiere a los derechos de la diferencia cultural, de la paz y del desarrollo, también llamados derechos a la diferencia cultural y de solidaridad, provenientes de las constantes demandas de las minorías nacionales y de los grupos étnicos.

Al reflexionar en torno a los derechos humanos, Boaventura de Sousa Santos<sup>10</sup> toma en cuenta factores como la globalización y el colonialismo interno, y nos hace el llamado a repensarlos y reconceptualizarlos:

concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el "choque de civilizaciones", es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte.<sup>11</sup>

Más allá del capitalismo global y de la modernidad occidental, se requiere de una genealogía que busque los orígenes explícitos e implícitos, es decir, que atienda tanto las inclusiones como las exclusiones para construir una concepción "otra" de los derechos humanos desde la plurivocidad y el diálogo intercultural; ésta es una tarea ética, política, epistemológica y descolonizadora, ya que el colonialismo no concibe un futuro más allá del capitalismo como sistema de explotación y de la democracia como sistema de gobierno; cerrarse a la posibilidad tanto fáctica como creativa ayuda a seguir perpetuando y justificando ambas prácticas, colocándoseles diferentes "apellidos" que las maquillan y reciclan constantemente. Con esto no pretendemos echar por tierra las aportaciones al enfoque contractualista moderno, sino sugerir un enfoque más crítico en torno a sus alcances y limitaciones al acercarse al tema.

#### LA CIUDADANÍA Y LOS DERECHOS HUMANOS. EN BUSCA DE UN HORIZONTE INTERCULTURAL

No podemos negar la existencia de los problemas y contradicciones del Estado Nacional en su relación con la sociedad civil; la igualdad jurídica, la ciudadanía y los derechos humanos han mantenido hasta la fecha desde

<sup>10</sup>Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Bolivia, CESU/UMSS-Plural Editores, 2010a.

<sup>11</sup>Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Uruguay, Montevideo, Ediciones Trilce, 2010b, p. 67.

la lógica occidental y del colonialismo interno una constante tensión en las relaciones sociales e institucionales. Es importante destacar, en primer lugar, que la igualdad jurídica como producto de la filosofía iusnaturalista fue adoptada por los Estados modernos para hacer ilegítima la supuesta superioridad de la nobleza y sus privilegios por nacimiento, un avance que haríamos mal en no reconocer como una aportación al enfoque contractualista moderno que echó por tierra la idea de las desigualdades "naturales" y de los determinismos biológicos. Tampoco podemos perder de vista que el etnocentrismo ha llevado a la afirmación de una determinada identidad cultural como superior a las demás, subordinándolas mediante argumentos que pretendían justificar la exclusión social,<sup>12</sup> incluso dentro de sociedades con igualdad jurídica, hablando así de "razas inferiores", "inteligencias menores por condición de género", "capacidad intelectual menor de una cultura", "pueblos bárbaros" y varios etcéteras.

Por otra parte, es importante no perder de vista que, en el Estado liberal moderno, el ejercicio de los derechos sólo puede darse mediante la ciudadanía; es decir, todo aquel individuo que no es considerado como un ciudadano se ve desprovisto de derechos y queda en un no-lugar en el que su vulnerabilidad se convierte en una situación "normal".

En este sentido, la construcción de la ciudadanía cobra un papel fundamental, ya que establece un límite entre quienes pueden articularse dentro de ella como sujetos individuales y quienes no pueden hacerlo, como sujetos otros. Este límite puede ser poroso y permitir o limitar el ejercicio de la ciudadanía desde ambos lados de la barrera, dependiendo de la coyuntura; así, en época electoral, aquellos que cotidianamente no son reconocidos como ciudadanos podrían ser impulsados a un acto cívico, buscando, promoviendo o creando los medios para ello; de la misma manera, en momentos de protesta social, aquellos que normalmente sí son reconocidos como ciudadanos podrían ser desconocidos por el Estado y tratados incluso como delincuentes, o como el famoso "enemigo interno".

Consideramos importante no perder de vista que, en América Latina, el fenómeno de los derechos humanos tiene un ritmo propio: obedece a coyunturas específicas y a una historia particular. Sin bien es cierto que la ciudadanía aportó la posibilidad de igualar a las personas en términos jurídicos o de clase, también es cierto que en el caso particular de América Latina podemos observar cómo enmascaran una fuerte situación de desigualdad y discriminación con un discurso de igualdad; en este sentido, nos parece pertinente

<sup>12</sup>Esto se ve atravesado por cuestiones como el género, la clase social, el poder político, la etnia específica a la que se pertenece, la religión, etcétera.

te señalar que en el caso de los derechos humanos, podría haber una situación semejante, ya que pueden excluir a quienes no tengan esa categoría. Este enunciado sugiere una provocación: la provocación de hacer notar que si los derechos humanos se ven enmarcados únicamente por la ciudadanía, esta restricción les da el espacio para justificar la discriminación de todo aquel que no tenga formalmente esta categoría. Es decir, la institucionalidad tendría un espacio "vacío" donde no sería sancionable violentar los derechos civiles y humanos de un sector determinado de la población, resultando de esta manera que la ciudadanía se colocaría por encima de la humanidad de un individuo o de una colectividad.

Podemos apuntar entonces que los derechos humanos y la ciudadanía constituyen un discurso de poder —y como todo discurso la voluntad política está presente—, vinculados a nociones de libertad y dignidad con un lugar de enunciación definido, de tal suerte que pueden resultar enajenantes o emancipadores, en la opinión de Boaventura de Sousa Santos:

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse [...] como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo [...] Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el "choque de civilizaciones", es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte.<sup>13</sup>

Desde hace tiempo, se ha hecho evidente que los conceptos tienen usos tanto hegemónicos como contrahegemónicos; en tal lógica, estamos experimentando cambios de sentido en ambos lados de la construcción epistemológica y del posicionamiento ético-político. Hubo un tiempo en el que había conceptos claramente utilizados por el universalismo imperial de las teorías burguesas y otros empleados por la teoría crítica que divididos de cierta manera por la línea abismal,<sup>14</sup> mantenían un enfoque relacio-

<sup>13</sup>Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, op. cit., p. 67.

<sup>14</sup>Cfr. Boaventura de Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en León Olivé et. al., *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores, 2009, pp. 31-66.

nado directamente con su posición ético-política. Hace tiempo, se comenzaron a utilizar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos instrumentos, categorías o conceptos hegemónicos; sin embargo, las reappropriaciones se han dado en doble vía, ya que ahora desde la hegemonía se utilizan conceptos contrahegemónicos con fines hegemónicos. Es en esta vía que nos parece pertinente señalar que uno de los riesgos al hablar de los derechos humanos y de la ciudadanía desde la interculturalidad es justo la posibilidad de hacerlo desde los dos lados de la línea abismal, es decir, pueden construirse "de este lado de la línea" como espacios excluyentes, legales y folcloristas, o "desde el otro lado de la línea" como espacios emancipadores, propositivos e incluyentes en múltiples vías.

Las construcciones conceptuales funcionan entonces como la economía en el sentido de estar organizadas en centros de poder y regiones marginadas; se habla de inclusiones desprovistas de un lugar político, es decir, las inclusiones subordinadas aparentan una lógica nominalmente incluyente, pero en la práctica fomentan sólo lo contrario, enmascarando la carga de la eticidad monológica imposibilitada al diálogo. Las tareas pendientes no son sencillas, ya que es necesario romper la lógica explicativa hegemónica y homogeneizante: descentrar las explicaciones reduccionistas de la epistemología donde sólo una fracción de ella se llama "universal" y el resto es simplemente invisibilizado.

## LOS DERECHOS HUMANOS Y LA POSIBILIDAD INTERCULTURAL

Boaventura de Sousa Santos,<sup>15</sup> al reflexionar en torno a la manera en como se ejercen los derechos humanos, apunta que existen tensiones que deben ser tomadas en cuenta. La primera es la tensión entre la regulación y la emancipación social; la segunda, la que acontece entre el Estado y la sociedad civil. Al respecto, subraya que: "Los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión: mientras la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el Estado como el único violador de los derechos humanos, la segunda y tercera generación de derechos humanos recurre al Estado como garante de los derechos humanos";<sup>16</sup> la tercera tensión se produce entre el Estado-nación y la globalización; para este autor, existe una globalización

<sup>15</sup>Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, op. cit.

<sup>16</sup>*Ibidem*, p. 65.

hegemónica y otra desde abajo, contrahegemónica, vinculada a los movimientos sociales.

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse [...] como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo [...] Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.

El relativismo absoluto es igual de peligroso que los totalitarismos; hacen falta relaciones dialógico-social-comunitarias que se sumen al trabajo descolonizador de la epistemología, lo cual implica incluir un ejercicio de deconstrucción de los conceptos que cuestione su lugar de enunciación y el horizonte hacia el que se proyectan, es decir, su posicionamiento ético-político. Una de las herramientas que sugiere Boaventura<sup>17</sup> es la dialéctica diatópica, en el sentido de tener la cualidad de mostrar la incompletitud de una sola cultura para definirse como universal.

Todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales [...] la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales sólo cuando se consideran desde un punto de vista occidental.<sup>18</sup>

Es decir, para Boaventura de Sousa, el concepto mismo de los derechos humanos se sustenta en un conjunto de presupuestos identificables con la cultura occidental liberal, se basa en la distinción de la (una sola) naturaleza humana, diferente y superior a cualquier otro tipo de vida, y sus individuos poseen una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado. "La tarea central de la política emancipatoria actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita insurgente".<sup>19</sup>

<sup>17</sup>*Ibidem*, pp. 67-96.

<sup>18</sup>*Ibidem*, p. 68.

<sup>19</sup>*Ibidem*, p. 70.

El reto que nos propone Boaventura no es tarea menor; incluso utilizando la hermenéutica diatópica y el diálogo intercultural, nos enfrentamos a dos problemas: a) en primer lugar, cada cultura concibe de manera diferente la dignidad humana, tienen su propia versión de ella, con mayor o menor grado de vinculación con la reciprocidad y la solidaridad, y b) en segundo lugar, la traductibilidad, ya que existen conceptos, ideas, palabras, formas de entender, vivir y construir el tiempo, el espacio y las relaciones sociales que no tienen correspondencia en otro idioma y en otra cosmovivencia. Resulta evidente, entonces, que esta tarea no puede ser realizada por una sola persona: requiere un proceso colectivo y eminentemente político, abierto y explícito.

Más allá del capitalismo global y de la modernidad occidental, se requiere de una genealogía que busque los orígenes explícitos e implícitos, es decir, que atienda tanto las inclusiones como las exclusiones para construir una concepción "otra" de los derechos humanos desde la plurivocidad y el diálogo intercultural; ésta es una tarea ética, política, epistemológica y descolonizadora, ya que el colonialismo no concibe un futuro más allá del capitalismo como sistema de explotación y la democracia como sistema de gobierno;<sup>20</sup> el cerrarse a la posibilidad tanto fáctica como creativa, ayuda a seguir perpetuando y justificando ambas prácticas.

## UTOPIA QUE CAMINA

El otro reto por tomar en consideración tiene que ver con la imaginación política, ya que diversos autores han dedicado un espacio a la reflexión en torno al Estado, la ciudadanía, los derechos humanos, entre otros temas; sin embargo, la gran mayoría de ellos sigue acotando su interés a las posibilidades dentro del Estado neoliberal globalizado en el que vivimos; es decir, no hay una orientación hacia la construcción de una forma diferente de organización política, la cual implicaría, como construcción contrahegemónica, entrar en un diálogo colectivo entre diversas realidades y contextos, donde se compartan diferentes experiencias cognitivas tanto discursivas como en la práctica social. Esto nos llevaría a realizar un ejercicio de vinculación teórica a partir de experiencias sociales concretas. La ciudadanía se transformaría así en un marco de referencia para debatir y ubicar el

<sup>20</sup>En diferentes ocasiones hemos expresado nuestra crítica a la democracia como "único" modo de organización política.

papel que tienen los distintos sectores de la sociedad dentro de la comunidad que habitan, en el marco de la convivencia social, política y pública. El resultado sería pluralizar las vías para construir ciudadanía, creando nuevas referencias, formas de acceso y dimensiones para el ejercicio político, dentro de las cuales estaría, por supuesto, el goce pleno de los derechos humanos.

Éste es el derrotero que a nuestro criterio puede guiar reflexiones posteriores, en cuyo ejercicio dialógico está la potencialidad de proponer y crear alternativas. La otra dificultad que encontramos es la de querer hacerle frente al euro anglo logocentrismo con una suerte de surocentrismo, es decir, caer en los mismos argumentos cerrados que justifican la presencia de existencias permitidas y reconocidas, como las existencias subalternizadas y dominadas, sólo cambiando el lugar de enunciación, pero cayendo en la misma radicalidad fundamentalista como estrategia cognitiva, imposibilitada al diálogo y a la construcción de nuevas epistemologías. Entonces la problemática no se limita a la crítica, sino que implica un ejercicio de autocrítica y propuestas para poder construir, llenos de imaginación política fresca y dinámica, una forma otra de vivir y relacionarnos.

#### FUENTES CONSULTADAS

- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, t. 1., Madrid, Aguilar, 1977.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, "¿Teoría de la utopía?", en *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1994.
- ESTERMAN, Josef, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz, Bolivia, ISEAT, 2010.
- GUERRERO GUERRERO, Ana Luisa, *Filosofía política y derechos humanos*, México, CIALC/UNAM, 2014.
- , "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2010. Disponible en <http://www.redalve.org/articulo.oa?id=64015153006>, consultado el 15 de mayo de 2013.
- LIBANIO, João Batista, *Utopía y esperanza cristiana*, en Bernardo Guizar (trad.), México, Ediciones Dabar, 2000.
- QUEVEDO VILLEGAS, Francisco de, "Noticia, juicio y recomendación de la 'Utopía y de Tomás Moro'", en Tomás Moro, *Utopía*, México, Porrúa, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Bolivia, CESU/UMSS-Plural Editores, 2010a.

———, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Uruguay, Ediciones Trilce, 2010b.

———, "Mas allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en León Olivé et al., *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA/Muela del Diablo Editores, 2009.

WALSH, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya-Yala, 2009.

## Derechos colectivos vs. derechos humanos: ¿una aporía ante el liberalismo?

Carlos Juan Núñez Rodríguez

### INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es analizar la obra de Luis Villoro con respecto al tema del multiculturalismo. Se parte de que hay una posible aporía en su planteamiento teórico, la cual se plantea en la propia concepción de multiculturalismo como liberalismo radical, pues por un lado pareciera que el multiculturalismo tendría que plantear una crítica al pensamiento y a las prácticas liberales, pero por otro, afirma Villoro, tendría que buscar concretar dichas prácticas. La aporía, además, se expresa de manera definitiva en la contraposición entre derechos individuales (derechos humanos) y derechos colectivos. Surge una pregunta: ¿es posible, dentro del liberalismo, desde la apología del individuo, plantear derechos colectivos? Hay que analizar en qué sentido este autor se queda atrapado en dicha aporía o si la logra superar.

Cabe mencionar que la obra de Luis Villoro, además de ser abundante, aborda distintas áreas de la filosofía. Entre sus textos más clásicos, se encuentran *Grandes momentos del indigenismo en México* y *Creer, saber y conocer*, mismos que reflejan los diversos intereses teóricos que ha tenido en su vida. Es menester decir que el presente dejará de lado esa producción teórica, pues no aporta elementos significativos para la discusión aquí planteada, aunque cabe reconocer que en ella hay una contribución a las respectivas áreas de la filosofía con las que se ve vinculada. En principio, pareciera ser que el primer texto mencionado sería relevante para este trabajo, pero no es así, dado que plantea la búsqueda de qué entienden por indígena distintos autores no indígenas, discusión que está muy alejada de este trabajo, en el sentido de que no me interesa abordar, aquí, qué es un indígena y mucho menos qué entienden por ello un conjunto de no indígenas. La discusión que se elabora en el presente texto versa sobre derechos



individuales y derechos colectivos como un aspecto sobre el que es pertinente plantear el tema del multiculturalismo.

Al leer a diferentes autores que desarrollan el tema del multiculturalismo y de la interculturalidad, puede realizarse una aparente clasificación de la siguiente manera: los liberales que están absolutamente en contra,<sup>1</sup> los multiculturalistas e interculturalistas que están completamente a favor pero que no logran hacer una crítica profunda y radical al liberalismo, es decir, que se encuentran atrapados en el liberalismo,<sup>2</sup> y, por último, los que se oponen al multiculturalismo y al interculturalismo por considerar que es un planteamiento teórico-político producto del liberalismo y funcional al mismo.<sup>3</sup>

Cabe mencionar que una de las posturas más radicales contra el multiculturalismo la desarrolla el filósofo Slavoj Žižek: "han subrayado, a propósito de la celebración multiculturalista actual de la diversidad de los estilos de vida, que este florecer de las diferencias se basa en lo uno subyacente: en la anulación radical de la diferencia, de la brecha del antagonismo",<sup>4</sup> con lo que queda planteado, desde la perspectiva de este autor, que lo uno sigue siendo el fundamento de lo diverso, es decir, que lo multicultural se funda en lo uno y resulta una apariencia.<sup>5</sup>

Con respecto a la obra de Luis Villoro, puede plantearse que es un filósofo al que en principio podría colocarse en el segundo punto de la clasificación mencionada, pues al revisar sus textos, resulta difícil notar con respecto a qué supera al liberalismo, ya que algunos conceptos y concepciones centrales de éste las acepta o no logra resignificarlas en una arquitectónica de una filosofía política diferente al liberalismo,<sup>6</sup> aunque es pertinente mencionar que nuestro autor intenta distanciarse de dicha corriente política y en algún sentido lo logra con buen éxito.

<sup>1</sup>Cabe mencionar el caso de Giovanni Sartori y su libro *La sociedad multiétnica*.

<sup>2</sup>Charles Taylor, Will Kymlicka, Mauricio Beuchot, León Olivé, entre otros.

<sup>3</sup>Héctor Díaz Polanco, Enrique Dussel, Michel Hardt, Antonio Negri, Franz Hinkelammert, Raúl Betancourt.

<sup>4</sup>Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, España, Pre-textos, 2002, p. 270.

<sup>5</sup>"La noción de una separación radical antagónica que afecta a la totalidad del cuerpo social desaparece: aquí la sociedad no antagónica es el auténtico 'contenedor' global en el que hay espacio suficiente para toda la pluralidad de comunidades culturales, estilos de vida...". *Ibidem*, p. 271.

<sup>6</sup>Es pertinente no perder de vista que algunas posturas plantean: "Lo anterior nos lleva una vez más a la nueva derecha populista, que desempeña un papel estructural de importancia capital en la legitimidad de la nueva hegemonía demoliberal del multiculturalismo tolerante". *Ibidem*, p. 275.

No cabe la menor duda de que Villoro ha hecho aportes a la filosofía política; de hecho, su misma postura multicultural e intercultural lo es, pues si algo hay que reconocerle es que ha contribuido desde México y América Latina a la discusión mundial sobre el tema, en la medida en que su obra, a propósito de la temática indicada, surge en un contexto histórico muy peculiar para México, es decir, con la emergencia del neozapatismo,<sup>7</sup> lo cual lo lleva a pensar en la comunidad, en la igualdad e incluso en plantear una discusión sobre qué es la izquierda en el mundo del siglo XXI, además de que planteó la necesidad de discutir sobre la justicia a propósito de su contrario, la injusticia, entre otros temas.

Lo anterior permite tomar con reservas el supuesto pliegue al liberalismo político. Además, en los últimos textos que ha publicado plantea una nueva definición de liberalismo, lo cual resulta interesante, por decir lo menos, y a la vez dudoso, pues intenta oponerse a una tradición de pensamiento político. Tal vez le convendría llamarle de otro modo a su propuesta y no como lo termina denominando: "multiculturalismo: un liberalismo radical"; a pesar de todas las críticas que lanza a la modernidad y las falacias que encuentra en las concepciones liberales, no rompe del todo con el liberalismo.

Veamos en qué sentido lo anterior es cierto. Para ello, el presente texto está dividido en los siguientes apartados: a) definición de liberalismo que Luis Villoro propone, b) su concepción de liberalismo radical, c) la propuesta de derechos colectivos (particulares) como fundamento de los derechos individuales (universales), y d) una conclusión.

#### LA DEFINICIÓN DE LIBERALISMO QUE LUIS VILLORO PROPONE

En la obra de Luis Villoro, existe una tensión con respecto a la concepción del liberalismo, pues, por un lado, pareciera ser que rompería con él, pero, por otro, desarrolla distintas posturas que denomina liberales. Veamos esto con más detenimiento.

En principio, plantea una confrontación entre la modernidad y las naciones que fueron colonizadas. La confrontación se descubre a partir de que se logra despertar de un sueño o superar una ilusión planteada por la razón:<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Cfr. Carlos Núñez, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008.

<sup>8</sup>"Revolución y progreso fueron las dos palabras que mencionaban un mismo sueño de la razón". Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, 2004, p. 19.

"Desde el siglo XVI una de las culturas que pueblan el planeta fue víctima de un espejismo: se creyó la única verdadera [...] El pensamiento moderno es la expresión de una sola palabra: la de Occidente, el dominador".<sup>9</sup>

Es precisamente a partir de dicha confrontación que puede desarrollarse teórica e históricamente la crítica a la modernidad y al liberalismo,<sup>10</sup> pues ambos se plantean como homogéneos y hegemónicos:<sup>11</sup> "La reivindicación de autodeterminación de los pueblos (nacionalidades o etnias) dentro de un Estado soberano es una afirmación de su voluntad de formar parte del Estado por decisión propia y no por la imposición de un poder hegemónico".<sup>12</sup>

Para Villoro, es posible distinguir una forma ideológica liberal, la cual parte del presupuesto de que el Estado-nación es homogéneo,<sup>13</sup> ideología que se plantea la universalización y homogenización,<sup>14</sup> pero desde una praxis violenta, pues: "la marcha de la universalización de la cultura no ha sido la obra de la comunicación racional y libre sino de la dominación y la violencia".<sup>15</sup>

En general, puede decirse que la modernidad, desde la perspectiva de Villoro, tiene tres rasgos fundamentales: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el atomismo de la sociedad. Además, inventa al Estado que coincide con la nación como uno de sus fundamentos ideológicos: "A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado".<sup>16</sup>

Dicha idea de correspondencia entre Estado y nación tenía por pretensión llevar a la unidad, uniformidad y homogeneidad, pero no dejó de ser una ilusión, una pretensión histórica, producto de la arrogancia de la razón del mundo europeo.

Cabe mencionar que el Estado-nación surge de una concepción iusnaturalista o contractualista estilo Hobbes; en él no se reconoce la pre-

<sup>9</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2008, p. 185.

<sup>10</sup> "El Estado plural nace, en cambio, del movimiento de liberación de los pueblos que tuvieron que pagar el precio de la marginación por aceptar el dominio de la nacionalidad hegemónica". *Ibidem*, p. 197.

<sup>11</sup> "Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación...". Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós, 1998, p. 27.

<sup>12</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 198.

<sup>13</sup> "...la forma de ideología que se dice liberal se confunde a menudo con la defensa del Estado-nación homogéneo". *Idem*.

<sup>14</sup> "La homogenización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lengua antes que nada". Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de...*, op. cit., p. 27.

<sup>15</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 143.

<sup>16</sup> *Idem*. El otro fundamento ideológico es que no existe ningún poder soberano por encima del Estado-nación.

existencia de distintos pueblos, culturas o naciones: "La sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímolos, asociaciones, culturas diversas, que han ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que convienen en hacer suya una voluntad general".<sup>17</sup> Ése va a ser uno de los aspectos centrales que produce la dominación, pues desde el Estado de naturaleza se declara la existencia de un espacio vacío y la inexistencia de la comunidad política, por lo cual quien funda el Estado moderno lo hace desde, podría decirse, un punto cero de la historia.<sup>18</sup>

Además, plantea que el modelo liberal tiene otras características; entre las que cabe mencionar están: que el fin del Estado es el mantenimiento y protección de las libertades individuales, la igualdad en tanto reconocimiento de la capacidad de autodeterminación y la apología del bien que cada individuo decida buscar.<sup>19</sup> Este individuo que busca su bienestar de forma aislada es un ciudadano, categoría política conveniente y pertinente para el propio liberalismo, pues permite:<sup>20</sup> "hacer abstracción de toda diferencia, lo despoja de sus pertenencia a comunidades concretas para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formular un nuevo contrato social".<sup>21</sup> Precisamente con el individuo y el ciudadano, se termina ideológicamente con la comunidad y con la historia de los pueblos, culturas y naciones.

En general, puede aceptarse que el liberalismo constituye y es un ideal de sociedad en la que: "El modelo concibe ante todo la sociedad como una suma de individuos que regulan sus decisiones por sus concepciones personales del bien y sus intereses particulares".<sup>22</sup> Además la lógica de dicho modelo que es de competencia infinita entre los distintos individuos termina produciendo mayor desigualdad y más desintegración social.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de...*, op. cit., p. 24. Con respecto a esto, cabe recordar los pasajes que desarrolla John Locke cuando justifica la colonización en su libro *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*.

<sup>18</sup> "El Estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce comunidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del estado de naturaleza, y constituye una nueva realidad política". *Ibidem*, p. 24.

<sup>19</sup> Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1996, pp. 310-311.

<sup>20</sup> "Por supuesto, esta línea lleva directamente a la noción de *homo sacer* de Agamben como un ser humano reducido a la 'vida nuda': en una dialéctica paradójica propiamente hegeliana entre lo universal y lo particular, es precisamente cuando un ser humano es privado de su particular identidad sociopolítica que es la base de su ciudadanía que, en el mismo movimiento, ya no es reconocido y/o tratado como humano". Slavoj Žižek, *La suspensión política de la ética*, México, FCE, 2005, p. 195.

<sup>21</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de...*, op. cit., p. 26.

<sup>22</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, op. cit., p. 312.

<sup>23</sup> "La pertenencia a una asociación política no implica entonces un proyecto sustantivo común, salvo el de respetar un trato igual para todos". *Ibidem*, p. 313.

Todo lo anterior no debe obviar que el liberalismo es una doctrina política y económica que plantea formas de gobierno y de mercado.<sup>24</sup>

Frente a este liberalismo dominador,<sup>25</sup> Villoro plantea otros tipos de liberalismo, entre ellos un liberalismo radical. Veamos en qué consiste.

## LIBERALISMO RADICAL

En algún sentido, puede plantearse que el liberalismo radical o el multiculturalismo es producto de una constatación fáctica y de una situación histórica, pues Villoro indica: "La ilusión ha terminado. Primero es el despertar de las naciones colonizadas, luego, la profunda crisis de los Estados nacionales, las reivindicaciones de pueblos y etnias ignoradas por un Estado que se creía homogéneo".<sup>26</sup>

Dicha situación fáctica e histórica lleva a plantear una reflexión a partir de la filosofía política, en la cual, aparte de cuestionar al liberalismo, es necesario incluir principios o valores éticos a la posible nueva realidad política.

Llama la atención que nuestro autor redefine el concepto de liberalismo que hemos expuesto en el apartado anterior: pretende ampliar la concepción liberal.<sup>27</sup> Veamos en qué sentido lo hace: "En términos generales, podríamos llamar liberal o libertaria a cualquier posición que, frente al autoritarismo, sostuviera el ideal de la libertad".<sup>28</sup>

Precisamente identifica liberalismo con cualquier práctica política o ética que busque la libertad, lo cual le lleva a afirmar que el multiculturalismo es una forma de liberalismo, pero distinta a la que en la sección anterior definimos: "Nacido de un movimiento libertario si por liberalismo

<sup>24</sup>Liberalismo, sin embargo, suele entenderse en un sentido más restringido como una doctrina económica y política específica que, en algunos países, se tilda de neoliberalismo...". Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 187.

<sup>25</sup>A modo de ejemplo, valga la siguiente cita: "La principal oposición de la lucha político-ideológica de hoy es la que se establece entre la Europa multicultural, liberal y tolerante y el Islam militante y fundamentalista". Slavoj Žižek, *La suspensión política de...*, op. cit., p. 195. Es decir, que en apariencia, el multiculturalismo permite la diversidad en lo uno; lo que se sale de ese uno deja de ser permitido, desde esta perspectiva, no se ha superado el liberalismo que plantea la universalidad europea y que ejerce frente a lo no europeo algún tipo de dominación.

<sup>26</sup>*Ibidem*, p. 185.

<sup>27</sup>Cabe mencionar que en otros textos Villoro no acepta de buen grado el término de liberalismo, por ejemplo: "Yo los he llamado modelo liberal y modelo igualitario porque el término liberalismo no me parece muy adecuado". Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, op. cit., p. 84.

<sup>28</sup>Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 187.

entendiéramos justamente una doctrina que exige la libertad, el multiculturalismo está en la línea de un liberalismo radical".<sup>29</sup>

Cabría preguntarse si el multiculturalismo está en la línea del liberalismo radical o es el liberalismo radical, pues ¿qué otras manifestaciones identifica Villoro con la reivindicación por la libertad en el siglo XXI? La respuesta a la pregunta planteada se encuentra implícita en los distintos libros de nuestro autor. A las reivindicaciones por la libertad le llega a llamar interculturalidad, nuevo liberalismo, modelo igualitario, liberalismo radical, multiculturalismo, Estado plural, multiculturalismo o nuevo proyecto de nación, el cual "no tendría por qué expresarse en una ideología doctrinaria. Bastaría con proclamar la unión de dos ideas regulativas, claves para orientar la construcción de una sociedad renovada. Esas ideas serían: libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad".<sup>30</sup>

Ideas regulativas, por un lado, pero también podría decirse que son dos principios ético-políticos que constituyen el aporte de Luis Villoro a la filosofía política contemporánea, que ponen en cuestión al liberalismo clásico y a la propia concepción de liberalismo radical del propio autor, pues la segunda idea regulativa, comunidad en donde todos podrían ser libres, es antiliberal.

## LA PROPUESTA DE DERECHOS COLECTIVOS (PARTICULARES) COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES (UNIVERSALES)

Para Luis Villoro, la exigencia de derechos colectivos surgió como una manifestación histórico-política de lo que denomina pueblos, cultura, nación o etnia. De hecho, la exigencia de justicia frente a lo que nuestro autor denomina ideología liberal, en este caso lo expuesto en el primer apartado del artículo, se concreta en el multiculturalismo o Estado plural:

El verdadero Estado de democracia no es el Estado homogéneo sino aquel en que todo individuo perteneciente a cualquier grupo cultural, tiene garantizadas las posibilidades de realizar su libertad dentro de la comunidad cultural a la que pertenece y de participar, al igual que cualquier otra comunidad cultural, en las decisiones que competen a la sociedad. Ése es el Estado plural.<sup>31</sup>

<sup>29</sup>*Ibidem*.

<sup>30</sup>Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, op. cit., p. 37.

<sup>31</sup>Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 189.

La posible construcción de dicho Estado es lo que histórica y políticamente se está exigiendo en este momento histórico. Villoro aporta elementos teóricos para dilucidar dicha posibilidad. Entre los que cabe destacar, se encuentra la fundamentación que realiza de los derechos colectivos como un *a priori* de los derechos individuales.<sup>32</sup> Nuestro autor es consciente de que dicho planteamiento supone una antinomia, la cual pretende solucionar a partir del análisis del fundamento de los derechos humanos: "los derechos humanos fundamentales como el reconocimiento en el orden jurídico de la exigencia de satisfacer necesidades básicas propias de toda persona".<sup>33</sup> A aquello que satisface dichas necesidades las denomina valor objetivo. A partir de una argumentación histórica, plantea que el derecho de los pueblos no había aparecido porque no se tenía consciencia del estado de dominación sobre ellos ni se había convertido en un valor objetivo.

Villoro no niega —al contrario, afirma—, como valores objetivos los derechos humanos planteados por el liberalismo, los derechos humanos individuales, tales como los derechos a la libertad, a la seguridad, a la existencia, a la integridad física, etcétera; pero lo significativo es que a dichos valores objetivos les antecede el derecho de los pueblos: "La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo".<sup>34</sup>

Esto último parte del supuesto de que el individuo es una realidad concreta e histórica; por lo tanto: "La comunidad a que pertenece una persona la precede y la rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura".<sup>35</sup>

Afirma Villoro que los derechos individuales no se respetan sin primero cumplir los derechos de los pueblos:<sup>36</sup> "Nadie puede elegir su plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por la cultura".<sup>37</sup>

De hecho, el mismo derecho a la libertad lo condiciona a dichos derechos culturales, pues argumenta: "Para que cualquier persona pueda rea-

<sup>32</sup>"En efecto, a primera vista parece que podría haber una oposición entre los derechos humanos tradicionales, que competen a los individuos, y un derecho atribuido a una colectividad, igualmente fundamental". *Ibidem*, p. 159.

<sup>33</sup>*Idem*.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 161.

<sup>35</sup>*Idem*.

<sup>36</sup>"En cuanto detonador de una cultura común, el pueblo despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad". *Idem*.

<sup>37</sup>*Idem*.

lizar un mínimo de libertad de elección necesita, en primer lugar, condiciones culturales: no puedo elegir un programa de vida fuera de las alternativas que la cultura en la que estoy inserto me ofrece...".<sup>38</sup>

Por lo cual el derecho de los pueblos a existir en sus diferentes culturas es una condición de posibilidad de los derechos individuales.<sup>39</sup> El primer valor objetivo que se desprende de los derechos de los pueblos es el de permanencia y desarrollo de las diferentes culturas; el segundo valor objetivo es el derecho a la autodeterminación.<sup>40</sup> Dicho derecho sería una condición de posibilidad de que el Estado multicultural surgiese, ello le daría legitimidad al propio Estado. Es importante hacer notar que no son derechos exclusivamente culturales, sino también políticos, económicos y sociales.<sup>41</sup>

Pese a la pluralidad de puntos de vista sobre el mundo, para que las distintas culturas puedan relacionarse entre sí sin coacción, tenemos que admitir ciertos valores transculturales como condiciones para que las distintas culturas puedan convivir.<sup>42</sup>

Si no se acepta lo anterior, la injusticia, la dominación y la irracionalidad continuarán siendo las características de la modernidad.<sup>43</sup>

Ahora bien el multiculturalismo que propone Villoro parte de que no puede aceptarse un relativismo absoluto, sino que, si se quiere construir

<sup>38</sup>Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, op. cit., p. 100.

<sup>39</sup>"El derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadir a los derechos individuales sino justo por lo contrario: por garantizar su realización". Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., p. 161.

<sup>40</sup>"Cuando un Estado impide, de manera directa o indirecta, las decisiones de un pueblo sobre las formas de vida colectiva que aseguran la pervivencia de su cultura, atenta contra el derecho a la libertad de sus miembros". *Ibidem*, p. 163.

<sup>41</sup>"El Estado plural supone, al lado del derecho a la igualdad, el derecho a la diferencia; igualdad de derecho en todos los individuos y comunidades a elegir y realizar su plan de vida que puede ser diferente en todos ellos". *Ibidem*, p. 183.

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 193.

<sup>43</sup>Aunque podría referirse la postura liberal que analiza Slavoj Žižek, quien plantea: "Si la cultura es fuente de barbarie e intolerancia, la conclusión inevitable es que el único modo de superar la intolerancia y la violencia es librar de la cultura al núcleo del ser del sujeto, su esencia universal: en su esencia, el sujeto debe ser *kulturlos*". Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Argentina, Ediciones Paidós, 2009, p. 171. Con lo cual nos indica este autor que una vertiente del liberalismo ve que el individuo no es universal en la medida en que se vincula a una cultura: "La oposición fundamental gira en torno a lo colectivo y lo particular, lo localista, lo exclusivo de otras culturas, mientras —siguiente paradoja— es el individuo el que es universal, el lugar de la universalidad, en tanto que se libra de y se eleva por encima de su cultura particular". *Idem*.

un mundo más justo, sin dominación y racional, se requiere que todas las culturas por lo menos compartan los siguientes valores y principios políticos, que denomina moral entre naciones:<sup>44</sup>

- La razón tiene múltiples manifestaciones, por lo cual existe una pluralidad de concepciones del mundo, todas legítimas; no debe volverse a reducir la racionalidad a una sola expresión de la razón.
- A partir del diálogo y de la percepción de que el otro expone sus puntos de vista desde la razón, además de que nos perciba como racionales, puede plantearse que la comunicación debe darse entre la diversidad cultural.
- Sólo con el diálogo puede superarse la dominación y la violencia.
- Estos tres puntos son los que permitirían construir una sociedad más justa.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, puede plantearse que Villoro ha contribuido en la formulación teórica del multiculturalismo en distintos aspectos. Aquí me interesó resaltar primero su definición de liberalismo. Puede decirse que, por un lado, asume la definición tradicional del mismo y por otro intenta redefinirlo al plantearlo como cualquier postura que defienda y busque la libertad. Lo anterior no está exento de riesgos, pues con ello pretende negar una tradición política y económica que se expresa a partir de distintos autores, desde los ya clásicos Adam Smith y John Locke hasta contemporáneos como John Rawls. Convendría renombrar su postura libertaria, dado que resulta poco sólido el intento de redefinición. De hecho, el propio multiculturalismo podría ser antiliberal, en tanto se afirman derechos colectivos y la importancia de la comunidad para que el hombre pueda realmente ser libre.

Tal vez le hubiera convenido indicar que el multiculturalismo plantea una sociedad posliberal en la cual no se niegue la libertad ni los derechos humanos individuales, sino que los subsuma en una nueva era de la humanidad, misma que se produce por la rebelión de los pueblos y culturas negadas por el expansionismo europeo y la imposición de sociedades fundadas en el liberalismo.

<sup>44</sup>Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad*, op. cit., pp. 195-196.

La intención de Villoro no es contraponer derechos colectivos, es decir, derechos de los pueblos, a derechos humanos individuales, sino plantear los primeros como un *a priori* de los segundos y, por lo tanto su condición de posibilidad.

Por todo lo anterior puede decirse que no hay contradicción en plantear derechos individuales y derechos colectivos, al menos teóricamente, pues, en lo fáctico, en lo histórico, pueden entrar en conflictos irresolubles las distintas concepciones culturales. Incluso, los valores que plantea Villoro como incuestionables pueden ser puntos de conflicto, dado que pueden existir culturas que no los acepten. También cabría la posibilidad real de que a los grupos hegemónicos dominadores en la modernidad no les interesaran los valores objetivos producto del derecho de los pueblos. Ante dichas situaciones, Villoro no nos dice cómo actuar ni cómo resolverlo.<sup>45</sup>

El *a priori* que plantea del derecho de los pueblos como condición de posibilidad de los derechos humanos liberales no necesariamente se cumple en todos los Estados, pues algunos Estados modernos están constituidos por un tipo de humano que efectivamente no tiene pasado en el mismo Estado.

En todo caso, la antinomia pareciera ser que no existe en el nivel que analiza Villoro; habría que analizar en otros niveles más históricos y concretos para ver si es que dicha situación persiste, lo cual es poco factible, pues la antinomia puede plantear que el derecho deje de ser universal en un Estado, por lo que se llegaría a derechos diferenciados, situación que es inaceptable para el liberalismo.

De hecho, no puede dejarse de plantear a Luis Villoro un par de posturas para problematizar su concepción:

He aquí una señal clara del límite del enfoque multiculturalista "tolerante" que predica abrir fronteras y acoger al otro. Si se abriesen las fronteras, los primeros en rebelarse serían las clases trabajadoras locales. Está cada vez más claro que la solución no es "derruir los muros y dejar entrar a todos", que es la exigencia fácil y vacua de los bondadosos liberales progresistas "radicales". La única solución auténtica es destruir el *auténtico* muro, no el del Departamento

<sup>45</sup>Por ejemplo, Slavoj Žižek plantea que los Estados contemporáneos pueden operar bajo la biopolítica: "razón biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales". Slavoj Žižek, *Sobre la violencia...*, op. cit., p. 56. Violencia que emerge de la otredad por lo que: "Dicho de otro modo, el 'otro' está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente 'otro' ". *Ibidem*, p. 57.

de Inmigración, sino el socioeconómico: cambiar la sociedad de modo que la gente no intente escapar desesperadamente de su propio mundo.<sup>46</sup>

Para los europeos, la cuestión central es frente a la migración que llega a sus fronteras; por lo menos como lo plantean, el distinto o diferente no está en su continente. Con respecto a la migración, puede afirmarse que dicha situación en América Latina no existe, pues de aquí precisamente migra la gente para Europa y Estados Unidos, hecho producido por aspectos socioeconómicos, además de que el distinto o diferente sí está en nuestro continente. Precisamente el punto fino para este escrito está en que el límite se encuentra en el aspecto socioeconómico. Cabe preguntarse hasta dónde puede transformarse un Estado y una época si no se alteran las relaciones de propiedad: "El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar enfoque teórico-político que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación".<sup>47</sup>

Aunque Villoro no logra desarrollar una propuesta multicultural en un sentido socioeconómico como el que reclamaría Žižek, sí puede afirmarse que la postura del autor español-mexicano no se apega al sistema de dominación vigente, pues el *a priori* de la comunidad como horizonte de las libertades y proyectos de vida del sujeto y del individuo tendría que replantear las prioridades del Estado, con lo cual estaría cambiándose la perspectiva multicultural o por lo menos enriqueciéndolo, pues indudablemente el problema central en los países donde existen pueblos originarios es el de la propiedad de la tierra, de ahí la lucha fáctica por las autonomías, aspecto que hace que la reflexión a propósito del multiculturalismo cobre rumbos distintos, como la confrontación entre derechos colectivos vs. derechos individuales (como los expuestos a partir de la obra de Luis Villoro), situación de especial importancia tanto teórica como política para nosotros, los mexicanos.

<sup>46</sup>*Ibidem*, p. 127.

<sup>47</sup>Héctor Díaz Polanco, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006, p. 40.

## FUENTES CONSULTADAS

- BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- , *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aquisgrán, Mainz, 2004.
- , *Culturas y poder. Interacción, asimetría entre culturas en el contexto de la globalización*, España, Editorial Desclée de Brouwer, 2003.
- , *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, IKO-San José, Costa Rica, Fráncfort/M, 2000.
- , *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aquisgrán, Mainz, 2003.
- BEUCHOT, MAURICIO, *INTERCULTURALIDAD Y DERECHOS HUMANOS*, MÉXICO, SIGLO XXI EDITORES, 2005.
- , *TRATADO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA*, MÉXICO, EDICIONES ITACA, 1977.
- , *FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS*, MÉXICO, SIGLO XXI EDITORES, 1993.
- , *ÉTICA*, MÉXICO, EDITORIAL TORRES ASOCIADOS, 2004.
- DÍAZ POLANCO, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006.
- HINKELAMMERT, Franz, *Yo soy, tú eres: el sujeto de los derechos humanos*, México, Editorial Driada, 2008.
- , *Hacia una crítica de la razón mítica*, México, Editorial Driada, 2006.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
- NÚÑEZ, Carlos, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, México, Taurus, 2003.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1992.
- VILLORO, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2005.
- , *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, 2004.
- , *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM/Paidós, 1998.
- , *El poder y el valor*, México, FCE, 1996.
- , *Grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Argentina, Paidós, 2009.
- , *La suspensión política de la ética*, México, FCE, 2005.
- , *¿Quién dijo totalitarismo?*, España, Pre-Textos, 2002.
- , *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

# Filosofía hermenéutica e interculturalidad de los derechos humanos en la modernidad alternativa radical

Mario Magallón Anaya

## DIGNIDAD HUMANA Y DERECHOS EN EL MUNDO GLOBAL

La *hermenéutica intercultural de los derechos humanos* es una reflexión filosófica sobre los fundamentos ontofenoménicos de los derechos humanos desde un sujeto históricamente situado en una realidad concreta, material; busca analizar las posibilidades del diálogo intercultural en *sociedades asimétricas* en el mundo globalizado neoliberal, en relación intercontextual de imperativos *sistémicos y asistémicos, simétricos y asimétricos*, en el horizonte histórico antropológico intercultural del proceso de globalización neoliberal económica-política-social construida sobre la base de una relación paradójica entre los derechos humanos de la tercera generación, la solidaridad y la ética social colectiva con la cuarta generación de la ciudadanía, la conservación del medio ambiente, de la ética ecológica, del sujeto social, etcétera.

Puede decirse que

Los derechos humanos son las exigencias fundamentales, morales y jurídicas, que brotan de la naturaleza y dignidad de la persona humana. Los derechos humanos tienen por fin el reconocimiento y respeto de la dignidad, valores e igualdad fundamental de las personas humanas, y la realización del bien común.<sup>1</sup>

En este horizonte de reflexión, se encuentra que la ética y el derecho tienen una complicada relación; que mirados desde la realidad de la modernidad radical, se muestra el rompimiento de las nuevas relaciones neoliberales globales en oposición a una relación solidaria con la justicia, la equidad social y la comunidad en busca del bien común.

Este problema se intensifica ante la falta de salidas de los nuevos conflictos, confrontaciones, oposiciones y contradicciones planteados a las

<sup>1</sup>Héctor Rogel Hernández, *Diccionario de ética*, México, Porrúa, 2008, p. 35.

nuevas ciencias humanas, sociales y naturales, las que están imposibilitadas de dar una respuesta y solución inmediata ante la complejidad de problemas y contradicciones que inciden en la construcción conceptual hermenéutica explicativa.

En este complejo escenario destacan, en oposición al supuesto relativismo y subjetivismo, los valores y los derechos humanos. Esto de ningún modo puede estar referido sólo al conflicto conceptual de las ideas puras del entendimiento de la vieja modernidad, sino que se requiere de la construcción de metáforas donde inciden campos inter, trans y disciplinarios, lo que plantea la necesidad de navegar la pluralidad del entendimiento y del conocimiento a partir de un horizonte ontoepistémico problematizador. Por ello hablar del conflicto de las ideas, o del uso de los conceptos es hacer un uso normal del lenguaje para abrir un espacio reflexivo sobre la Razón y el entendimiento.<sup>2</sup>

El fundamental problema político, social, económico, cultural y de los derechos humanos está radicado en las relaciones del individuo con el Estado. La crisis de estas relaciones ha envuelto la crisis de los valores, de la ética, en fin, de las filosofías prácticas. Es la crisis de la comunidad humana y de los valores de justicia, libertad, equidad y solidaridad, allí donde la justicia es la organización más o menos regulada de las libertades, las cuales no se dan en abstracto, sino en la experiencia de la vida, donde individuo y Estado son potencialmente opuestos y conflictivos, y potencialmente complementarios, porque: "el ser humano es comunidad: el mundo es parte del ser humano".

Por esto, la excepcionalidad, en el orden de la individualidad humana, es una forma de representación histórica: *el hombre singular expresa fielmente aquello de que precisamente se distingue*. El mundo es una presencia dialógica permanente, que no logra disiparse ni desvanecerse en situaciones de mayor soledad o reclusión existencial. El carácter distintivo de la existencia histórica es la expresividad. La vida humana es expresión, es diálogo. La expresión significa comunión.<sup>3</sup>

Sin embargo, hablar de derecho implica la posibilidad de ser garantizado social e históricamente, porque un ser ilimitado e infinito carece de derechos, porque el derecho como derecho es una limitación; lo mismo sucede con el limitado, porque tampoco los tiene, porque no es capaz de

<sup>2</sup>Cfr. Eduardo Nicol, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, p. 90.

<sup>3</sup>*Ibidem*, p. 273.

superar sus límites actuales y su desarrollo está predeterminado y es incapaz de novedad. "La acción es la forma propia del ser actual en el hombre".

Es por ello que puede decirse que los derechos se refieren a los hechos. Porque los derechos son también hechos, son, en una palabra, creaciones humanas. "Como tales, pertenecen sin embargo a una distinta zona ontológica de los hechos". Un derecho es una regla de la existencia, no sólo una posibilidad determinada; y cuando no está efectivamente establecido y mantenido, un derecho es en sí mismo solamente una posibilidad consciente y deseada por otro nombre llamado ideal. Por ello resulta necesario distinguir los niveles ontológicos para determinar el nivel adecuado de la existencia humana actual, como el fundamento de sus posibilidades garantizadas social y legalmente. De donde puede derivarse el valor de la libertad como hecho y como derecho.<sup>4</sup>

La historia es el hecho de la libertad. Esto nos llevaría a llamarla *faciendi* más bien que *factum*, porque la historia es un devenir. Su movimiento no sólo va del presente hacia el futuro, sino también muy persistentemente, del pasado hacia el presente. El pasado no es estático, aunque lo hecho sea irreparable, sino integrado en la dinámica general de la existencia. El tiempo rehace el pasado; lo rehace cada vez que emprendemos un nuevo camino, algo que nunca se hiciera antes; cada vez que actualizamos alguna potencia insospechada. Toda actualidad vital contiene una potencia, y éste sería el nombre apropiado del presente ontológico. Cada presente emerge de un pasado, no sólo en la continua secuencia del tiempo, sino porque el presente existencia selecciona del pasado algo que está vivo todavía, a la vez que rechaza otras cosas que parece haber perdido sus potencialidad de la vida.<sup>5</sup>

La humanidad hoy cuenta con criterios y formas de medida axiológicas laicas universalizables por su considerable amplitud incluyente, generalidad y racionalidad expresos en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Porque el ser humano es historia y en tanto que su devenir, no olvidan su venir a ser onto y fenoménicamente como hecho de necesidad y de libertad.

Empero, según Karl Marx, la verdadera historia y la conciencia de clase han vivido

Los dos últimos siglos vivieron bajo esa avocación. La historia tenía [...] un sentido, era realización de un sueño que se presentaba en varias escenas. A

<sup>4</sup>*Ibidem*, pp. 272-273.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 273.



menudo expresaba un anhelo de transformación que se resumía en una palabra: revolución. Todo debía empezar de nuevo, desde cero; había que construir un "hombre nuevo" que erigiera la sociedad para siempre emancipada. Nada suscitó más horror ni más esperanza que ese sueño. Por él dieron su vida millones de hombres. [...] "revolución" y "Progreso" fueron las dos palabras que mencionaban un mismo sueño de la razón. Pues bien, ese sueño parece haber terminado. Después de la opresión colonial en nombre de la civilización; luego de dos carnicerías mundiales bajo el lema de la libertad; después de la degradación de la naturaleza por obra de la tecnología, ¿quién puede pronunciar sin un dejo de ironía, la palabra "progreso"? [...] Pero la decepción más hiriente ha sido el despertar del sueño revolucionario. La anunciada emancipación del hombre condujo, en la realidad, a una atroz barbarie en los países que la intentaron; la apuesta por la igualdad llevó a la opresión; el anuncio del hombre renovado, a una nueva forma de esclavitud. El sueño se había convertido en pesadilla.<sup>6</sup>

En la historia moderna de los dos últimos siglos, se dio la instauración de la razón en una sociedad hipotéticamente emancipada, digna del ser humano. Era la afirmación de la libertad por medio de la cual, según Kant, éste "alcanzaría la mayoría de edad para valerse de su propia razón". Empero, con el despegue del capitalismo, se da, a la vez, la explotación y la liberación de los seres humanos; la potenciación del individualismo y la libre competencia y del mercado; la mediación de la existencia humana para convertirla en objeto cosa utilizable y prescindible. Por ello, el ser humano "tiene que habérselas con eso que llamamos cosas reales".

La modernidad es una forma contradictoria, contraria y opuesta a la recuperación ética y humanitaria del ser humano en la realidad y en el mundo; aunque su obstinación era liberarlo de las inmediateces del mundo de la vida, lo tiene sujetado a las formas de producción y de la producción de realidad histórica, no obstante que "la filosofía se ha propuesto, frente a las profundas desigualdades y contradicciones de la sociedad un ideal de justicia. En otras palabras, la filosofía ha cumplido una función normativa al proponer las características que deberá asumir una mejor organización de la sociedad".<sup>7</sup> Empero, existe el permanente peligro de revertirse con injusticia.

<sup>6</sup>Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Tec. de Monterrey/Ariel, 2001, pp. 20-22.

<sup>7</sup>Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México, UAM/Iztapalapa/Itaca, 2012, p. 34.

Porque el capitalismo no es un sistema para el bienestar de la humanidad, sino de la competencia y de la ganancia, todo se vale para mostrar su verdadero rostro, depredador de la vida, de la naturaleza, del ser humano y de la obra humana toda, hasta reducirlo a solo mediación de los procesos, donde ya no es el sujeto de la historia, en un mundo donde ya no existen normativas, es decir, donde ya no existen reglas ni principios éticos, políticos, sociales y económicos regulativos de las relaciones sociales humanas, expresión clara de la injusticia y la violencia estructural del sistema capitalista neoliberal. Porque "la injusticia se acerca a la justicia escuchando la significación de las experiencias de miseria material o de humillación moral, como si el sufrimiento de esas experiencias sea secreto en la justicia".<sup>8</sup>

Así, "en el siglo XVII se inicia la configuración de una nueva forma de entender la constitución de la sociedad civil [como] alternativa al absolutismo: el *iusnaturalismo*. La tesis de que el hombre al nacer ya tiene una serie de derechos y que éstos configuran un contrato llamado *sociedad civil o política*",<sup>9</sup> va a ser la vía constituyente del *iuspositivismo*, avanzada histórico política que rompe con los universalismos metafísicos incapaces del explicar y entender el mundo de la vida y de la historia *ontofenomenica* del sujeto social.

Así, puede decirse que, en la actualidad, los derechos humanos forman parte del campo del derecho, de la filosofía y de la moralidad en una relación dialéctico-conceptual, lo cual ha sido un parteaguas en la historia del derecho, pero sobre todo de la humanidad. Es en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* donde se constituye el marco esencial donde se asentaron los cimientos esenciales para salvaguardar los derechos universales inherentes al ser humano. Para ello, se requiere abordar y desentrañar, desde la *Ius Filosofía*, las bases *ontoepistémicas* de los derechos humanos, del ser humano como sujeto de derecho y de la fundamentación hermenéutica filosófica, ontológica y jurídica, con pretensión de alcance universal a través de los *tratados nacionales e internacionales*, los cuales deberán ser aplicados y respetados con la intención *ontofenomenica* de perseverar en la defensa de la justicia y la equidad solidaria del derecho concebido como universalizable en el mundo.

Porque

El mundo de hoy demanda el reconocimiento y aceptación universal, de los principios y derechos humanos que regulan las relaciones humanas, sociales,

<sup>8</sup>Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 9.

<sup>9</sup>*Ibidem*, p. 35.

económicas, políticas y culturales a través de Tratados Internacionales. De otra forma, las sociedades y las organizaciones sociales que han sido perpetradas con tal vileza y perversión, por los individuos que violentan las leyes y los tratados internacionales, [...] perjudican al género humano, y (lo peor) muchas de las veces quedan impunes, por ello es apremiante establecer una jurisdicción universal de Derecho, para que aquellos sujetos que quebranten los Derechos Humanos y la juridicidad, sean juzgados y sancionados, por violentar el bienestar, la salud y la paz mundial.<sup>10</sup>

Así, en abundancia del Derecho Internacional de los derechos humanos, éste se ha constituido en la expresión muy especial de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, lo cual implica el pacto de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, "con el propósito de prevenir y de relacionar temas y problemas específicos: la discriminación racial, de la mujer, de los derechos de los niños, de los pueblos indígenas, del genocidio, de la tortura, de la protección del medio ambiente, etcétera".<sup>11</sup>

Es importante hacer notar que

El Derecho Internacional de los Derechos humanos es: el cuerpo de reglas internacionales, procedimientos e instituciones elaboradas para implementar las ideas de que toda nación tiene la obligación de responder a los derechos humanos de sus ciudadanos y que las otras naciones y la comunidad internacional tienen la obligación y el derecho de vigilar el cumplimiento de esa obligación.<sup>12</sup>

Es necesario señalar que la pretensión de universalidad está vinculada con los derechos humanos, con su fundamento ontológico y ético en la fenomenicidad transida de particularismos. Pero aquí nos encontramos con el problema de cuestiones de método, donde las formas inductivas tienen la pretensión de alcanzar principios auténticamente universalizables lógico-formales.

Esto es una amplia discusión intercultural apenas iniciada en los diversos campos teóricos y epistemológicos, lo que hace posible construir con-

<sup>10</sup>Mario Magallón Argüelles, *El estatuto de la Corte Penal Internacional y su incompatibilidad con la Constitución Política Mexicana*, tesis de licenciatura en derecho, México, Facultad de Derecho de la Barra Nacional de Abogados, 2013, p. 7.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p. 2.

<sup>12</sup>Alejandra Montoya Mexia, *El Estatuto de la Corte Penal Internacional y su incompatibilidad con la Constitución Mexicana*, México, Ángel editor, 2007, p. 29.

ceptos y categorías de certeza y facticidad en la dialecticidad procesual, en la construcción dialógica de formas discursivas, todo lo cual merece ser llamado como lo universal ético y práxico de la ética y de los derechos humanos. Esto implica una reflexión antropológica humanista que requiere reconstruir la vida humana en la realidad de una época como un ejercicio *paidético*.

Es decir, que

Por limitados, controversiales y perfectibles que sean los derechos humanos, sobre todo desde las perspectivas del multiculturalismo, ellos son los principales e irreversibles parámetro éticos, ético políticos y ético jurídicos de carácter laico, humanista y racionalidad que ha aportado la modernidad a la historia universal. Constituyen, en efecto, la "tabla de valores" de nuestro tiempo. La autoconciencia crítica de sus límites forma parte de lo que ellos mismos posibilitan e incluso propician.<sup>13</sup>

Desde la perspectiva filosófica, ética y de derecho, es posible relacionar los derechos sociales, políticos, económicos, jurídicos y sus vínculos con las diversas áreas del derecho, de la dignidad humana, de los campos del conocimiento de la obra humana y de las relaciones de convivencia social, allí donde la dignidad de los seres humanos puede ser vulnerada y requerir de protección y tutela del Estado y de las instituciones nacionales e internacionales de derechos.

En este sentido, la infracción o violación de los derechos humanos es no sólo un quebranto legal sino también ético de los valores humanos y, de manera más radical, compromete la propia condición humana. Y ésta se cifra, en definitiva, en la naturaleza libre y comunitaria del hombre, en su constitutiva igualdad, su racionalidad, su individualidad y su diversidad. Se trata, es verdad, de valores, ideales y virtudes que gravitan todos en torno a la idea central de *dignidad humana*.<sup>14</sup>

Ante esta realidad, reconstruir la vida humana permite observar la debilidad ético conceptual y de derechos como base del pensamiento racional. El desarrollo intelectual en derechos y obligaciones requiere de una fundamentación filosófica, ética de una *paidética* que implica una filosofía y una huma-

<sup>13</sup>Juliana González Valenzuela, *Genoma humano y dignidad humana*, España, Anthropos, FFYL-UNAM, 2005, p. 62.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 63.

nización del ser humano,<sup>15</sup> porque toda filosofía es filosofía de la educación. La filosofía de la educación tiene la impostergable tarea de reflexionar sobre el importante papel de educar, porque educar es gobernar, allí donde la pedagogía de la realidad implica la autoposición y gobierno ético de la vida humana en la unidad ontológica del ser humano y de la diversidad ontofenomenológica de la alteridad como ente situado históricamente.

Es decir, se trata de un cuerpo de doctrina que permite transitar por los diversos campos de las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Es una filosofía de la alteridad que aplica los valores de equidad, justicia, autonomía y libertad en relación de interdependencia y de las interinfluencias entre las diversas formas de concebir la filosofía en general y las filosofías prácticas en particular. Es la reflexión dialógica de intercambios e interrelaciones, entre formas culturales y filosóficas y por extensión entre las políticas de la filosofía (en el mundo globalizado).<sup>16</sup>

En la nueva concepción de dignidad humana, están implícitos posición, decoro, prestigio, dignidad, aprecio, precisión, reconocimiento, mérito, alto rango existencial, lo cual parece tener significado en diversos órdenes: axiológicos, ontológicos, éticos, jurídicos, políticos y sociales, allí donde la dignidad está cifrada por la libertad, donde dignidad, libertad y humanidad están coimplicados dialécticamente e históricamente. En este sentido, puede decirse que los derechos humanos en el mundo actual tienden a superar la fragmentación de la condición humana y de la vida.

Así,

Los derechos humanos expresarían la superación de toda fragmentación y de la condición humana; el impulso de la moralidad, como emergencia y como resistencia, no podría ser entendido al margen de aquellos derechos, y el lenguaje de ese mundo que pretendemos que sea nuestro mundo no alcanzará una real fuerza discursiva si no asumimos la utopía. La exigencia de los mundos posibles surge de una injuria radicalmente profunda, oculta en los pliegues mismos de los códigos de las legislaciones de los pueblos. Nadie nos puede negar el derecho de soñar en un cielo puro de derecho, que nada tiene que ver con un Kelsen. Es, por todo lo que venimos diciendo, un saber y una praxis de

<sup>15</sup>Cfr. Samuel López Olvera, *Una propuesta paidética desde la filosofía de Xavier Zubiri* (tesis doctoral para obtener el grado de doctor en Ciencias de la Educación), Instituto de Ciencias de la Educación del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2014.

<sup>16</sup>Mario Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y la Revolución*, México, Quiviría, 2013, p. 121.

denuncia de las variadas formas de perversión teórica con la que se distorsiona la relación mundo-lenguaje, tal como se la ejerce en el acto mismo de la negación de los derechos humanos, como sucede en aquellos para los que, desde la aristocracia del ser, el resto de los humanos constituye el mundo de los banales. Digamos que la banalidad, más no por ello se pierde la índole humana, también podemos perderla desde las honduras del filosofar.<sup>17</sup>

La dignidad humana define al ser humano tanto en su ser como en su valer. Es decir, el ser humano vale por lo que es en sí mismo y por lo que vale cualitativamente como *humanitas*, como aquello que le da especificidad diferenciadora, como un centro móvil capaz de ascender y de descender fenomenológicamente en lo ético y en lo ontológico, allí donde el ser humano es un fin en sí mismo, nunca es medio u objeto de manipulación. El tiempo de hoy ha dado grandes pasos éticos, políticos, sociales, económicos y culturales de ilimitada trascendencia histórica al buscar superar las estructuras atávicas de dominio y cosificación del ser humano por otro ser humano; en la actualidad, se transita hacia el reconocimiento de la dignidad humana orientado por los derechos y los valores humanos.

En el sistema mundial se han globalizado las desigualdades, la pobreza, las exclusiones, la miseria, la desesperanza, la explotación, el subdesarrollo económico, científico y tecnológico, y, de forma muy particular, la violencia en sus muy variadas y diversas expresiones: materiales, simbólicas, icónicas, psicológicas, como forma de habla y de escritura, como la gama de las más diversas expresiones sociales, políticas, sociológicas, culturales, etcétera, lo cual se expresa a través de los problemas de género, de corrupción, del narcotráfico, de inequidad, de desigualdad, de injusticia y de la falta de una práctica éticamente solidaria, comprometida y responsable con el otro en las relaciones de alteridad, entre nosotros y los otros, como género humano.

La violencia es el espacio donde se da el fin de la razón y de la racionalidad para imponerse las prácticas del poder unidimensional en el ámbito mundial desde un proyecto neoliberal global regido por la macroeconomía y la economía política de relaciones desiguales no democráticas. Walter Benjamin había señalado que se ha roto la armonía entre el ser humano y la naturaleza, las sociedades y el mundo; los imaginarios equilibrios de la modernidad no existen o, según nuestro entender, nunca existieron; allí el

<sup>17</sup>Arturo Andrés Roig, "Condición humana, derechos humanos y utopía", en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán, *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, México, CCYDEL, UNAM, Plaza y Valdés, 2002, p. 112.

progreso automático, infinito y constante nunca existió, y la historia tampoco es progresiva y unidireccional.

Lo cual está expreso, según Benjamin, fantásticamente en la pintura de Paul Klee titulada el *Ángelus Novus*, caracterizada por los "ojos desorbitados", "boca abierta," "alas tendidas"; ésta no es otra que la caracterización del "ángel de la historia". Es decir, ese que se muestra y se hace presente, con "su rostro que está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina [...]". Pero el ángel de la historia busca "detenerse, despertar a los muertos y recomponer los destruido". Empero, un fuerte "huracán [...] lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro. Al cual vuelve las espaldas. [...] Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso".<sup>18</sup>

La historia y el progreso están permanentemente jalonados por los modos de producción y las fuerzas productivas, donde el tiempo históricamente no es uniforme, sino desigual; ése ha sido el modo del acontecer histórico hasta arribar a las historicidad global de los grandes acontecimientos de destrucción y muerte del siglo xx, de explotación, miseria, destrucción, desigualdad, injusticia, etcétera.

Todo ello es consecuencia del reparto inequitativo y desigual de la riqueza, de la justicia social y de los derechos humanos. Es la experiencia de la crisis, de la práctica axiológica en el caos mundial. La aceleración y la expansión de las finanzas a lo largo y a lo ancho del planeta ha frenado, e incluso derruido, la imaginación creativa de millones de personas que creyeron ver en el portentoso poder económico norteamericano el nacimiento de una nueva era en las bolsas de valores, una nueva fuente de bienestar compartido y hasta hipotéticamente, en cierta medida, democrático.

Por otro lado, las empresas transnacionales globales aceleraron su marcha mundial y propiciaron la apertura de los fabulosos mercados de Oriente, a las vez que acentuaron el perfil productivo mundializado, que décadas antes pensadores, sociólogos, politólogos, economistas, etcétera, habían puesto en cuestión los principios liberales de soberanía y de autodeterminación de los Estados-nacionales, considerados, en otros tiempos, el eje articulador de la política y de la economía internacional.

En la cultura, en la difusión y en la apropiación de principios, de valores y de ideas es donde se da con mayor profundidad el proceso de globaliza-

<sup>18</sup>Cfr. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, ITACA, UACM, 2008, pp. 44-45.

ción, no sólo como tendencia real dominante, sino, particularmente, como narrativa del fenómeno capaz de estimular la imaginación colectiva y concitar las más variadas y encontradas reacciones nacionalistas, defensivas unas, cosmopolitas, agresivas, o entusiastas otras, ante el nuevo mundo que se hacía presente. Empero, en todas estas reacciones se da el registro de la impronta de raíz global, tanto en sus orígenes como en sus implicaciones, independientemente de sus significados contradictorios y autonómicos.

Así,

La globalización de los medios tiende a la reducción de la densidad intelectual de la información, a su transferencia de noticias de razones a noticias de sensaciones, donde las audiencias y las circulaciones masivas sean más importantes en términos de clientes potenciales para los productos que anuncian que para que se vayan formando una opinión, a través del conocimiento, que les permita debatir los temas que les son relevantes y tomar las decisiones que les sean significativas.<sup>19</sup>

En la realidad global neoliberal, la concepción de justicia con equidad ha sido estudiada por filósofos y teóricos políticos. En el análisis de los derechos humanos, la justicia, la equidad, la solidaridad y la autonomía está implícito el principio de tolerancia, el cual debe ser entendido como el respeto por la diversidad, la diferencia, la pluralidad en cuanto a ideas o formas de pensar, de creencias religiosas, políticas, culturales, diversidad sexual y de género; el respeto y el reconocimiento de las minorías étnicas, políticas, sociales y culturales. Por ello, la tolerancia del liberalismo ilustrado de la modernidad es ya insuficiente, porque ya no puede ser: "dejar hacer y dejar pasar". Por ejemplo, "te tolero, porque no me queda de otra"; "tolero que te mueras de hambre y que te humillen". Este tipo de tolerancia es cómplice de las peores formas de relación humana y social, es un atentado en contra de los derechos humanos y sociales. La tolerancia y sus prácticas requieren resignificar y resemantizarse de acuerdo con los tiempos desde una praxología solidaria con equidad y justicia.

<sup>19</sup>Raymundo Riva Palacio, "El desafío silenciosos", en León García Soler (coord.), *La palabra y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004, p. 79.

La justicia como equidad debe pretender, precisamente, alcanzar una concepción política de justicia; por lo tanto, es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación, como son las instituciones políticas, sociales y económicas. La justicia como equidad fue concebida para ser aplicada, a lo que se le denominó "estructura básica" de una moderna democracia constitucional o régimen democrático. La estructura básica comprende las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática y la forma cómo se articulan en un sistema unificado de la cooperación social.

La justicia como equidad difiere de las doctrinas morales tradicionales porque no se constituye en una concepción moral general. Por ejemplo, el utilitarismo y su principio de utilidad pretenden generalizarse en todos los ámbitos, desde las acciones individuales hasta las relaciones internacionales. Por ello, la justicia como equidad de ninguna manera debe ser entendida como una unidad públicamente reconocida y aplicable a todos los problemas político-sociales. Ante todo, debe dar cabida a la diversidad de doctrinas, a la pluralidad de bienes y de conflictos, no siempre posibles de medir, que suscriben los miembros de las sociedades.

La justicia como equidad busca recurrir exclusivamente a las ideas intuitivas básicas arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación. La justicia como equidad es una concepción política razonable, sistemática y practicable en una democracia constitucional. La primera tarea es dotar a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas con una base más segura y aceptable que cualquier concepción política que presuma de ser generalizable.

Una de las tareas de la filosofía política en una sociedad democrática, de derechos y de libertades consiste en concentrarse en cuestiones fundamentales que desencadenan agudas y decisivas disputas políticas, aunque es necesario señalar que es difícil encontrar una base compartida para llegar a un acuerdo político. Incluso, ciertas cuestiones pueden ser o mostrarse intratables y no ser totalmente esclarecidas. Por eso, una de las tareas de la filosofía política en una sociedad democrática debe consistir en concentrarse en ese tipo de cuestiones e intentar descubrir una base de acuerdo implícito y un modo públicamente aceptable de enfrentar y resolver las divergencias, o, en el caso de que los desacuerdos no puedan ser resueltos, como probablemente ocurra, es posible que pueda lograrse que

la divergencia de opinión sea lo suficientemente acotada, ubicada para mantener la cooperación política con base en el respeto mutuo.

La justicia como equidad solidaria en derechos procura resolver los conflictos entre tradiciones opuestas, proponiendo dos principios de justicia: el primero, que guíe la realización de los valores de la libertad y la igualdad a través de las instituciones básicas de la sociedad; el segundo, que determine un punto de vista desde el cual pueda apreciarse que estos principios se adecuan, mejor que otros principios de justicia conocidos, a la idea de ciudadanos democráticos considerados como personas libres e iguales.

Lo que debe mostrarse es que una determinada exposición de la estructura básica, ciertas formas institucionales, son más apropiadas para la realización de los valores de la libertad y la igualdad cuando los ciudadanos son concebidos como personas dotadas de las capacidades morales que los habilitan para participar de la sociedad, entendida ésta como un sistema equitativo de cooperación mutuamente ventajoso.

En este señalamiento sobre la justicia, debe considerarse que toda persona tiene pleno derecho y suficientes libertades básicas iguales, compatibles con un régimen de libertad para todos; las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: 1) deben estar ligadas a empleos y funciones abiertos a todos, en condiciones de igualdad de oportunidades; 2) deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Cada uno de estos principios se aplican a diferentes ámbitos de la estructura básica y ambos atienden no sólo a los derechos, las libertades y las oportunidades básicas, sino también a las demandas de igualdad; debe subrayarse la importancia de estas garantías establecidas institucionalmente.

La justicia como equidad está organizada en la idea fundamental en la que la sociedad es concebida como un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales. El principio así entendido es más práctico que teórico: no se presenta como una concepción "verdadera" de la justicia, sino como la que puede constituir la base de un acuerdo político, voluntario e informado entre ciudadanos considerados personas libres e iguales. Este acuerdo, cuando está sólidamente fundado en actitudes sociales y políticas públicas, promueve el bien común de todas las personas y de las asociaciones dentro de un régimen democrático justo. Para asegurar este acuerdo, tiene que procurarse, dentro de lo posible, evitar las cuestiones controvertidas, ya sean estas filosóficas, morales o religiosas.

El sentido de justicia puede ser definido como la capacidad de entender, aplicar y actuar de acuerdo con la concepción pública de justicia que define los términos equitativos de cooperación social. La capacidad de concebir el bien común es la capacidad de elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la ventaja racional o del bien como categoría axiológica ética. En el caso de la cooperación social, el bien debe ser entendido no en el sentido estrecho, sino como una concepción de lo que es valioso en la vida humana. Una concepción de bien consiste en un esquema más o menos determinado de fines últimos, los cuales deseamos realizar por su propio valor, así como en los vínculos con otras personas y lealtades a diversos grupos y asociaciones, los cuales dan lugar a afectos y devociones, oposiciones y contradicciones.

Dentro de esta ola expansiva de cultura y valores, adquieren una presencia protagónica la democracia y los derechos humanos, así como la creciente visibilidad de las diferencias: el género, los discursos étnicos, de los marginados, de lo excluidos, de los pobres, de los anarquistas, de muy diversa y variada raíz filosófica e ideológica, etcétera. La globalización mundial propició la más variada y disparada diversidad, como son los derechos de gentes, de pueblos, de comunidades, de naciones que demandan un reclamo de justicia, de libertad, de equidad, de bienestar, de solidaridad y desarrollo.

La intencionalidad fenoménica es un poner en cuestión los derechos económicos, sociales, políticos y culturales, como parte constituyente de los derechos humanos, legados por el fin del siglo xx a los casi tres lustros del XXI, como del régimen económico y político internacional, donde se cruzan los reclamos y los rediseños del orden constitucional en los Estados-nacionales sustentados en los derechos humanos fundamentales. Se entra así a un momento de gran incertidumbre que lleva a las sociedades en el mundo a exigir seguridades colectivas mínimas a los Estados, cuando, precisamente, las otras vertientes teórico-prácticas les restan campo de acción y de autonomía a éstos.

Así, la ampliación de los derechos y el triunfo de las libertades que lo hacen posible plantear una salida que desemboca, inevitablemente, en la constitución de una era de un nuevo orden global, espacio teórico-práctico donde los derechos humanos puedan expandirse, ampliarse y resemantizarse en sentido incluyente de la totalidad del género humano. Sin embargo, las primeras crisis de la globalización y el neoliberalismo mundial marcaron el fin del siglo xx, junto con las movilizaciones en demanda de la "otra globalización", de los mal llamados "globalifóbicos", lo cual puso en

entredicho la linealidad del proceso global y, desde el punto de vista político, pareció darse un empate en materia de derechos sociales, instituciones y organizaciones de protección colectiva.

La afirmación de la democracia como forma política primordial para organización de los estados, no hizo sino someter a mayores tensiones esas estructuras de valores y articulación de la política, pero al mismo tiempo, en forma contradictoria, reforzó su validez como factores centrales para la legitimidad política en tiempos de "alta globalización". La disociación entre lo político, lo social y lo económico, predicada con entusiasmo por el pensamiento neoliberal que se veía a sí mismo como pensamiento único, no pudo ser realizada conforme a sus visiones más puras y polares, entre otras cosas porque habría supuesto la eliminación de todo el entramado de principios y promesas heredados de la Ilustración que era a la vez presentado como la razón de ser del discurso globalizador neoliberal.<sup>20</sup>

Empero, es importante no confundir la equidad global con la equidad internacional, porque son nociones diferentes en sus contenidos constitutivos lógicos formales con respecto de sus implicaciones políticas, sociales y culturales. En estas singularidades, es necesario señalar algunas distinciones e implicaciones sobre la naturaleza de la razón práctica en el nivel global, en las decisiones y en las acciones de los agentes potenciales. Así, por ejemplo, ideas como las de justicia y sus acciones pertinentes, como son: la libertad, la solidaridad, la democracia, la participación ciudadana, la equidad, la igualdad y la justicia en las decisiones políticas, de derechos y libertades, las cuales cruzan los límites de las fronteras territoriales, no deberán ser confundidas con las relaciones internacionales en general o con las demandas de equidad en particular.

Así, en la equidad global y en la internacional de la justicia y de la libertad, es necesario considerar:

- El dominio de la *justicia social*: si bien las relaciones de justicia se aplican primariamente con las naciones, con las relaciones fronterizas se ven como relaciones *entre* naciones.
- El concepto de *persona*: si nuestras identidades y responsabilidades son parasitarias de la nacionalidad y la ciudadanía, que debe lexicográficamente dominar sobre la solidaridad basada en otras clasificaciones

<sup>20</sup>Rolando Cordera Campos, "Globalización, desarrollo y derechos humanos", en León García Soler (coord.), *La palabra y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004, p. 193.

tales como identidades de grupos y punto de vista de clase (incluyendo relaciones entre trabajadores o entre comerciantes con éticas particulares), género (incluyendo preocupaciones más allá de los límites locales), obligaciones profesionales (incluyendo los compromisos de los doctores, educadores y trabajadores sociales sin fronteras) y las creencias políticas y sociales con las lealtades que compiten con otras identidades).<sup>21</sup>

En las teorías contemporáneas sobre los derechos humanos, es tema imprescindible el análisis de la realidad histórica y social actual, de las sociedades multiculturales y complejas, porque es allí donde actualmente se desvanecen y pierden presencia y peso los principios de la solidaridad de los derechos humanos, de la ciudadanía, de la sociedad civil, de lo público y de lo privado, de la democracia incluyente, especialmente cuando el sujeto social en las sociedades posmodernas ha periclitado y se ha declarado su fenecimiento. Por ello, es necesario analizar el problema de la emergencia de los diálogos interculturales en la diversidad como algo necesario, deseable e inherente a la condición humana y a la reflexión de la eticidad, de la filosofía política, de los derechos humanos y de los derechos colectivos.<sup>22</sup>

Esto se da precisamente en un momento, en el que la realidad de nuestra América es demasiado compleja, ante acuciantes y crecientes desigualdad e injusticia, allí donde los derechos humanos son permanentemente violados en las Estados-nacionales de la región. Resulta paradójico que una América Latina con tantas riquezas y posibilidades de todo tipo sea sometida y espoliada por los intereses del capital mundial, así como por los gobiernos y élites latinoamericanas, los cuales han dejado a la región de nuestra América en una condición escandalosa de desigualdad e injusticia.

Es un atentado con las libertades y derechos sociales, políticos, sociales y económicos. Es urgente que la filosofía de los derechos humanos sea una reflexión comprometida con los problemas actuales que aquejan y constriñen a las naciones de origen colonial, como dependencia, desempleo, desarrollo, miseria, explotación, marginación.

## HERMENÉUTICA INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE NUESTRA AMÉRICA EN EL MUNDO GLOBAL

Es necesaria la construcción de un marco teórico-práctico conceptual que permita superar los problemas de la alienación, la marginación, la exclusión, la pobreza, negadores de los derechos humanos y de los valores ético-sociales.

Es la reflexión que ha de enfrentar al imperialismo (global neoliberal) en una persistente urgencia por liquidar su estructura tentacular, para crear y desarrollar alternativas que propicien los medios políticos, económicos y culturales, y así desenmascarar a los falsos mesías, "redentores" de las patrias, esos que abandonan a la "madre" cuando la ven enferma, al encontrarse en riesgo sus intereses económicos y de clase. Es filosofía de la liberación es distinta a la filosofía que le prestó sus elementos teóricos: la filosofía europea. Esta filosofía es la expresión de nuestra realidad y de nuestra sociedad.<sup>23</sup>

Sin embargo, en esta realidad, de manera simultánea se vislumbran dificultades para materializarse históricamente los derechos humanos, a no ser que se supere el tipo de relaciones multiculturales y de cómo se articulan las sociedades para buscar ir más allá de las relaciones unidireccionales que conduzcan hacia las multidireccionales. Es decir, se hace necesaria la legitimidad de ciertos derechos desde la solidaridad para ser comprendidos y analizados a través de la interdependencia, la indivisibilidad y la interculturalidad. Estas concepciones son analizadas e identificadas unas como "universalistas" y otras como "particularistas"; empero, ninguna de estas concepciones dan un adecuado entendimiento de las demás, como son las de justicia y las de equidad global.

Desde este horizonte de análisis epistemológico y ontológico, es posible realizar desde la filosofía política, la ética y los derechos humanos un análisis crítico fenoménico de su acontecer, de sus relaciones y de sus prácticas.

La primera generación de los derechos humanos interroga y analiza la interdependencia de los derechos humanos: de los derechos individuales, civiles y políticos como resultado de la Revolución francesa; la segunda se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, consecuencia de las revoluciones liberales, democráticas, anarcosocialistas, socialistas y

<sup>23</sup>Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL/UNAM, 1991, p. 245.

<sup>21</sup>Amartya Sen, *Justicia global. Más allá de la equidad internacional*, en <http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm> 22/04/2010, p. 2.

<sup>22</sup>Cfr. Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, CIALC/UNAM, 2008.

marxistas; la tercera considera importante reconocer las diferencias culturales, el derecho a la paz y al desarrollo con justicia y equidad; y la cuarta trae a la palestra de la discusión los derechos humanos defendidos desde planteamientos de la bioética, la biodiversidad, la manipulación genética y la reformulación de criterios *ontoepistémicos* para el ejercicio de tales prácticas filosófico-políticas.

De tal forma, puede decirse que la modernidad europea concibió la filosofía como bloque universal unitario, excluyente de otras expresiones filosóficas-políticas marginales del *logocentrismo europeo*, forma imperial de dominación en las colonias.

Sin embargo, puede decirse que

La concepción de la modernidad como bloque unitario, autoritariamente concebido a través del supuesto "universalismo" de la razón ilustrada, ha sido dejada de lado por ineficiente e incapaz de dar respuestas a los más apremiantes problemas humanos, a la defensa de los derechos sociales y políticos como los de libertad, igualdad, justicia, equidad, solidaridad; porque se ha declarado el fin de la metafísica, del individuo, del sujeto teórico cartesiano, del espacio del pensar filosófico caracterizado por la coherencia, la sistematicidad y el rigor del racionalismo de las "ideas claras y distintas" y del positivismo; [allí donde] las concepciones románticas de la sensibilidad de la subjetividad resultaron también insuficientes; los historicismos, por su relativismo, llevaron a formas reduccionistas de la diferencia, a la diversidad, a la subjetividad de los principios, lo cual es opuesto al "universalismo metafísico unitario" de la modernidad europea.<sup>24</sup>

Sin embargo, es necesario señalar que la reflexión filosófica hermenéutica desde un horizonte propio pone en crisis algunas concepciones filosóficas, sociales y políticas de la modernidad y de la posmodernidad europea. Por otro lado, considera algo importante para lo que aquí se trabaja: que no existe el problema generacional e intergeneracional de los derechos humanos, porque, según nuestro entender, no existe ninguna jerarquía entre ellas, *porque todos son igual de valiosos y de exigibles*; por lo mismo, no pueden privilegiarse o conculcarse unos derechos para privilegiar otros; es decir, *hay que respetar todos a la vez y, a la vez, reclamar todos los derechos, dado que todos tenemos derechos indivisible e inalienable*; por ello, "el incumplimiento de un derecho tiene la misma importancia, el mismo peso, sea quien sea la persona afectada por ello". Por ello, puede decir-

<sup>24</sup>Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura modernidad desde América Latina*, Culiacán, Sinaloa, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, pp. 48-49.

se que los derechos humanos, por su pretensión universal, ontológica y epistemológicamente son incluyentes de la totalidad humana, desde la justicia, la solidaridad y la equidad.

A lo largo de la reflexión, se hace presente, fenoménicamente, el problema de la dignidad, el del ser humano y su carácter universalizable para buscar un planteamiento común que incorpore la diversidad cultural en la comunidad humana, porque la humanidad, todo lo humano, es *Uno*, ontológicamente, pero diverso en la historicidad situada. Para ello, se requiere intentar e ir más allá de las teorías nominalistas y de las universalistas para sugerir una alternativa que deleve y cree un ejercicio hermenéutico de interpretación como un todo discursivo estructurado a la manera de Paul Ricoeur. Labor, por cierto, difícil, porque es desde allí donde se articulan textos narrativos, históricos, culturales, documentos y testimonios como formas de transgresión de los derechos humanos que violentan y minimizan la dignidad humana.

Los análisis hermenéuticos de esta naturaleza requieren asumir, por parte de nuestra autora, el compromiso pendiente que con frecuencia es olvidado, como es la aplicación de la hermenéutica a los derechos humanos, concebida como construcción de sentido justo analógicamente; para ello, busca ir más allá de la discursividad ético-jurídica con supuesto valor "universal" que plantea la necesidad de entenderlos en la compleja tradición en un constante rehacerse, donde afloran una diversidad de tradiciones culturales, para lo cual se demanda la necesidad de trascenderlas, donde lo humano es irreductible, porque el *axios de lo humano* es intrínseca e infinitamente incuantificable.

En las nuevas geografías filosóficas actuales, se observa que:

Los tiempos recientes han amparado una forma de conocimiento que se ha caracterizado por buscar la comprensión y no sólo la explicación. Inclusive, se trata de conjuntar en el límite la comprensión y la explicación para que vivan la una de la otra, para que se retroalimenten. Este pensamiento es la hermenéutica, centrada en la interpretación de textos: pero así como ha cambiado, por obra de Heidegger, la noción misma de interpretación -entendiéndola no como acto súbito e inmediato, sino como todo un proceso, más aún, el proceso que hace propiamente hombre al ser humano, así también ha cambiado la noción de texto, ampliada cada vez más con añadiduras sucesivas. [...] La hermenéutica tiene, pues, una gran variedad de textos, y ve como textos las realidades que estudia. Es esta manera, en las ciencias humanas, en donde encontramos máximamente aplicada la hermenéutica, pues en todas ellas lo principal es el análisis de textos; de lo cual no está exenta, por supuesto, la filosofía, ni



el derecho, ni, por lo mismo, la filosofía del derecho, [...] como filosofía de los derechos humanos.<sup>25</sup>

Empero, desde la hermenéutica riquieriana, hay dos figuras constituidas simbólicamente en las relaciones humanas: *la intersubjetividad simétrica* y *la intersubjetividad asimétrica*. La primera habla de los escenarios igualitarios, donde se da el convenio entre las partes: *el contrato social*, lo cual lleva de manera inevitable al espacio público: al *ágora*. La segunda se refiere al espacio donde no se dan los *escenarios igualitarios*, en la cual se hacen presentes la desigualdad, la inequidad y las víctimas, para señalar que "la simetría y asimetría, son conceptos que integran una complejidad significativa" en las sociedades, en las naciones y en el sistema-mundo.

Las sociedades asimétricas implican, necesariamente, relaciones interculturales unidireccionales y son aquellas en las cuales el poder de los distintos grupos humanos que las constituyen está inequitativamente distribuido, consecuencia de una historia determinada por la relación dominador-dominado, lo cual ha implicado que los grupos menos favorecidos: los dominados, los excluidos, las víctimas, se vean obligados a desarrollar estrategias para saber transitar a través de los distintos referentes socioculturales presentes en la sociedad, entiéndase esto como los suyos y los de los grupos dominantes. Empero, no sucede así con estos últimos, los cuales no necesitan reproducir los códigos socioculturales de los diferentes, ni mucho menos entrar en procesos de argumentación ni de negociación.

Por ejemplo, el caso de los grupos indígenas (y los de la tercera raíz) en nuestra América es representativo de este hecho, dado que para su mera subsistencia se han visto obligados a conocer y manejar los códigos de los grupos que han detentado el poder, estrategia, por cierto, innecesaria para los dominadores. Pero los grupos indígenas han descubierto formas que hegemonizan las prácticas del poder, a través del pluralismo cultural sintetizado en dos principios básicos: 1) la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades para todos los ciudadanos, y 2) el respeto a las diferencias etnoculturales o el derecho a la diferencia. En los sistemas democráticos en el mundo y en los Estados de derecho, se planteó el multiculturalismo y la interculturalidad como espacios que permiten impulsar

<sup>25</sup>Mauricio Beuchot, Capítulo II, "La educación en derechos humanos: sus bases filosóficas", en Virginia Aspe Armella (coord.), *Filosofía política y derechos humanos en el México contemporáneo*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2005, pp. 181-182.

nuevas políticas y programas educativos, sociales, culturales y de participación ciudadana y colectiva.

Empero, realizar discursos de esta naturaleza no necesariamente implica cumplir y respetar los principios ético-regulativos de las relaciones humanas y de los derechos. Lo ciertos es que, por ejemplo, en Estados Unidos, Dinamarca, Holanda e Inglaterra, se han puesto en práctica estas políticas con el riesgo de "culturizar" y hacer extensivas las desigualdades, no olvidando los sistemas de jerarquía social, los de clase y los de género, desde la perspectiva de las democracias liberales, insuficientes, desiguales y poco incluyentes de las minorías.<sup>26</sup>

Se busca romper con las tradiciones liberales de los derechos humanos que relativizan el alcance explicativo de los conceptos y de las categorías ontológicas para colocar su reflexión en una situación mediadora de construcción epistémica y conceptual. Para ello, hace necesario y urgente romper con la tradicionalidad de la filosofía política y de la eticidad monológica tradicional.

Es decir,

Hay que romper con las tradiciones, y también en el campo de la filosofía; las mejores alabanzas y atenciones están dirigidas a los pensamientos de "ruptura". Pero en realidad, todas estas "rupturas" ya se han convertido en una "tradicición", [...] la tradición de cortar los nexos con los pensadores importantes y que han iniciado estudios de verdad, para poder recomenzar "más cómodamente" a partir de cero. En el momento actual, la verdadera "ruptura" consiste en "romper con las rupturas" y restablecer el nexo de unión con el pensamiento serio, saltando por encima de todas las falsas revoluciones filosóficas. Hoy en día, para que algo tenga valor debe ser nuevo, recién salido de la fábrica, sin pasado alguno. Desde que se ha definido la razón como un pensamiento sin definiciones y sin principios, se ha huido también de la posibilidad de refutación.<sup>27</sup>

Por ello, es necesario considerar aspectos esenciales, como es el contexto sociopolítico donde el fenómeno de la *multi e interculturalidad* se da en un ejercicio de ruptura con la tradición; tener en cuenta que todas las culturas tienen la necesidad de convivir y que no es posible que se desarrollen aisladamente, sino que éstas interactúan de forma permanente,

<sup>26</sup>Cfr. Héctor Díaz Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, Colección Claves de América Latina, México, 1995.

<sup>27</sup>Giorgio Colli, *El libro de nuestra crisis*, España, Paidós (Pensamiento Contemporáneo), 1991, pp. 65-66.

en constante cambio e interdependencia, aunque, no necesariamente, sin superar formas de control y de dominio de las culturas dominantes más fuertes.

Por ello,

Deben considerarse aspectos esenciales como el contexto sociopolítico donde puede y debe darse la interculturalidad, la clave relacional, los principios en que deben sustentarse y fundamentarse, en un modelo de pluralismo cultural. Sin embargo, el multiculturalismo no es viable en sociedades que han funcionado históricamente a partir de la discriminación. La diversidad de identidades, idiomas, organización social, normativas, cosmovisiones, han constituido y constituyen desafíos al proceso de construcción del Estado-nación, en tanto éstos se han organizado política y culturalmente sobre patrones monoétnicos, arbitraria y contradictoriamente a las realidades preexistentes. [...] La cultura se enriquece en la medida en que, de manera cambiante y dinámica, se incorporen e interactúan los valores, normas prácticas en los ámbitos compartidos por todos: económicos, familiares, de organización social, autoridad, poder, modos de significación e interpretación de la realidad.<sup>28</sup>

Para reflexionar sobre la dialogicidad e ir más allá de la tradición en derechos humanos, el texto se vertebra en las siguientes partes: una, da cuenta de los argumentos para poder sostener la afirmación de la necesidad del diálogo intercultural en doble vía, sobre la base de la actual primacía de una interculturalidad unidireccional propia de las sociedades asimétricas; la otra, a partir de una distinción de dimensiones de la realidad sociopolítica, sociocultural y epistemológica que presentan dificultades para concretar el diálogo intercultural bidireccional o biunívoco, para ampliar la matriz dinamizadora que prevea una realidad sociocultural menos asimétrica; y provisionalmente, la última, indica algunos objetivos que la filosofía podría proponer como medio para participar académica y socialmente en pos del logro de la bi y multidireccionalidad intercultural y política, donde el sustrato ontológico y epistemológico sea equitativo y solidario como ejercicio de imparcialidad, de justicia y de equidad.

Es importante, en nuestra reflexión, considerar dos referentes necesarios en la propuesta teórico epistémica: lo local y lo global. El referente global se refiere a la presencia inobjetable de un modelo económico liberal

<sup>28</sup>Eurídice González Navarrete, "Estado nacional y pueblo Mapuche en Chile: historia política", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes. XVI Jornadas Lascacianas Internacionales*, México, IJ/UNAM, 2008, p. 5.

y neoliberal que ha configurado un nuevo mapa mundial y que paralelamente va determinando toda una estrategia que requiere de la formación educativa y social de un nuevo individuo, de un nuevo ciudadano, el cual debe desarrollar los códigos que la estrategia incluyente e igualitaria exige si no quiere ser sometido por la misma dentro del nuevo escenario mundial dominado por el "nuevo" imperio monocultural: del imperialismo neoliberal global.

Lo anterior indica que la elaboración de ideas, de conceptos y de categorías filosófico-políticas y de derechos humanos habrán de ser expuestos hipotéticamente para ser aplicados a cualquier tipología de relaciones interculturales, aunque de manera más incisiva y con mayor soporte empírico de las relaciones interétnicas contextualizadas en territorios humanos donde hay conflictos sociales, culturales, políticos y económicos no resueltos, como es el caso de América Latina y el Caribe.

La interculturalidad planteada como dimensión de la condición humana es inherente al modo de ser de las filosofías prácticas, como la antropología política, la eticidad y la filosofía de la historia, lo cual hace posible un acercamiento al concepto de interculturalidad cuyo elemento característico sería el diálogo, que lo distingue del mestizaje y de multiculturalismo. El mestizaje tendría que ver más con las condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto de mezcla; así, por ejemplo, el atributo fundamental del multiculturalismo sería el respeto y el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia.<sup>29</sup>

El diálogo supondría el respeto mutuo de las convergencias y de la igualdad para el intercambio y el surgimiento de la novedad y, por lo tanto, el encuentro entre los interlocutores, a los que se les reconoce la capacidad y el derecho para la creación cultural *identitaria* diferenciadora. Esto es, existirá interculturalidad si el sujeto, como la sociedad, son capaces de reproducir referentes culturales propios de otra cultura, mayormente a través de prácticas bilingües, situadas y legitimadas por el *Otro*; pero no podrán darse relaciones interculturales, en el sentido de intercambio genuino de códigos culturales, si las relaciones interétnicas en el ámbito estructural son indicativas de la hegemonía de un grupo con respecto del otro, donde la asimetría y la desigualdad son evidentes.

En otras palabras, no podrá haber relaciones interculturales en situaciones en las cuales no se produzcan negociaciones sociopolíticas, socioculturales y étnicas entre los individuos, de grupos, de sectores, de clase

<sup>29</sup>Cfr. Axel Honnet, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Argentina, Katz, 2007.

social y de género diferenciados estructuralmente entre sí. Así, con lo indicado anteriormente, en las sociedades latinoamericanas existe interculturalidad, pero orientada en una única dirección, no de la interculturalidad de doble y de múltiple vía en la historicidad solidaria y equitativa. Es decir, en nuestra realidad sociohistórica, ciertos grupos están obligados por sus antecedentes histórico-culturales a ser interculturales, mientras otros ni siquiera necesitan visualizar la *alteridad* horizontal. Esto quedaría reflejado en los argumentos, en las discursividades del orden lingüístico, social y político, entre *nosotros* y con *otros*.

Así, la condición lingüística, como condición ontológica del ser humano, implica la interculturalidad como despliegue de esa condición, ya que *hablar* supone hablar a/con alguien, dada la imposibilidad de lenguajes privados en la relación dialógica-social-comunitaria. Por ello, hablar es un ejercicio intercultural, pero necesariamente debe ser un ejercicio de satisfacción y de angustia: satisfacción por la posibilidad del encuentro, angustia por la ineludible interpretación de los riesgos y de las opacidades que inherentemente conlleva el ejercicio de la *dialogicidad* y de la *comunicabilidad*, ya que todo entendimiento está mediatizado por esquemas de interpretación diferenciados en función de experiencias y de referentes socio-culturales particulares.

Es importante advertir que la dimensión lingüística refuerza la hipótesis de la interculturalidad de la única vía: la *inter* y la *multiculturalidad*, por cuanto siendo Latinoamérica y el Caribe un espacio plurilingüístico, es obvio que las distintas lenguas no poseen el mismo poder, ni siquiera la *diglosia* (diálogo), y menos aún la *multiglosia* (diálogo múltiple o multi-diálogo); por esto, puede decirse que esta realidad asimétrica plurilingüística puede ser afirmada como tal sin ser un obstáculo para el diálogo y la comunicación.

El texto que presentamos en este estudio muestra que en el orden social las transformaciones que se están viviendo en el sistema-mundo, como la creciente integración de países a la globalización económica, a los flujos de comunicaciones, al reconocimiento internacional de los derechos humanos y a la imposición de una cultura tecnocientífica, las sitúan, necesariamente, en una intrincada malla de interacciones interculturales y sociales, ya sean éstas deseadas o no, o más bien, como ocurre en la mayoría de los casos, impuestas y que impiden alcanzar ciertos modelos universalizables de comunicación y de diálogo horizontal equitativo, democrático y solidario entre *nosotros* (latinoamericanos y caribeños, con el resto de los países pobres en el mundo) y con los *otros* (naciones imperiales económica

y políticamente, que ejercen la práctica de poder en la desigualdad y en la injusticia).

Es notorio que ciertas sociedades no pueden reivindicar su discurso como discurso particular e identitario frente a las imposiciones de la nueva coyuntura globalizada, lo que, en el orden político-económico-cultural, se traduce en la incapacidad de generar políticas de reconocimiento de las particularidades por parte de los Estados-nacionales, los que, asimismo, se ven obligados a seguir las directrices marcadas por las entidades suprarregionales, implementadoras y garantes del nuevo orden mundial.

De este modo, se muestra cómo en la actualidad toda identidad es necesariamente construcción intercultural, la cual implica la interacción entre las capas que se yuxtaponen o se superponen, al menos, a toda identidad dialéctica entre lo local y lo global, entre el yo y el otro, identidad que se delinea sobre la base de las distintas identidades que la conforman, consciente o inconscientemente, voluntarias o impuestas, porque dialécticamente éstas se dinamizan y hacen imposible su existencia y su entendimiento, al margen de las distintas representaciones y mundos que las imbrican dentro del núcleo problemático y epistemológico que se busca poner en común y en consenso igualitario.

Con lo anterior, podemos establecer una afirmación de base: la interculturalidad se da, se vive, es más, no puede dejar de producirse, pero su actual producción es forzada, impuesta, unidireccional, para grandes sectores sociales en el sistema global. Ahora bien, creemos que el análisis más urgente, de cara a participar desde las diferentes disciplinas académicas o como actores sociales en pos de propiciar el *polidiálogo* (multidialogicidad) desde un núcleo problematizador común, requiere ser decodificado y normado, condición necesaria para las nuevas relaciones interculturales con la pretensión de alcanzar la *universalidad*.

## POLÍTICA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

Por todo ello, es importante interpretar, analizar el sentido y el alcance del polidiálogo que recupere la iconicidad, lo simbólico, desde la hermenéutica dialéctica y analógica. Ésta es la concepción de una hermenéutica discursiva de análisis y de construcción epistémica en el diálogo y en la aceptación de influencias e interdependencias horizontales equitativas para ir del poder de unos *al poder de todos*.

Así, para ello es recomendable

La utilización del tablado conceptual de la hermenéutica dialéctica [porque] permitirá conducir la discusión actual hacia un escape del enmarañamiento en el que se han extraviado, en esa vía, la articulación transdisciplinar entre antropólogos, filósofos, etnógrafos, lingüistas y sociólogos. Tal tarea es de urgente necesidad ya que nos hará salir del univocismo monolítico propio de las orientaciones científicas, privilegiadoras de la razón operacional y funcional, por encima de la interpretación fronética; de la descripción unidimensional sobre la comprensión dialéctica de las monografías asociales y ahistóricas por encima de un reconocimiento económico, político, ideológico, societal.<sup>30</sup>

Ello, en el proceso incierto y articulante de lo sociocultural, donde el análisis pasa por uno más empírico que especulativo de los procesos y de los contextos interculturales. Pues, si bien hemos afirmado la existencia inobjetable de la interculturalidad, lo decisivo es acercarse a cómo se producen los procesos interculturales y en qué tipo de relación o de relaciones se dan.

Este análisis empírico tendría un supuesto de orden ético, para no desoir los crecientes riesgos y las complejidades sociales emergentes propiciadas por los procesos de globalización. De ahí la necesidad de indagar en torno a cómo las relaciones interculturales se sitúan en los actuales escenarios socioculturales para propiciar procesos menos asimétricos.

Creemos, igualmente, que el discurso sobre la interculturalidad no debe desplegarse desde un horizonte utópico de sentido sin ser incompatible con la intención de propiciar condiciones para el diálogo y el polidiálogo desde la hermenéutica dialéctica y analógica que establezca los principios ético-políticos de relaciones simétricas del *deber ser* de la eticidad y del ejercicio intercultural, para prever los problemas que conlleva la interculturalidad de única vía, que hasta la actualidad se hace presente. Por ende, la tarea no consiste tanto en dirimir lo que deba ser el diálogo intercultural, sino en ver qué tipo de diálogo podría forjarse sin obviar como referentes de análisis las condiciones, que precisamente posibilitan las interacciones interculturales que habitan y articulan nuestros territorios interculturales e interétnicos.

No sería pertinente dejarse deslumbrar con las posibilidades teóricas-utópicas presentes en los discursos sobre la interculturalidad, ya que,

<sup>30</sup> Napoleón Conde Gaxiola, *Hacia una hermenéutica dialéctica transformacional del discurso antropológico*, tesis que presenta para obtener el grado en doctor en Antropología, México, ENAH, 2008, p. 292.

como escribe Benjamin,<sup>31</sup> los dispositivos teóricos conforman utopías, las cuales han sido devoradas por el eterno retorno de lo mismo. Siguiendo a Benjamin, para hablar de la humanidad es necesario hablar desde las deshumanizadas particularidades; esto es, los seres humanos situados en sus particularidades y no precisamente desde un referente de inteligibilidad universal, lo que podría posibilitar la superación de la distinción entre razón teórica y práctica, distinción que puede entrapar el análisis sobre la interculturalidad.

La interculturalidad como proceso multidimensional disputado y friccionado nos sitúa en la siguiente hipótesis como referente de acercamiento a nuestra problemática.

La interculturalidad se constituye como proceso multidimensional vertebrado por las oposiciones y convergencias que distancian y vinculan en lo que se desencuentran y en lo que se encuentran los distintos actores e identidades que la conforman y, a la vez, las disputan; la interculturalidad sólo es pensable desde las disputas entre los afectados en contextos socioculturalmente situados. Esto implicaría una red que haría imposible acercarse a la problemática desde una analítica de la fragmentación. Allí donde el supuesto de base es la complejidad de lo real en relación con los órdenes humanos.

Así, la realidad entera se verá reducida a la medida del ser humano, de las luchas, de las aspiraciones y de las valoraciones ético-políticas de la época actual.

Esta dimensión de la interculturalidad en el interior de los Estados-nacionales ha sido puesta, en la actualidad, en cuestión por la transnacionalización de los capitales y de la teleinformatización de un mundo cada vez más globalizado, asumiendo que en estas sociedades coexisten sectores sociales y personas que reconocen referentes culturales distintos que protagonizan y sufren impactos socioculturales diversos derivados de la coexistencia forzada que este tipo de sociedades complejas ha impuesto. La invención moderna de los Estados-nacionales implicó que éstos se arrogaran el ejercicio monopólico del poder y de la fuerza por un grupo en el interior de los límites de un territorio geográficamente situado.

Esta perspectiva puede verse acentuada en el análisis particular sobre América Latina, el Caribe y en el resto de países del Hemisferio Sur, porque la conformación de las sociedades nacionales de América Latina y el Cari-

<sup>31</sup>Cfr. Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Terramar (Caronte Filosofía), 2007.

be ha devenido en un continuo problemático, entre el polo del poder hegemónico, que impone las condiciones de las relaciones sociales, de los derechos y de las libertades, sobre otro, en el polo no-hegemónico, que debe aceptarlas por la fuerza. Es decir, el continuo de dominio y de dominación en las prácticas del poder en el mundo está respaldado por el sistema económico, jurídico, político, social y educacional. Por ello, puede decirse que la fragilidad en la cual hoy se encuentran los Estados-nación exige una salida alternativa solidaria, equitativa y justa.

Compartimos la propuesta de Jürgen Habermas cuando indica la necesidad de crear *Estados supranacionales* que superen las barreras geográficas y se acerquen, conjuntamente, a la consecución del *bien común* y a la conformación de ejércitos internacionales que protejan el orden jurídico internacional; la abolición de principios como el de no intromisión en asuntos privados, porque cualquier crisis que se haga presente en la actualidad podrá desembocar en la ruptura del orden supranacional.<sup>32</sup>

La tensión en la dimensión sociocultural se manifiesta en el hecho de que las sociedades particulares refieren su origen a fundamentos identitarios profundos de amplio espectro, como son: los filosóficos, los históricos, los lingüísticos, los culturales, los educativos, a la vez que las sociedades nacionales y las supranacionales representan complejos procesos interpretativos y de transformación cultural de los sistemas sociopolíticos de dominio y en los cuales subyacen modelos representacionales de carácter justificativo de las diferencias, de la dominación y del control del poder. Así, encontramos que cuando los referentes culturales se constituyen en referentes antagónicos, operan no como modelos epistemológicos, sino, más bien, ideológicos, que presentan sus "verdades" y sus argumentos evaluativos de interacción en las prácticas del poder y de la dominación como universalmente válidos.<sup>33</sup>

Por lo mismo, consideramos que el diálogo y el polidiálogo posibilitan la recreación de los horizontes de comprensión y de transformación de las identidades. Esto es una crítica a la verdad monológica moderna y su sustrato epistemológico, donde la verdad no tiene tanto que ver con las representaciones, las cosmovisiones y los imaginarios sociales, sino, más bien, entendida ésta como producción intersubjetiva dialógica, dialéctica y analógica.

<sup>32</sup>Cfr. Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989; cfr. Jürgen Habermas, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Argentina, Katz, 2008; y cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trota, 1988.

<sup>33</sup>Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía*, Argentina, Katz, 2008.

El que la verdad hermenéutica sea diálogo no excluye lo objetivo ni lo subjetivo, sino, más bien, abre paso a una dialógica entendida como unidad compleja entre dos o más lógicas como instancias complementarias, concurrentes y antagónicas, que se alimentan y complementan entre ellas, pero que también se oponen y combaten en la dialogicidad dialéctica, donde los antagonismo permanecen y son constitutivos de entidades y fenómenos complejos en la praxis procesal del conocimiento.<sup>34</sup>

Porque es necesario reconocer que

El hombre debe pensarse y hacerse en la unidad de su materialidad y su cultura, de la práctica y su saber, de su naturaleza y su historia. Su "substancia" vive el desarrollo y por los momentos de su historia como la autoproducción de esta historia en el trabajo y mediante la práctica. Esta substancia es sólo terrestre. [...] "Existencia", "conciencia", "concepto" exigen, aquí, ser pensados en su relación, ya no en la unidad de un sistema y en exclusivo provecho de alguno entre ellos, sino en el movimiento de constitución y desarrollo de esa relación práctica originaria. Una *consecuencia importante se deriva* de aquí. La destrucción de los puntos de vista unilaterales. [...] No se trata de un simple enfrentamiento polémico en el curso del cual se opondría tema con tema, punto de vista con puntos de vista, llevando la contabilidad de los éxitos y de los fracasos. [...] En este proceso, constitutivo [...] dichas "filosofías" unilaterales deben ser atravesadas y abolidas, anuladas como filosofías. [...] Anular una filosofía es, en efecto, suprimir su desarrollo fundamental, mostrar que el mismo entraña una mutilación del objeto mismo que esta filosofía considera, una corrupción de los métodos aplicados para arribar al conocimiento del objeto.<sup>35</sup>

Así, pensar con la convicción de que los derechos humanos han de fundarse ontológicamente, en un polialogicidad donde incida un problema común en discusión: el fundamento onto-filosófico-ético-antropológico de la interculturalidad hermenéutica en el mundo global, donde deben realizarse como la práctica solidaria con el *otro* en una relación intrínseca, ontológica y fundante de las relaciones humanas en la diversidad y la diferencia, constituidas en el diálogo y en la dialéctica discursiva y analógica, donde la convicción, la narración, la comunicación intersubjetiva no pierdan la capacidad reivindicativa con los consensos ni con el *bien común*, donde los conflictos las mantienen abiertas a la vida y a la dialogicidad. Por ello,

<sup>34</sup>Cfr. Jesús Adán Prado Guiérrez, *Racionalidad analógica: apertura y reconocimiento de nuestra contextualidad*, tesis que para obtener el grado de maestro en Filosofía, México, FFYL/II Filológicas/UNAM, p. 83.

<sup>35</sup>Jean T. Desanti, *Fenomenología y praxis*, Argentina, Calden (Colección el hombre y su mundo), 1970, pp. 50-51.

"la justificación de los derechos humanos requiere de la exposición de razones, de ideas compartidas y disidentes".

Para, finalmente, concluir que en la fundamentación hermenéutica de los derechos humanos se conjugan las razones morales con sentimientos; no puede negarse que nuestro punto de partida es el encuentro con el otro, en la alteridad y la diferencia en la unidad humana de un ente, de un existente de derechos y de obligación, de respeto y reconocimiento solidario con el otro. En todo ello, vale decirlo, ya llevamos una carga ideológica y teórica inevitable en el ejercicio de reflexionar filosóficamente. Lo que sí ha de preverse son las autoimposiciones acriticas y fanáticas de otras tradiciones e incluso de las propias. Por ello, insistiríamos con Paul Ricoeur en, que tanto la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición son el espacio teórico-epistémico-fenomenológico para adquirir mayores indicios de las pretensiones de la hermenéutica y, a la vez, entender, cómo es posible dar cuenta de la posibilidad de entablar comunicación y diálogo entre diferentes contextos narrativos.

#### FUENTES CONSULTADAS

- BARTRA, Roger, *Culturas líquidas en la tierra baldía*, Argentina, Katz, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, ITACA/UACM, 2008.
- , *Conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Terramar (Caronte Filosofía), 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, "La educación en derechos humanos: sus bases filosóficas", en Virginia Aspe Armella (coord.), *Filosofía política y derechos humanos en el México contemporáneo*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2005.
- COLLI, Giorgio, *El libro de nuestra crisis*, España, Paidós (Pensamiento Contemporáneo), 1991.
- CONDE GAXIOLA, Napoleón, *Hacia una hermenéutica dialéctica transformacional del discurso antropológico*, tesis que presenta para obtener el grado en doctor en Antropología, México, ENAH, 2008.
- CORDERA CAMPOS, Rolando, "Globalización, desarrollo y derechos humanos", en León García Soler (coord.), *La palabra y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004.
- DESANTI, Jean T., *Fenomenología y praxis*, Argentina, Calden (Colección el hombre y su mundo), 1970.

- DÍAZ POLANCO, Héctor (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, Colección Claves de América Latina, México, 1995.
- GONZÁLEZ NAVARRETE, Euridice, "Estado nacional y pueblo mapuche en Chile: historia política", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes. XVI Jornadas Lascacianas Internacionales*, México, IJ/UNAM, 2008.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, *Genoma humano y dignidad humana*, España, Anthropos. FFYL/UNAM, 2005.
- , *Facticidad y validez*, Madrid, Trota, 1988.
- , *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Argentina, Katz, 2008.
- HONNET, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Argentina, Katz, 2007.
- LÓPEZ OLVERA, Samuel, *Una propuesta paidética desde la filosofía de Xavier Zubiri* (tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias de la Educación), Instituto de Ciencias de la Educación del Estado de México, Toluca, 2014.
- MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y la Revolución*, México, Quiviría, 2013.
- , *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL/UNAM, 1991.
- , *La democracia en América Latina*, México, CIALC/UNAM, 2008a.
- , *Filosofía, tradición, cultura modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008b.
- MAGALLÓN ARGÜELLES, Mario, *El estatuto de la Corte Penal Internacional y su incompatibilidad con la Constitución Política Mexicana*, tesis de licenciatura en derecho, México, Facultad de Derecho de la Barra Nacional de Abogados, 2013.
- MATE, Reyes, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- MONTOYA MEXIA, Alejandra, *El estatuto de la Corte Penal Internacional y su incompatibilidad con la Constitución Mexicana*, México, Ángel editor, 2007.
- NICOL, Eduardo, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953.
- PRADO GUTIÉRREZ, Jesús Adán, *Racionalidad analógica: apertura y reconocimiento de nuestra contextualidad*, tesis que para obtener el grado de maestro en Filosofía, México, FFYL/IFilosóficas/UNAM, s/a.
- RIVA PALACIO, Raymundo, "El desafío silenciosos", en León García Soler (coord.), *La palabra y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004.
- ROGEL HERNÁNDEZ, Héctor, *Diccionario de ética*, México, Porrúa, 2008.

ROIG, Arturo Andrés, "Condición humana, derechos humanos y utopía", en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán, *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, México, CCYDEL/UNAM/Plaza y Valdés, 2002.

SEN, Amartya, *Justicia global. Más allá de la equidad internacional*, Polylog, 2004, disponible en <http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm>, consultado el 22 de abril de 2010.

VARGAS LOZANO, Gabriel, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México, UAM/Iztapalapa/ITACA, 2012.

VILLORO, Luis, *De la libertad a la comunidad*, México, Tec. de Monterrey/Ariel, 2004.

## Identidad, la defensa de lo propio y los derechos humanos

Miguel Héctor Fernández Carrión

### INTRODUCCIÓN

En la comprensión del individuo ante los derechos humanos, puede centrarse el análisis sobre la identidad en sus variantes individual y colectiva hasta adentrarse en el estadio de la defensa de lo propio y/o de lo común.

En la era digital, el sujeto adquiere una notoriedad sin precedentes; se conjunta el yo individualista mediante la comunicación vía internet con otros yo, dentro de un colectivo anónimo o cuasi desconocido, donde el sujeto se muestra con sus condicionantes personales o imaginados y pensados como reales. En ese mundo predominantemente individualista, los derechos humanos en algunas situaciones especiales atienden al yo perteneciente a una minoría, entendida por los poderes fácticos mundiales, en un gran número de casos incluida en colectivos excluidos.<sup>1</sup>

El interés por la identidad y la defensa de lo propio parte primordialmente de las reivindicaciones de las minorías étnicas y de los grupos excluidos de la sociedad actual; por ello, baste de ejemplo el trabajo titulado "La cuestión indígena, culturas minoritarias: ética indígena",<sup>2</sup> en el cual comienza relacionando la existencia de la ética indígena con la diferenciación étnica de la población originaria;<sup>3</sup> en la comprensión de la "cultura y mitos" o el ser indígena, se considera que debe aplicarse la teoría dual del mundo originario, que comprende —según Fernández Carrión— una cuádruple perspectiva de la cuestión indígena, la cual puede extenderse a la sociedad en su conjunto:

<sup>1</sup>Aparte de los derechos inherentes a cada individuo que le otorga la Carta Magna.

<sup>2</sup>De Fernández Carrión presentado en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México en Mazatlán, en 2010.

<sup>3</sup>Ambos conceptos podrían y deberían diferenciarse, lo cual daría pie a otro trabajo, por ello se presenta de forma excepcional de manera conjunta.

1. Desde el posicionamiento de la teoría del conflicto (con autores como Howard Ross, entre otros).
2. A partir del criterio del desconocimiento o ignorancia del otro (Antonio Ibarra Enguita...).
3. Desde el posicionamiento de la política imperante contraria a las diferencias del otro.
4. De la no comprensión política.

Los cuatro casos se enfrentan, por el siguiente orden, a:

1. La teoría de la comprensión de las diferencias (Natalio Hernández, entre otros autores).
2. La alteridad (León-Portilla...).
3. El multiculturalismo (Charles Taylor...).
4. El relativismo cultural<sup>4</sup> (Marcelo Dascal...).

Antes de establecerse la transición de las reivindicaciones de la sociedad dentro de un proceso de reafirmación, hay que señalar que coexiste con cuatro momentos distintos en los que se desarrolla dicha evolución que, *verbi gratia*, con el esquema de la vida humana- puede relacionarse con los estadios de la infancia, juventud, madurez y vejez:

1. Identidad.
2. Defensa de lo propio y/o común.
3. Rechazo de las diferencias.
4. Xenofobia, racismo, discriminación.

De la combinación de los estadios del desarrollo humano y los procesos de identidad y reivindicación social resulta, el siguiente paralelismo teórico, de acuerdo con un criterio generalista no carente de excepciones significativas y cuasi mayoritarias.

<sup>4</sup>Analizado en el apartado "Culturas y mitos mesoamericanos" del texto *La cuestión indígena. Culturas minoritarias: ética indígena*, y ampliado en la conferencia magistral impartida con el título de "Ética prehispánica" en el *Curso Internacional "Diversidad de visiones ante los retos éticos: occidente y oriente"*, en el Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México, el 24 de junio de 2011.

## IDENTIDAD

La identidad puede entenderse como "la relación que cada entidad [o sujeto] mantiene sólo consigo mismo",<sup>5</sup> en ese supuesto, se parte de la unidad individual, sujeto social que tiende a posteriori a identificarse con el conjunto de unidades o colectivo; o, dicho de otra forma, el proceso identitario consiste en un principio en una identidad particular que culmina con la comprensión de la identidad colectiva, del grupo social o la relación entre un conjunto de sujetos.

Puede establecerse una diferenciación entre la identidad propiamente dicha, indivisible o "identidad numérica", de la "identidad cualitativa" o similitud, apreciándose en ambos casos las coincidencias y el acuerdo entre los principios programáticos sociales y políticos, entre otros. Dos o más individuos son cualitativamente idénticos cuando son exactamente similares o comparten todas sus cualidades, mientras que cuando coexiste una sola entidad o es individual, persiste la identidad numérica, aunque ésta pueda nombrarse de dos formas distintas: sujeto e indígena por su nombre propio o apodo.

De igual forma se expresa el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE), que ofrece cinco acepciones, de las que destacan dos; la primera alude a la "circunstancia de ser efectivamente una persona la que dice ser" y la segunda en un sentido matemático la relaciona con la "igualdad que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de las variables que contiene".

El "principio de identidad"<sup>6</sup> de la lógica (algebraica) de primer orden aplicado a la filosofía, se expresa con el siguiente algoritmo matemático:

$$\forall x(x = x)$$

donde para toda entidad  $x$ ,  $x$  es idéntica a sí misma.<sup>7</sup>

La identidad se aplica a diferentes acepciones que van de la identidad personal o, mejor dicho, identidad individual, a la identidad colectiva, que

<sup>5</sup>Robert Audi, "Identity", en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 1995.

<sup>6</sup>Se atribuye a Aristóteles, al señalar que "[...] 'no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo', e igualmente en el caso de los otros predicados que se oponen entre sí de este modo" (*Metafísica*, Libro XI, Capítulo V, 2000: 425), proseguida posteriormente por Tomás de Aquino, en el siglo XIII, más tarde, en el siglo XVII se convierte en una teoría muy aplicada por los filósofos y termina adquiriendo notoriedad en la segunda mitad del siglo XX.

<sup>7</sup>Mientras que de acuerdo con el principio de "identidad de los indiscernibles", dos entidades o sujetos no pueden compartir *todas* sus cualidades y ser numéricamente distintos. El principio de identidad, junto a los principios de no contradicción y de tercero excluido, es una de las leyes clásicas del pensamiento.



puede comprender la identidad nacional, aunque desde la perspectiva del estudio de las relaciones internacionales se tendría que añadir la existencia de la identidad local, regional y global.

Dentro de la identidad colectiva, puede aludirse a la identidad institucional, identidad política, identidad económica, identidad social, identidad cultural, identidad ideológica e identidad étnica, entre otras. Como una variante de la identidad colectiva, existe un tipo de identidad grupal, como también lo hay para los subgrupos, que en ocasiones logra mostrar una identidad común que agrupa a todos los miembros del colectivo, caracterizados a pesar del aparente parecido general con la pluriculturalidad; es decir, frente al supuesto concepto de identidad colectiva única, con unas peculiaridades de coincidencia o común denominador identitario suficiente entre sus miembros, existe la llamada identidad pluricultural, multicultural, multiétnica, etcétera, acorde con las nuevas tendencias filosóficas, políticas y sociológicas de comprensión de la evolución de la humanidad, inmersa en el cambio de sociedad red, donde la ONU, Estados Unidos y los poderes fácticos de la gobernanza global<sup>8</sup> intentan imponer los cánones de un nuevo tipo de sociedad moderna contraria a la imperante en los Estados-nación (patriarcal, jerarquizada y consolidada en el tiempo a través de la política, la cultura y la religión); el actual pensamiento político-cultural, iniciado a partir del último tercio del siglo xx, se identifica con la defensa global de los derechos humanos a favor de la "obligada" (con la criminalización legal al que se opone a ella) igualdad de los "diferentes"<sup>9</sup> y las minorías étnicas, sexuales, etcétera (generalmente excluidas política y socialmente hasta la actualidad).<sup>10</sup>

La identidad colectiva se entiende frecuentemente como el sentimiento de pertenencia a un grupo, pero, en realidad, es algo más, pues expresa el

<sup>8</sup>Que analiza Fernández-Carrión en "Avance sobre la globalización, gobernanza y población mundial", 2011 y "Globalización y gobernanza", 2010.

<sup>9</sup>Defendida por María del Rosario Guerra González en *Iguals y diferentes: derechos humanos y diversidad*, 2008.

<sup>10</sup>Aplicado por Calhoun en el caso de Estados Unidos, resaltando el papel decisivo que juega en la política norteamericana y con repercusión posterior por dependencia política en el resto del mundo, sobre todo el movimiento reivindicativo de las mujeres, gay y lesbianas sobre los derechos civiles norteamericanos. Movimientos que "no sólo buscan diversas metas instrumentales, sino la afirmación de identidades excluidas como públicamente buenas y políticamente relevantes" (1994: 4) y que a través de acogerse a los derechos humanos se extiende por el mundo implementándose a igual altura e incluso en algunos casos por novedad y normativas legales nacionales por encima de la política imperante sexual habida hasta finales del siglo xx.

sentimiento de pertenencia a una comunidad cultural, social y/o política.<sup>11</sup> Frente a la identidad colectiva se encuentra la identidad individual, la cual, en algunas épocas, se relacionaba con el concepto de "personalidad",<sup>12</sup> equivalente a la idea del individualismo contrario a la cultura o valores sociales de pertenencia a un grupo social predominantes. En la actualidad, al inicio de la era digital, se ha acuñado un nuevo tipo identitario la *online identity* (identidad *online* o identidad cibernética),<sup>13</sup> pero ésta aún resulta problemática, pues no es fácil establecer cuál es la verdadera identidad de la persona en cuestión, ya que puede mostrar una identidad en un momento y en otro adquirir otras ficticias o inventadas que superpone a la anterior; de esta forma, estaríamos hablando de una identidad conflictiva o imprecisa, que en algunos casos podría dar pie patológicamente a una identidad múltiple, confusa o variable; en el primer supuesto podríamos relacionarla con una identidad *online* personal (*personal online identity*) y en el segundo con una identidad *online* variable (*online identity variable*).<sup>14</sup> Este último cambio de identidad en la cibersociedad puede estar motivado por el deseo de expresar una identidad deseable por encima de la verdadera identidad real; atendiendo a la psicología, este conflicto de identidad ha dado lugar a la llamada "crisis de identidad" (aunque en filosofía no se entiende con este mismo sentido), terminando, por ejemplo, en un estado patológico, lo que unido a una enfermedad mental causa los "trastornos de identidad disociativa".

En el prólogo del reconocido trabajo de Manuel Castells *La era de la información*, al tratar sobre "La sociedad red", y en particular estudiar "La red y el yo" (2000-I, 52-57) expone que con el cambio tecnológico se ha impuesto el individuo, como el yo absoluto, por encima de la concepción

<sup>11</sup>Definición elaborada inicialmente a partir de los términos expuestos por Josep M. Triginer i Fernández en "Innovación política. Identidad colectiva", 2010.

<sup>12</sup>De esta forma lo entiende Guelbenzu, pues de forma equivocada hace equivaler la identidad con la personalidad, al señalar que "entendemos por identidad aquella característica o suma de características que diferencian a una persona de las demás, que la hacen singular y única, lo que se expresa popularmente con la muy conocida aseveración de que la palabra hombre (tómese en sentido genérico por individuo de la especie humana) no tiene plural" (2002: 336).

<sup>13</sup>Analizado por Nicanor Ursúa en "La(s) identidad(es) en el ciberespacio. Una reflexión sobre la construcción de las identidades en la red ("online identity")", 2006.

<sup>14</sup>Por ello Calderón y Laserna se cuestionan que en un mundo caracterizado por la globalización y la fragmentación simultánea, "cómo combinar las nuevas tecnologías y la memoria colectiva, la ciencia universal y las culturas comunitarias, la pasión y la razón" (1994: 40) o el individuo y el colectivo, lo efímero y lo permanente.

colectiva de la sociedad imperante en la época industrial (siglos XIX y XX),<sup>15</sup> que con la Revolución Industrial alcanza su mayor desarrollo e implantación en la sociedad urbana.<sup>16</sup>

A partir del último cuarto del siglo XX, se observa —como apunta Castells— una “distancia creciente entre globalización e identidad, entre la red y el yo” (2000-1, 53), sobre lo que Alain Touraine, señala que

En una sociedad postindustrial, en la que los servicios culturales han reemplazado los bienes materiales en el núcleo de la producción, la defensa del sujeto, en su personalidad y su cultura, contra la lógica de los aparatos y los mercados, es la que reemplaza la idea de la lucha de clases (1994: 168).

De esta forma, se pasa del concepto de clases decimonónico al predominio del sujeto postindustrial de finales del siglo XX, mientras que, por otra parte, como apunta Raymond Barglow, desde una perspectiva socio-psicoanalítica, resalta la paradoja de que los nuevos sistemas de comunicación favorecen la interconexión —aunque se intercomunican individualmente los interlocutores—, mientras que al mismo tiempo subvierten la situación tradicional del sujeto “independiente”:

El paso histórico de las tecnologías mecánicas a las de la información ayuda a subvertir las nociones de soberanía y autosuficiencia que ha proporcionado un anclaje ideológico a la identidad individual desde que los filósofos griegos elaboraron el concepto hace más de dos milenios. En pocas palabras, la tecnología está ayudando a desmantelar la misma visión del mundo que en el pasado alentó (1994: 6).

Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar proponen, como lo indica el título de su obra colectiva, que el sujeto tiende *A la búsqueda de sí mismo*, con el propósito de ser sujeto de su propia existencia. Este proceso se

<sup>15</sup>Con anterioridad, la Ilustración, como movimiento de pensamiento en la época moderna, posibilita la diferenciación existente entre lo individual y lo colectivo, lo que se impone en la práctica con la revolución burguesa.

<sup>16</sup>Aunque es cierto que a lo largo de la historia se ha producido diferentes momentos donde el colectivo y el individuo han tomado cierta notoriedad, aunque Fernández-Carrión entiende que lo hacen de forma puntual, como un hecho o proceso histórico determinado: las revueltas campesinas en Europa en la Edad Media, etcétera, mientras que por el contrario la concepción individual se impone a través de la figura de los conquistadores o científicos (Galileo...).

produce tras la emergencia del sujeto, que “intenta convertirse en sujeto a través del individuo o del grupo” (2002: 88).<sup>17</sup>

La relación que se establece entre las comunidades de individuos y las redes o nuevos medios de comunicación han transformado la sociabilidad, conformando “comunidades virtuales”, término acuñado por los primeros estudiosos de la interacción social que prevalece en internet; pero estos colectivos no deben entenderse como parte del concepto tradicional de comunidades estables ubicadas dentro de una determinada zona geográfica, que mantienen fundamentalmente relaciones directas entre sus miembros, sino que se desarrollan en relación con un nuevo tipo de comunidad interconectada en tiempo real a larga distancia, a través de internet; por ello, hay que hablar en este último caso de comunidades en red, que favorecen la conformación de un nuevo tipo de sociedad red, en el que el individuo se impone al colectivo,<sup>18</sup> en su comunicación por internet con otros iguales.<sup>19</sup>

En otro sentido, internet y la interconexión entre individuos puede entenderse como un posible medio de resolución de problemas, como es el de la exclusión, por ejemplo, como lo tratan Reyes Guzmán *et al.*, en *Identidad, globalización y exclusión* (2006), al interrelacionar la pobreza y la exclusión; entienden a los pobres dentro de una misma identidad y a la globalización como la posible solución al problema de la exclusión de éstos (situación que es muy común entre las comunidades indígenas).

Diferentes tipos de entidades o sujetos pueden tener distintos criterios para determinar la identidad numérica; con mayor facilidad se produce este criterio en la identidad cualitativa. Dentro de esta diversidad de tipos de identidades, debemos incluir la identidad indígena que, por lo tanto, puede conformarse como una identidad colectiva, grupal, política, social, etcétera; de esta forma, puede entenderse a todos los indígenas del mundo como un colectivo, pero también pueden diferenciarse los indígenas de

<sup>17</sup>Primero luché 30 años para defender la idea de actor [como hace, por ejemplo, en “Del sujeto al actor”, en *¿Podremos vivir juntos?*, pero hoy me parece mucho más pertinente insistir en la idea de *sujeto*, pues no se es actor más que en la medida en que uno se constituye a sí mismo como sujeto de su propia vida y de sus actos” (2002: 97), aunque en el nuevo tipo de sociedad el sujeto entra en crisis para imponerse un nuevo tipo de individuo o acaso un punto de conexión.

<sup>18</sup>En este sentido, Castells resalta a “internet como soporte material del individualismo en red” (2001: 150) y los estudios realizados en esta materia por Barry Wellman e Internet&AmericanLife Project del Instituto Pew, resalta que internet es un medio efectivo de mantener lazos sociales “débiles”, aunque numerosos y en cualquier distancia geográfica.

<sup>19</sup>Estudiado por Castells en “¿Comunidades virtuales o sociedad red?”, en *La galaxia internet* (2001: 137-157).

Centroamérica con los andinos, e incluso entre los andinos del Perú y los de Chile. Asimismo, dentro de Chile puede establecerse distinción entre mapuches, tehuelches, pehuelches, etcétera; igualmente, dentro de los mapuches existen diferencias entre los que habitan con sus costumbres ancestrales en la zona del Bío-Bío y los que lo hacen en la urbe, en Santiago de Chile, y entre estos últimos pueden distinguirse entre los que se sienten indígenas y lo que no, como se recoge en el *Censo de Población y Vivienda* que se aplica a partir de 1992.

La visión y/o defensa del mundo indígena se aprecia desde la visión del "otro", como hace por ejemplo Juan de Panonia en la *Relación de las gentes que pueblan el nuevo mundo*, hasta la defensa literaria y política que establecen José Bengoa en *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*, Alonso de Ercilla y Zúñiga en *La araucana*, Miguel León-Portilla en "El pensamiento náhuatl..." (2010-I-28-44). Ángel María Garibay en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Gustavo Flores Quelopana en *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales (China, India, Japón, África, América)*, quien alude al término "mitocrático" para referirse a la filosofía prehispánica y posteriormente aplicado al resto de filosofías no occidentales...; y Enrique Dussel (2009: 15-20) También hay que referirse al ataque hacia lo indígena, realizado, por ejemplo, por Juan Carlos Walther (1970) y Boonen Rivera (1905). Mientras que la defensa del agravio cometido contra el indígena está presente en *El reverso de la conquista*, de Miguel León Portilla, o la autodefensa del indígena en "Violencia y conflicto mapuche, algunas reflexiones en torno a dos proindigenistas, la dinámica de organizaciones mapuche y testimonios en la primera mitad del siglo XX" de Sergio Caniuqueo Huircapan (2003: 154-171), "Los parlamentos" [mapuches] de Carlos Contreras Painemal (2003: 54-69). Pero tanto en el mundo en general como en el latinoamericano en particular, se ha impuesto un *área cultural heterogénea*, como analiza Francisco Lizcano Fernández (2007: 19-40) al resaltar la existencia de una heterogeneidad estructural de los otros de menor importancia, que comprende los aspectos socio-económicos hasta los étnicos.

Al final, como señala Guelbenzu, ante la falta o crisis de los signos de identidad, se produce "el lado oscuro de la identidad es que en ella se encuentra el origen del miedo" (2002: 36) es indudable que, individual o colectivamente, la identidad se impone como una necesidad social e incluso biológica para el ser humano, que se siente reconfortado con ella.

## DEFENSA DE LO PROPIO Y/O DE LO COMÚN

El individuo como el colectivo o un grupo de individualidades pueden llegar a concebirse como una persona o un grupo ii "escogido" normalmente por unos principios religiosos o políticos que, unidos al empleo de la fuerza y en menor medida a la estrategia de alianzas sociales o a la dominación cultural, se imponen sobre otros grupos o colectivos próximos geográficamente, en los ámbitos local, nacional o regional.

En este proceso de imposición de un grupo sobre otros, David Sobrevilla, como otros filósofos americanos, considera que la ética, al igual que la filosofía, "en un sentido estricto" es una creación occidental, dando lugar —según él— a la noción de "etnocentrismo" (Summer) o "eurocéntrica" (Sobrevilla). La noción de "etnocentrismo" fue propuesta por el sociólogo norteamericano W.G. Summer, en 1906, al señalar que toda unidad étnica tiende de alguna forma a imponer su propia visión en relación con el *in-group* y con los *out-groups*. "Each group nourishes its own pride and vanity (...) and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folkways the only right ones" (cfr. Ritter *et al.*, 1972: 811). De igual forma, Sobrevilla entiende por etnocentrismo

la tendencia a suponer la propia perspectiva cultural como la privilegiada, si no la única, para considerar cierto problema o conjunto de problemas. Con frecuencia sucede que esta perspectiva diverge de otras por corresponder cierto problema o conjunto de problemas (1993: 60).

Según Sobrevilla, el concepto de etnocentrismo se relaciona peyorativamente con el pensamiento eurocentrismo, pues, según el autor,

ella ha nacido del intento de fundamentar las costumbres e instituciones europeas, y 2 que en este intento la ética precedente se ha constituido como una perspectiva que pretende ser universal, pero que sólo tiene una seudouniversalidad y no una universalidad genuina (1993: 60).

Pero tanto el concepto de etnocentrismo (Summer) como el de eurocentrismo (Sobrevilla) no son exclusivos actualmente de los "grupos o culturas dominantes", como la occidental o europea, sino también se ha extendido su aplicación a grupos, colectivos o culturas minoritarias frente a los "otros", que en un acto de autoafirmación, oposición o beligerancia hacia otros grupos o culturas, luchan por la hegemonía en su zona geográfica

hasta alcanzar nivel global (pues la lucha de este nuevo tipo de hegemonía en la sociedad red parte de un individuo sobre otro, de un colectivo contra otro, o de un grupo "escogido" sobre la totalidad del resto de la humanidad, en un proceso creciente vía internet).<sup>20</sup>

El proceso de lucha de una mayoría hegemónica sobre el resto de la población se ha producido a lo largo de toda la historia; véase el caso de México entre los olmecas, toltecas, aztecas, etcétera. Recientemente, se ha pasado de una situación de etnocentrismo occidental o cultura imperante mayoritaria a un nuevo estadio político-social donde cualquier grupo o incluso individuo intenta imponer globalmente "su verdad" sobre la del resto de la sociedad.

Para elaborar una concepción del yo en un sentido amplio de defensa de lo propio (no sólo lo personal), partimos del concepto del yo establecido por Touraine:

El Sujeto está centrado en el individuo, y en su formación es esencial la voluntad de autonomía y apartamiento. En su naturaleza profunda, por lo tanto, es muy diferente de un actor social, pues éste interviene cuando se intentan abordar las relaciones sociales que entabla el Sujeto, en una relación con otro actor social. Aquí aparece claramente la dificultad, porque una relación social supone la definición de los roles, estatus, formas de organización y autoridad, y por lo tanto normas [...] [el tipo de relaciones sociales que entabla un Sujeto] con otro Sujeto, animado, como él, por una voluntad de doble apartamiento y de construcción de sí [o en su beneficio o satisfacción propia] (2001: 88).

Pero en el periodo postindustrial de "desmodernización",<sup>21</sup> donde se vive una mezcla de sumisión a la cultura de masas y al mismo tiempo un

<sup>20</sup>Ciertas minorías étnicas, minorías nacionales, intentan reafirmarse imponiendo sobre los miembros de su colectivo y promocionándola externamente como un acto de reafirmación su identidad colectiva (Bakker, 2000: 205-211, que ha examinado, con esta finalidad, 30 páginas web de los kurdos, armenios y macedonios). Estas comunidades, que participan de ideas o creencias comunes, utilizan internet para organizarse a lo largo y ancho de este mundo, para llegar a nuevos miembros y comunicarse con ellos más a menudo, reforzar lazos y fortalecer la comunicación, creando incluso una "nación virtual". Cada página web de las examinadas dedicadas a la "nación virtual" tiene los mismos elementos: completitud (se pretende cubrir todos los aspectos de la vida), símbolos, mapas, historia, noticias, política y actualidad (cfr. Nicanor Ursúa, 2006, s/n). Pero también puede adquirir un posicionamiento beligerante, como lo hace algunos grupos tribales en África frente los antiguos colonos "blancos" (Sudáfrica, Ruanda, etcétera), y por último también puede luchar por la hegemonía mundial, desde finales del siglo xx, algunos grupos musulmanes, localizados en diferentes partes del planeta.

<sup>21</sup>El "modelo clásico" de relaciones sociales estaba caracterizado porque la "sociedad moderna favoreció durante mucho tiempo la correspondencia entre el individuo y las

repliegue sobre las vidas propias, se produce un paulatino paso —según Touraine— del sujeto al actor:

El deseo de ser Sujeto puede transformarse en capacidad de ser un actor social a partir del sufrimiento del individuo desgarrado y de la relación entre sujetos. El Sujeto ya no se forma, como ocurría en el modelo clásico, al asumir roles sociales y conquistar derechos y medios de participación; se construye imponiendo a la sociedad instrumentalizada, mercantil y técnica, principios de organización y límites conformes a su deseo de libertad y a su voluntad de crear formas de vida social favorables a la afirmación de sí mismo y al reconocimiento del otro como Sujeto (2001: 89-90).

A lo largo de los siglos xix, xx y parte del xxi, se ha producido una transformación de los actores sociales, que se inicia en el periodo decimonónico y perdura en siglo xx, donde predomina la concepción social del colectivo sobre el individuo, que se ha establecido bajo el "modelo clásico" (Touraine), le sigue el periodo postindustrial de "desmodernización", en el que se pasa del concepto de actor al de sujeto (Touraine, 2001: 88-89) y más tarde del sujeto al actor (Touraine, 2001: 89-90), para terminar imponiéndose el sujeto en las nuevas relaciones sociales preexistente en la era digital, con la peculiaridad de entender al individuo a la manera de un "sujeto como relación consigo mismo" (Touraine y Khosrokhaver, 2002: 87-121), mientras que al resto de personas se les consideran los *otros* sujetos. Actualmente, se vive la máxima individualización del ser humano habida hasta el momento; por ello, Touraine señala que "el Sujeto no es un individuo concreto. Un individuo puede o no comportarse como sujeto. Aquí lo fundamental es el vacío, no las normas; esto es, el ser humano en tanto que sujeto ante sí mismo" (Touraine, Khosrokhaver: 2002, 89).<sup>22</sup> Pero antes de adentrarnos como hace Touraine sobre "las dos caras del individualismo" (2001: 92-96) y terminar con la proclama de "Ni dios ni hombre" (2001: 96-97), Fernández Carrión

instituciones, porque afirmaba el valor universal de una concepción racionalista del mundo, la sociedad y el individuo" (2001, 28), en el periodo industrial predomina el colectivo sobre el individuo.

<sup>22</sup>Pero esta evolución del sujeto al actor social no es causada por el proceso de duda dentro del pensamiento de Touraine, ni es consecuencia incluso de un simple cambio de criterio (aunque el autor intenta defenderse de alguna posible crítica por estos aparentes cambios de criterios en "De un libro al otro" (de la *Crítica de la modernidad* —1992— y *¿Podremos vivir juntos?* —1997/2001—: 91-92), sino que más bien está motivado porque el autor mantiene conocimientos actuales, acordes a los cambios que se producen continuamente en la sociedad actual, por ello no cuenta con un pensamiento inamovible sino todo lo contrario, adaptado a los permanentes cambios sociales que se producen en el momento presente.

propone que, por encima de la simple comprensión sociológica, se impone iniciar la consideración del sujeto social en la era digital con una visión psicoanalítica del sujeto, acorde con el principio de la psiquis como motor humano, pues es más afín al comportamiento que a la acción que el ser humano ejerce en la vida, en este momento histórico donde prevalece la idea del mundo que tiene uno mismo, por medio de la acción que favorezca este cambio individual, en defensa una simple existencia.

Atendiendo la teoría psicoanalítica establecida por Sigmund Freud, en la primera tópica metapsicológica como en la segunda dinámica, modificada y reelaborada por algunos de sus seguidores en el tiempo (Carl Gustav Jung y Alfred Adler, entre otros), Fernández Carrión entiende que actualmente prevalece el "ello" freudiano ("das Es")<sup>23</sup> sobre el "yo" ("das Ich") y el "superyó" ("Über-Ich"), aunque la realidad hasta el momento presente impone el "yo" sobre el "ello". Se considera "ello" a las expresiones psíquicas de los impulsos y los deseos más naturales o primarios del ser humano, en oposición al "yo" y al "superyó"; está presente en las personas desde su nacimiento que, según Freud, constituye el motor del pensamiento y del comportamiento humano que opera de acuerdo con el principio del placer, obvia las demandas de la realidad (medio social) y, en general, se enfrenta a las "pulsiones"<sup>24</sup> o instintos de vida y de muerte.

El "ello" (al igual que el "yo") está en conflicto con el "superyó", pues le contrarresta; el "superyó" representa los pensamientos morales y éticos aprehendidos en la cultura imperante o "propia" (entendida común al grupo social en el que uno pertenece); consta de dos subsistemas: el "ideal del yo" (una "autoimagen" ideal que consta de las conductas aprobadas y recompensadas, por lo que se encuentran ahí nuestras metas y aspiraciones) y la "conciencia moral" (que alude a la capacidad para la autoevaluación, la crítica y la autocensura).<sup>25</sup> El "ello" comprende todos los instintos, impulsos biológicos innatos y las apetencias; por esto se entiende que se rige por el principio del placer.

<sup>23</sup>Término ideado por el médico alemán Georg Groddeck en *Nasamecu*, 1913.

<sup>24</sup>Pulsión (del francés *pulsion*, del latín *pulsio* y *pulsun* y éstos del verbo *puls re*: pujar, impeler); en psicoanálisis, es entendido el *impulso* psíquico como algo característico de los seres humanos.

<sup>25</sup>El "superyó" surge en el desarrollo de la vida del propio ser humano, como lo refuerza Jacques Lacan, mientras que Melanie Klein considera que se produce en la época de la lactancia; por esto actualmente se debate si el "superyó" es innato o aprehendido a lo largo de la vida, Fernández Carrión entiende que es la conjunción de ambos estadios psíquicos, pues de igual forma existen elementos culturales innatos y otros que se modifican a lo largo del desarrollo del propio ser humano, al ser aprehendidos o cambiados con la conducta y acción social.

Por último, el "yo" ("ego") observa la realidad, se percata de los pensamientos conscientes y posee poder para dirimir la conducta de la persona; asimismo, aparece como mediador entre el "superyó" y el "ello", intentando conciliar las exigencias normativas y punitivas del "superyó" y los deseos inconscientes o "incontrolados" del "ello"; es, en suma, la instancia encargada de desarrollar mecanismos que permitan obtener el mayor placer posible, pero dentro de los condicionantes sociales que la realidad social permita en cada momento y en cada lugar; por esto se considera que se rige por el principio de realidad. Resumiendo, el "yo" tiene como propósito cumplir de manera realista los deseos y las demandas del "ello" dentro de la realidad social preexistente, de acuerdo o de forma conciliadora con las exigencias morales y sociales de su entorno, en relación siempre con el "superyó", aplicando el razonamiento realista característico en todos los procesos secundarios que se originan con la acción social ejecutada por cada sujeto.

En un principio, Freud comparaba el "yo" con el "sentido [que se tiene] de uno mismo"; posteriormente, lo considera como un sistema de funciones psíquicas, tales como el examen de la realidad, la defensa psíquica y las funciones cognitivas e intelectuales inherentes al ser humano (una síntesis de la información, de la memoria y similares), que interpretan el mundo para adaptarse a la realidad presente, señalando el momento y los modos en los cuales actuar en la sociedad, a través del autoconocimiento, de la autocensura y la búsqueda del reconocimiento social.<sup>26</sup>

Fernández Carrión considera que, de acuerdo con lo expuesto, se debería ser partidario de los conceptos fundamentales de la teoría del psicoanálisis, con la que Freud intentó explicar el funcionamiento psíquico huma-

<sup>26</sup>Los seguidores de Freud analizaron las funciones del "yo" y su deterioro en psicopatología. Heinz Hartmann discutió que el yo "sano" incluye una esfera de las funciones autónomas del mismo que son independiente del conflicto mental. Señala que la memoria, la coordinación motora, y la realidad-prueba, como ser, pueden funcionar sin la intrusión del conflicto emocional y última señalando que el psicoanálisis facilita la adaptación del yo al "ambiente" o al entorno social. Seguidamente, David Rapaport estudia a ambos autores discutiendo que el principio central de la teoría freudiana era que los procesos mentales son motivados y formados por la necesidad de descargar la tensión; asimismo, dividió la mente en impulsiones y estructuras. Las impulsiones contienen la energía del líquido que impulsa una descarga rápida de acuerdo a la satisfacción inmediata de los deseos, pero debido a que los deseos no pueden ser satisfechos inmediatamente, la mente desarrolla una capacidad de retrasar la satisfacción o hacerla a través de desvíos o sublimaciones; de esta forma la energía de la impulsión es contenida por las estructuras mentales relativamente estables que abarcan al yo. En la misma línea estructural que el planteamiento de Rapaport se expresan Arlow y Brenner, al mostrarse partidarios del modelo estructural para la comprensión de la teoría psicoanalítica de la mente humana. Mientras que, más recientemente, Charles Brenner ha abogado por el abandono del estructuralismo en el psicoanálisis.

no, en torno a la estructura del "aparato psíquico",<sup>27</sup> pues en el inicio de la era digital el comportamiento social de cada individuo es más personal, el sujeto se impone sobre otros actores sociales, se alude fundamentalmente a su concepción individual (que puede o no comportarse como sujeto — como apunta Touraine—), pero que Fernández Carrión la entiende relacionada con el "ello" por encima del "yo", al determinar el "ello" la actitud seguida por el cibernauta o comunicador *online*, guiando las expresiones psíquicas de los impulsos y los deseos más naturales o primarios del ser humano, que puede ejercer incluso tras el anonimato en internet, mientras que el "superyó" se relaciona con la defensa de lo propio o común de una persona dentro del grupo que integra; en la actualidad se vincula especialmente con los grupos minoritarios que luchan no sólo por ser reconocidos por el resto de la sociedad, sino también en busca de la hegemonía del poder en su zona local o en el ámbito global (en el primer lugar puede aludirse a algunos grupos étnicos en América, el EZLN; y en el segundo nos podemos referir a la revolución de la mujer, homosexuales, etcétera).

En este nuevo tipo de sociedad, el "yo" propio de toda persona considerada médicamente "sana", que ha prevalecido a lo largo de los tiempos, está siendo superado por una parte por la actitud seguida por el "superyó" propia de una postura de defensa a ultranza de lo propio, y por otra por el "ello" característico de un novedoso tipo de personalidad cibernética, que a través de internet impone sus impulsos y deseos más primarios por encima de los convencionalismos sociales imperantes hasta la actualidad; por esto ha perdido el miedo a los convencionalismos y se relaciona con los demás cibernautas u "otros" con identidad propia o tras el anonimato a través de las redes sociales en internet.

El sujeto y el supraestado en la sociedad red<sup>28</sup>

En la era digital, la sociedad está constituida —según Fernández Carrión—, por sujetos activos y pasivos. Los sujetos pasivos comprenden al ser humano entendido como tal hasta la actualidad, conformado a su vez por los siguientes componentes:

<sup>27</sup>Dividido en tres instancias el "yo", el "superyó" y el "ello", cuyos contenidos y mecanismos psíquicos operan en gran medida en el inconsciente.

<sup>28</sup>Tema iniciado por Fernández Carrión en el trabajo titulado "Control social en la sociedad red", publicado por primera vez en *Noésis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 33, 2008, pp. 85-114.

- 1) Sujeto social, individuo, cibernauta (ciudadano en internet o en la red) o yo.
- 2) El grupo social, subsociedad o colectivo.
- 3) La sociedad (sociedad tradicional o sociedad red).

Mientras, que los sujetos activos lo conforman:

- 1) El Estado supranacional (ES) y
- 2) La Organización de control global (OCG), que actúan sobre los primeros con un específico control global en los ámbitos social, político y cultural a través de internet, televisión, cine, prensa, literatura y las redes sociales.

Con el desarrollo de este tipo de sociedad, la OCG se impone o tiende a identificarse con el ES, para ejercer un control único, unidireccional, firme e implacable contra el yo dentro de un colectivo (igual a sociedad unificada), en el que la crítica personal o protesta de grupo se trata como una acción realizada directamente por disidentes de la OCG.

Defensa de lo propio y/o de lo común

A principios del siglo XIX, tras el proceso de independencia de América o desde mediados del XX en el resto del mundo (África, Asia...), la cultura occidental —según Sobrevilla— comenzó a entender que existían otras realidades en el mundo distintas a la suya, en relación con la ética:

- 1) Que las otras culturas poseen costumbres e instituciones diferentes.
- 2) Que sus integrantes "se han hecho ideas más o menos precisas sobre lo que en sus respectivas culturas se consideraba un comportamiento correcto" de acuerdo con sistemas éticos diferentes a los occidentales.<sup>29</sup>

La aceptación o entendimiento de la existencia de otras culturas comenzó a cuestionar el viejo problema del relativismo cultural, dando paso al llamado "relativismo ético", por el que la diversidad de normas morales que existen en las distintas culturas favoreció la interrogante —que estableciera Ernst Tugendhat—: ¿es posible la existencia de una ética universal?, a lo que se respondió afirmativamente. Pero con el tiempo se ha impuesto el criterio contrario: la existencia de una única ética universal,

<sup>29</sup>Sobrevilla resalta las éticas no occidentales que dependen de la religión, como analizan por ejemplo, Peter Antes *et al.*, *Ethic in nichtchristlichen Kulturen*, *cfr.* Sobrevilla (1993: 61).

favorable a entender la pluriculturalidad como un derecho de la diversidad y las diferencias. El modelo clásico de comprensión de la diversidad cultural se entendió a través del relativismo cultural, mientras que el modelo moderno se hace desde el pluralismo. Actualmente, en la era digital, se fomenta la diversidad y las diferencias culturales<sup>30</sup> de las minorías sobre las mayorías, mientras que antiguamente, antes del XIX, no se entendía nada que fuera distinto de la unificación cultural a partir del criterio de la cultura occidental imperante en el mundo imperante durante siglos pasados.

La actual diversidad fomenta el conflicto de unos contra otros, de unas minorías contra las mayorías. La *mayoría* es excluida por nuevos grupos protagonizados por minoritarios privilegiados por parte de la globalización y la gobernanza global, en este momento se impone la pregunta que propone Touraine: *¿podremos vivir juntos?*, cuando los iguales se sienten diferentes y los diferentes terminan entendiéndose contrarios del resto de los grupos sociales dentro de la actual sociedad multicultural.

En este sentido, Touraine establece una dicotomía entre el liberalismo —que se limita a dejar que el mercado organice los cambios existentes en la sociedad actual—, y la “idea revolucionaria del pueblo” (2002: 53) o el ideario antiglobalización, que “se vería degradada a una afirmación comunitaria cerrada en sí misma y poco dispuesta a aceptar cualquier forma de integración con otra comunidad” distinta a la suya (2002: 53). Los primeros defienden el concepto de “unidad” y afirman que todo el mundo es igual (o similar); mientras que los segundos fomentan en la práctica la “diferencia” y, por lo tanto, consideran al resto del mundo como distinto; ambos de una u otra forma no favorecen la verdadera diversidad social, cultural y económica que actualmente impera en el mundo globalizado,<sup>31</sup> por ello, Touraine señala:

<sup>30</sup>Estudiada por María del Rosario Guerra González en *Iguals y diferentes: derechos humanos y diversidad*, al señalar que “mundos distintos, incomprensible uno para el otro si en Santo Domingo en el siglo XVIII [por ejemplo] se enfrentaban tres continentes, en el siglo XXI todos los lugares están frente a frente. En el presente o se quiere ser ciego o es inevitable ver a otras cosmovisiones” (2008: 70), actualmente debe coincidir con Pereda (1999) cuando critica a la “razón arrogante” o con las ideas de Vattimo (2000) en su ética de la interpretación, en el que se tiende actualmente a asumir una “verdad” (Guerra González, 2008: 13) particular, y no como universalidad para imponerse sobre los demás.

<sup>31</sup>Esta diversidad de planteamientos duales la analiza en profundidad Touraine (2002) en los capítulos que tratan sobre “La desmodernización” (27-60) y “Los movimientos sociales” (99-133), en *¿Podremos vivir juntos?* De igual forma lo estudia en “La ideología liberal” (34-39) y “La identidad comunitaria” (39-44) (Touraine, *op. cit.*, 2001).

Es preciso, para que podamos vivir juntos reconociendo y tutelando la diversidad de los intereses, que se tengan convicciones y creencias, que cada identidad personal o colectiva particular lleve en sí una orientación universal, en consonancia con la inspiración general del pensamiento democrático [...]. El debate principal confluye sobre la naturaleza de esta orientación universal y la respuesta dada a tal cuestión informa directamente la idea que tenemos de democracia [o realidad política en la que se permite la diversidad política, ideológica, religiosa, etcétera] (2002: 53-54).

Los poderes autoritarios cuentan con la intención de unificar política, cultural y religiosamente a la sociedad, si bien en ocasiones actúan sobre un grupo más o menos amplio de población en una zona geográfica nacional determinada, otras veces terminan incidiendo sobre una población dispersa por el mundo: “Cuanto más se identifican esos poderes con un principio cultural unificador, ya se trate de la razón, la nación, la raza o la religión [las tradiciones, etc.], más rápidamente arrastran hacia el infierno totalitario a la sociedad que dirigen” (Touraine, 2001: 166).

Normalmente, se entiende por poderes autoritarios los ejercidos por algunas naciones o grupos políticos que desarrollan una serie de imperativos políticos sobre un gran número de población nacional o internacional, sin posibilidad de oposición; pero actualmente debe considerarse como tal los ejercidos igualmente por grupos minoritarios étnicos, minorías sociales (homosexuales) o de género (a través de la “revolución de la mujer”), desclasados o relegados hasta hace poco tiempo, dentro de un país o región, que prosiguen este esquema autoritario de imponerse política, militar, económica y culturalmente sobre el resto de la población nacional y tienden hacerlo en ocasiones sobre la humanidad en general (la “revolución de la mujer”, en particular, al globalizarse las políticas nacionales), por medio de la presión o “influencia” política internacional ejercida en el mundo con el apoyo directo de la organización de las Naciones Unidas y Estados Unidos, y con el beneplácito legal de gran parte de países del mundo. Con este ejemplo se ha pretendido poner énfasis en una problemática “revolucionaria” de cambio de sociedad patriarcal a matriarcal, superando las puntuales reivindicaciones de algunos grupos étnicos en América o África, por ejemplo, habida en la historia, que por lo general tienen una incidencia local, mientras que la “revolución de la mujer” pretende imponerse en todo el mundo, como un “nuevo tipo de sociedad”, con un amplio programa de reivindicaciones y cambios.<sup>32</sup>

<sup>32</sup>Analizados por Fernández Carrión, en “Relaciones de poder en la sociedad red”, 2011b.

Con la decadencia del Estado-nación moderno —liberal, para Touraine— y de las instituciones convencionales políticas, religiosas, etcétera, con el “fin del hombre social” —según Touraine— y la conformación de la sociedad digital, se han fomentado por igual la individualización y el “comunitarismo” —Touraine—.

En el primer sentido, Touraine alude a “el derecho a la individualización”, caracterizado porque

En una situación que se define más como un conjunto de procesos de cambio que como orden social, no pueden existir otros lugares en los cuales conjuntar estrategias económicas e identidades culturales fuera del individuo mismo — en cuanto actor que participa en el mundo de la racionalidad económica, en el mundo técnico y económico—, en la integridad de su personalidad y cultura, las que no pueden de ningún modo reducirse a la búsqueda de la racionalidad. Y justamente porque tal racionalidad ya no es objetiva, sustancial, sino formal, instrumental, y por lo tanto se sitúa en el nivel de los medios y ya no de los fines, es que puede combinarse con finalidades culturales o psicológicas en cada actor individual [...]. No veo otras posibilidades sino la voluntad y el empeño de cada actor, individual o colectivo, por construir su propia individualización, o sea por dar un sentido general al conjunto de las situaciones, de las interacciones y de los comportamientos que forman su existencia y que, por lo tanto, la transforman en una experiencia (2002: 59-60).

En este sentido, Walter Benjamin relaciona la modernidad con la disolución de la experiencia global (*Erfahrung*) en un conjunto fragmentado de experiencias particulares (*Erlebnisse*); de igual forma, Touraine propone la construcción del individuo como la reconstrucción de una *Erfahrung*. Touraine denomina “sujeto” a este esfuerzo del individuo por ser actor, “por obrar sobre su ambiente y crear de este modo su propia individualización, a la que doy nombre de subjetivación porque se vuelve la concreta valoración de un objetivo” (2002: 60) mientras que Fernández Carrión denominaría mejor como “comunicador *online*” o “cibernauta”, pues actúa en nombre propio o en representación de un grupo al que pertenece, aunque se da preponderancia al que actúa a título personal para diferenciarlo del miembro del comunitarismo. Este comunicador *online* o cibernauta individual se guía principalmente por su concepción psicológica del “ello”.

El comportamiento individual y en menor medida colectivo —según el “yo”— se organiza, en torno a tres principios:

- 1) La *racionalidad* instrumental.
- 2) La *afirmación* de la identidad (y pertenencia a la comunidad, en el caso del comportamiento colectivo).
- 3) La *subjetivación*, que es deseo de individualización.

Porque, en suma —como señala Touraine—, en este nuevo tipo de sociedad “somos todos iguales en la medida en que todos buscamos construir nuestra individualización” (2002: 61), o nos sentimos identificados con sus metas y logros.

Por el contrario, el comunitarismo como “ideología reclama la correspondencia completa, en un territorio dado, de una organización social, orientaciones y prácticas culturales y un poder político; quiere crear una sociedad total” (Touraine, 2001: 170). En este sentido, Touraine alude a la comunitarización (*Vergemeinschaftung*) cuando un “movimiento cultural, o más corrientemente una fuerza política, crean, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la élite dirigente” (2001: 171). El comunitario surge en una sociedad multicultural, pero termina oponiéndose a ella y a lo que ello significa. El multiculturalismo “no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un *meltingpot* cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión masivas de los bienes culturales” (2001: 174). En cambio, la reconstrucción, el pensamiento o la acción de los comunitaristas confiere a la defensa de una identidad colectiva una fuerza política o militar y una cohesión social y religiosa que en general se traducen en el rechazo de lo ajeno, aludiendo a personas e ideas y conductas. En este mismo sentido, como apunta Castells, en la era digital existe una oposición bipolar entre la red y el yo (2000-1-33), “o mejor sería —como apunta Fernández Carrión— una oposición entre el “yo” o el sentir del comunicador *online* o cibernauta y los colectivos comunitaristas imperantes en la nueva sociedad, que cuenta en su interior con colectivos o *comunidades cibernéticas* antiglobalización. Estos grupos comunitaristas lo relaciona psicológicamente Fernández Carrión con el “superyó”.

Con la aplicación de la *teoría dual* —establecida por Fernández Carrión—, protagonizada por la confrontación entre el conflicto y la alteridad, se pasa del análisis de la cuestión indígena a la comprensión de su reivindicación política, cultural, social y ética. Entre las demandas políticas, culturales y económicas indígenas, destacan las siguientes:



- 1) Estatus legal.
- 2) Suelo.
- 3) Cultura y lenguaje.
- 4) Instituciones políticas y sociales.
- 5) Autonomía y autodeterminación.
- 6) Toma del poder.

Estas demandas las estudia Fernández Carrión (2000) —para atender el proceso de construcción o desconstrucción nacional que siguen algunos grupos étnicos en América Latina, en particular el seguido por ejemplo en Bolivia— de manera pormenorizada en “Indígenas y la construcción nacional”, donde al final propone un “Manifiesto en defensa de la igualdad de los derechos humanos”; en él se señala que durante siglos ha quedado patente que los derechos humanos no sólo deben cumplirse en todo el mundo: también deben ser —y es lo que se demanda ahora— iguales para todos los seres humanos. Es necesario que los indígenas tengan los mismos derechos que el resto de ciudadanos del país donde se encuentren establecidos.

Si no hubiera visto lo que he visto, leído lo que he leído y hablado con quienes he hablado, podría ser hipócrita y unirme al movimiento indígena o indigenistas radical a favor de los derechos exclusivos de los indígenas, pero creo que eso es una falacia, y no beneficia más que a los políticos indígenas que aspiran exclusivamente a la vuelta de un pasado precolombino, a su poder personal o de los políticos no indígenas que se benefician indirectamente (neomarxistas, extrema izquierda o extrema derecha) de las minorías, o al actual proceso de globalización (protagonizado por los intereses de política internacional de Estados Unidos) que demanda, defiende y necesita para poner fin al Estado-nación en busca de una gobernanza de un nuevo imperialismo global.

El último aspecto por tener en cuenta en la comprensión del desarrollo de la identidad dentro del contexto evolutivo social actual es el proceso político, cultural y/o religioso de rechazo de las diferencias, pugnado por la xenofobia, el racismo, la discriminación y la persecución a través de acciones negativas, violentas y sistemáticas de exclusión hacia el otro. Estos procesos no sólo se dan entre los grupos mayoritarios sobre las minorías, sino que actualmente, y ésta es la novedad histórica, se aprecia en sentido contrario, de las minorías contra las mayorías.

## CONCLUSIONES: EN TORNO A LA IDENTIDAD, LA DEFENSA DE LO PROPIO Y LOS DERECHOS HUMANOS

La identidad ha sido entendida, principalmente, a partir del estudio realizado sobre la relación entre las minorías étnicas y/o excluidas y el criterio de unificación proseguido normal o tradicionalmente por parte de las mayorías de las poblaciones nacionales, regionales o dentro del contexto global; a partir de la comprensión de la alteridad se ha dado paso a la comprensión de la defensa de lo propio (mientras que no se oponga al *otro*) como parte de un derecho individual y colectivo inherente al ser humano.

El derecho a la identidad de las personas como sujetos o como parte de un colectivo, unido al derecho de la defensa de lo propio, individualmente o como parte de un *todo*, colectivo, debe ser entendido —según Fernández Carrión— como un derecho universal de la sociedad y del ciudadano actual, sin entrar a debate sobre la incidencia conflictiva o no con la política imperante de las mayorías o minorías hegemónicas en cada lugar geográfico y tiempo histórico. En el momento de iniciarse la defensa de lo propio y/o común, tras el proceso de consolidación de la identidad del individuo o/y colectivo, es cuando los derechos humanos pueden incidir en la protección, en caso siempre de necesidad política, del demandante o del grupo vulnerado.

## FUENTES CONSULTADAS

- AUDI, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2a. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BAKKER, P. (2000), <http://users.fmg.uva.nl/pbakker/roots.html> (Universiteit van Amsterdam), *cfr.* Ursúa, 2006.
- BENGOA, José, *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*, Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2000.
- BOONEN RIVERA, J., *Ensayo sobre la geografía militar de Chile*, Santiago de Chile, Cervantes, 1905.
- CALDERÓN, Fernando y Roberto Laserna, *Paradojas de la modernidad. Sociedad y cambios en Bolivia*, La Paz, Fundación Milenio, 1994.
- CANIUQUEO HUIRCAPAN, Sergio, “Violencia y conflicto mapuche, algunas reflexiones en torno a dos proindigenistas, la dinámica de organizaciones mapuche y testimonios en la primera mitad del siglo XX”, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Siegen (Alemania), Druckerei der Universität Siegen, 2003, pp. 154-171.

- CASTELLS, Manuel, *La era de la información. I La sociedad red*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- , *La galaxia internet*, Madrid, Areté, 2001.
- CONTRERAS PAINEMAL, Carlos "Los parlamentos", en *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Siegen (Alemania), Druckerei der Universität Siegen, 2003, pp. 51-69.
- DASCAL, Marcelo (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- DUSSEL, Enrique, "Introducción", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI Editores, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009, pp. 15-20.
- ERCILLA y ZÚNIGA, Alonso, *La araucana*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento, 1980.
- FERNÁNDEZ CARRIÓN, Miguel Héctor, "Avance sobre la globalización, gobernanza y población mundial", en *5 Ética, gobernanza y desarrollo*, Málaga, Universidad de Málaga, 2011a.
- , "Relaciones de poder en la sociedad red", *Revista Vectores de Investigación*, Toluca, Centro de Investigación del Campus Universitario Siglo XXI incorporado a la Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 1, pp. 17-52, 2011b.
- , "Globalización y gobernanza", *4 Ética, gobernanza y desarrollo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2010.
- , "Indígenas y la construcción nacional", en Manuel Chust e Ivana Frasquet (eds.), *Europa-América: paralelismos en la distancia*, Madrid, Fundación Mapfre, Universitat Jaume I (Castellón), núm. 24, 2008a, pp. 1-49.
- , "Control social en la sociedad red", *Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, vol. 17, núm. 33, 2008b, pp. 85-114.
- , "Control social en la sociedad red", *Entelequia, Revista Interdisciplinar*, Málaga, Universidad de Málaga, núm. 3, 2008c, pp. 141-157.
- FLORES QUELOPANA, Gustavo, *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrítica de las filosofías no occidentales (China, India, Japón, África, América)*, Lima, Instituto de Investigación para la Paz Cultural e Integración de América Latina, 2007.
- GARIBAY K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1985.
- GUELBENZU, José María, "Signos de identidad", en Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, 2002, pp. 336-342.
- GUERRA GONZÁLEZ, María del Rosario, *Iguals y diferentes: derechos humanos y diversidad*, Editorial Torres Asociados, México, 2008.
- HERNÁNDEZ, Natalio, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA [de CHILE] (INE), "Resultados generales del Censo de Población y Vivienda", en *Censo de Población y Vivienda*, Santiago de Chile, INE, 1992.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, "El pensamiento náhuatl", en *Identidad y diferencia*, en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga, México, Siglo XXI Editores, t. 1, 2010, pp. 28-44.
- , *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Iberoamérica. Un área cultural heterogénea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2007.
- PEREDA, Carlos, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.
- REYES GUZMÁN, Gerardo, María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera, Jorge Gómez Izquierdo y Oscar Soto Badillo, *Identidad, globalización y exclusión*, Universidad Iberoamericana Puebla, monográfico de los Cuadernos del CEAPE-P (Campo Estratégico de Acción en Pobreza y Exclusión-Puebla), núm. 1, otoño, Puebla, 2006.
- RITTER, J. et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, t. 2, Darmstadt, 1972.
- SOBREVILLA, David, "Ética etnocéntrica y ética universal", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 59-70.
- TOURAINE, Alain, *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, México, FCE, 2002.
- , *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, FCE, 2001.
- , *Qu'est-ce que la démocratie?*, París, Fayard, 1994.
- TOURAINE, Alain y Farhad Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo*, Barcelona, Editorial Paidós, 2002.
- TRIGINER I. FERNÁNDEZ, Josep M., "Innovación política. Identidad colectiva", disponible en <http://innovacionpolitica.es/Legitimidad%20politica/Identidad%20colectiva.htm>, 2010.
- TUGENDHAT, Ernst, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984.
- URDAPILLETA, Marco Antonio, *Relación de las gentes que pueblan el Nuevo Mundo*, Jan de Panonia (ed.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- URSÚA, Nicanor, "La(s) identidad(es) en el ciberespacio. Una reflexión sobre la construcción de las identidades en la red ("online Identity")", *CTS+I, revista iberoamericana de ciencia, tecnología, sociedad e innovación*, núm. 7, disponible en <http://oei.es/revistactsi/numero7/articulo03.htm>, 2006.
- VATTIMO, Gianni, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000.
- WALLMAPUNGULAM, Aukiñ, *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, Organización Holandesa para la Cooperación Internacional al Desarrollo, Temuco (Chile), NOVIB, 1997.
- WALTHER, Juan Carlos, *La conquista del desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

# Los derechos de los seres vivos no humanos dentro de los derechos de la Naturaleza: paralelo entre el pensamiento europeo y las cosmovisiones de pueblos originarios

María del Rosario Guerra González

## PRESENTACIÓN

El tema surge ante la destrucción de los ecosistemas, por haber considerado a los animales como meros medios para el beneficio humano y haber pensado que la Naturaleza era una fuente inagotable de recursos.

El capital ha sido considerado más valioso que la vida de seres que no tienen utilidad inmediata. No ha importado alterar cauces de ríos, llegar a la profundidad de los mares volcando desechos; sólo cuando se han sentido las consecuencias de estas acciones ha aparecido la alerta. Por el contrario, otro sentido de la relación de los seres humanos con la Naturaleza tiene sus raíces en la vida comunitaria de los pueblos originarios. Para éstos, la Naturaleza tiene un valor intrínseco, más allá de la inmediata utilidad que pueda obtenerse de ella.

Esta reflexión consta de cuatro partes. En la primera, se presenta el pensamiento europeo, se hace un breve recorrido sobre el lugar que ocupan los animales en diferentes concepciones filosóficas; entre ellas aparecen las ideas defendidas por Kant, Bentham, Mill, Schopenhauer, Spencer y Bergson. La segunda parte analiza autores que defienden la existencia de derechos de los animales; se reflexiona sobre las posturas de Nussbaum, Zaffaroni, Lovelock, Singer, Varela, Maturana y Naess. Una tercera sección ubica el tema en la cosmovisión prehispánica y dentro de las constituciones de Ecuador y Bolivia, así como en la "Ley Macro de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien", boliviana. Finalmente se hacen breves reflexiones.

## LUGAR DE LOS ANIMALES EN EL PENSAMIENTO EUROCÉNTRICO

Cuando se habla de derechos, es frecuente referirse a la especial condición del ser humano, superior al resto de las especies. Este antropocentrismo

surge como reacción a un teocentrismo anterior: la humanidad puede autorregularse, es capaz de poner límites por su esencia racional y libre, no presente en otros seres vivos. Esta dicotomía de lo vital ha tenido consecuencias en las teorías sobre los derechos.

Martha Nussbaum incluye el tema entre los límites de la teoría de Rawls. Ella parte de una sentencia judicial del Tribunal Superior de Kerala —India— de junio de 2000 donde se establece: "Aunque no sean *homo sapiens* [los animales] son también seres que tienen derecho a una existencia digna y a un trato sin crueldad ni tortura. [...] Por consiguiente no sólo es nuestro deber fundamental mostrar compasión por nuestros amigos animales, sino reconocer y proteger sus derechos. [...] Si los seres humanos tienen derechos fundamentales ¿por qué no los animales?"<sup>1</sup>

Para enfocar el tema adecuadamente, es necesario ubicar la concepción cultural a la que se pertenece. El tribunal citado es hindú; en la India hay una relación con el animal muy diferente a la practicada en Occidente. En la cosmovisión imperante en India, no es extraño pensar en la trasmigración del alma; ésta puede pasar, después de la muerte del hombre, a habitar un cuerpo animal o puede producirse el proceso opuesto: la evolución del animal lo lleva a un cuerpo humano, en otra vida. El pensamiento judeo-cristiano rechaza la trasmigración; incluso la reencarnación del alma humana fue condenada en el Concilio de Constantinopla II, en el año 553.

En las últimas décadas, se ha condenado la actitud filosófica eurocéntrica claramente antropocentrista, por oposición a los saberes tradicionales de los pueblos donde se tiene presente la unidad de la vida y su interrelación. Raúl Zaffaroni realiza un recorrido por la historia de la ignorancia y el parcial reconocimiento de los animales y la naturaleza en el pensamiento filosófico y jurídico; él expresa:

El debate a este respecto puede remontarse a la antigüedad. Desde la tradición griega hasta el presente se cruzan dos posiciones: o bien los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o ésta se creó para nuestro *habitat* y, por ende, disponemos del derecho sobre ella (*administradores, propietarios*, con diferente intensidad de derechos). Aristóteles y los estoicos estuvieron del lado de la naturaleza en espera del humano y los epicúreos del otro, en especial *De rerum natura* de Lucrecio, muy citada por los poetas posteriores y siempre estudiada y, naturalmente, denostado por Calvino.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 322.

<sup>2</sup>Raúl Eugenio Zaffaroni, *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Colihué y Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2011, disponible en <http://www.elcomahueonline.com.ar/wp-content/uploads/2012/03/La-Pachamama-y-el-humano.pdf>, p. 2.

Merece especial atención la bibliografía aportada por el autor con respecto a los juicios a animales —cerdos que habían matado a niños, excomunión a sanguijuelas y ratas, donde aparecen los requisitos formales del procedimiento. La mentalidad del siglo XVIII cambia esta actitud; según Zaffaroni, antes existió ambivalencia en el tema: una actitud reconocía al animal alguna dignidad y relación estrecha con lo humano, mientras desde el Iluminismo los animales no fueron considerados responsables.

La separación entre alma y cuerpo, además de la censura a lo corpóreo y el elogio a lo espiritual, propios de la época medieval, aumentaron el desprecio por los animales, a tal punto que a un humano violador o asesino se lo calificó como "animal".

René Descartes ha tenido influencia básica en el pensamiento eurocéntrico; dentro de su sistema, los animales son máquinas, el hombre es esencialmente diferente porque posee razón.<sup>3</sup>

La hipótesis del contrato social deja fuera a los animales. Kant no se refiere al tema dentro del contrato; lo trata en *Lecciones de ética*. Allí plantea deberes para con los animales y espíritus; concluye que los primeros son medios para los fines del hombre, los deberes con los animales son deberes indirectos con la humanidad. Si los hombres se comportan con gentileza con un animal, se acostumbrarán a esto y también serán gentiles con las personas. Para Kant, la capacidad de raciocinio moral es la que confiere estatus ético.

Bentham y Mill han reconocido al sufrimiento animal como un mal. Además, mientras los contractualistas consideran las obligaciones para con los que no contratan como derivadas, quienes se fijan en los resultados —como los utilitaristas— consideran como primarios los intereses de seres no lingüísticos.

Para Bentham, hay supremacía del valor del placer frente a la maldad del dolor. Su utilitarismo evita el dolor de seres sensibles y reconoce a los animales como aquellos que sienten y sufren.

En la misma época, comienzos del siglo XIX, y con postura afín, está el aporte de Schopenhauer. Su vocabulario coincide con la distinción kantiana entre los fenómenos y el noúmeno, pero con un sentido diferente al dado por Kant. Para este último, el fenómeno es lo conocido por el hombre y el noúmeno es el límite intrínseco de ese conocimiento. En Schopenhauer, el fenómeno es experiencia, ilusión, sueño y el noúmeno es la rea-

<sup>3</sup>Cfr. Miguel Sánchez Vega, "Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y su fundamento, en Gómez Pereira y Renato Descartes", disponible en <http://www.filosofia.org/cia/per/1954vega5.htm>.

lidad que se oculta detrás de aquella ilusión; se acerca al pensamiento hindú que habla del "velo de Maya". La posibilidad de acceso al noúmeno es la voluntad infinita, una, indivisible e independiente de toda individualidad, no la voluntad individual y consciente. Lo dice así:

La voluntad. Ésta no se cansa, no se altera, no aprende, no se perfecciona por el ejercicio, es en la niñez lo que en la ancianidad, siempre una y la misma e invariable su carácter en cada uno. Es así como lo esencial también lo constante, existiendo, por lo tanto, lo mismo en los animales que en nosotros, pues no depende, como el intelecto, de la perfección de la organización, sino que es, en esencia, la misma en todos los animales, lo conocido íntimamente por nosotros. Por esto es por lo que tiene el animal los afectos todos del hombre: placer, tristeza, temor, cólera, amor, odio, celos, envidia, etc., dependiendo la diferencia que entre los animales y el hombre media no más que en el grado de perfección del intelecto, y como esto nos llevaría muy lejos, remito al lector al capítulo 19 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*.<sup>4</sup>

Es sorprendente que diga esto, en aquella época.

Los filósofos evolucionistas tienen algo que decir sobre el tema. Herbert Spencer concibió la justicia subhumana.<sup>5</sup> Entiende que cada conducta tiene una forma más elevada que procura una vida más larga y completa; cada especie animal posee una conducta propia con reglas de bondad relativa, similares a las que obran sobre la especie humana. Para él, los actos altruistas o egoístas de los animales son acciones buenas o malas. Es obvio el antropomorfismo. Para este autor, la evolución continúa dentro de la especie humana y de ahí la idea de hombres "medio-animales" y otras "razas" tuteladas por seres superiores. Dentro de la propia raza, los delincuentes (medio animales) debían ser eliminados por la selección natural o por el sistema penal. El animal es inferior, merece piedad y no tiene derechos. Un evolucionista que se opone a Spencer es Henry Bergson.

Es la idea de un *impulso original de vida* pasando por lo vivo en múltiples direcciones, como una granada que estalla en fragmentos a pesar de la resistencia de la materia bruta.

"Quien dice espíritu, dice ante todo conciencia".<sup>6</sup> Para Bergson, hay relación entre movilidad y conciencia.<sup>7</sup> Cuanto mayor es el desarrollo del

<sup>4</sup>Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza editorial, 2012, p. 84.

<sup>5</sup>Herbert Spencer, *La justicia*, Madrid, Editorial La España Moderna, s/a, p. 16.

<sup>6</sup>Henri Bergson, "La energía espiritual", en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963a, p. 840.

<sup>7</sup>Cfr. Henri Bergson, "La evolución creadora", en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963b, p. 587 y ss.

sistema nervioso, hay mayor cantidad de movimientos por elegir y la conciencia es más luminosa. Esto no significa que movimiento y conciencia exijan como condición necesaria la existencia del sistema nervioso. Éste canaliza en sentidos determinados y da más intensidad a una actividad "vaga", que está incluida en la sustancia organizada.

El autor otorga conciencia a un animal sin cerebro, lo compara con un ser que puede alimentarse aunque no tenga estómago.<sup>8</sup> El cerebro no crea la función, sino solamente la lleva al grado más alto de intensidad.

Todo organismo que se mueve libremente es consciente. La conciencia es causa, porque dirige la locomoción, o es efecto, porque si desaparece la actividad motora se atrofia.

El vegetal tiene la conciencia "adormecida", es inconsciente. Encuentra dos especies de conciencia: una "nula", la otra "anulada"; ambas formas inconscientes. La piedra tiene conciencia nula; un sonámbulo, anulada, porque un obstáculo puede hacerla reaparecer. Existe toda la actividad virtual, posible en un ser vivo, alrededor de la acción real. La zona de acción virtual, próxima a la real, es iluminada por la conciencia del ser vivo. Ésta plantea la posibilidad de duda o elección. La conciencia es intensa en los casos en los que hay varias acciones virtuales igualmente posibles. Cuando la acción real es la única posibilidad, la conciencia es nula. "Desde este punto de vista, se definiría la conciencia del ser vivo como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. Mide la distancia entre la representación y la acción".<sup>9</sup> Por ello, la acción es el instrumento de la conciencia.

Evolución es progreso del sistema sensorio-motor. La primera división de lo vivo son los reinos vegetal y animal; uno acumula energía, el otro la gasta de una manera cada vez más libre. La evolución es contingente (con obstáculos, detenciones, retrocesos).

La evolución no siempre ha avanzado; a veces se ha detenido o ha retrocedido. En dos líneas ha tenido éxito: los artrópodos y los vertebrados, sus equivalentes son: el más alto grado de instinto y la inteligencia humana.

El modelo del contrato social, como es obvio, deja fuera a los animales; sólo aparecen tangencialmente, en la acción de instituciones como The Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animal (1824), la cual logra procesar a 63 infractores. Zaffaroni señala que los miembros de estos tipos

<sup>8</sup>El mismo argumento lo encontramos en Henri Bergson, "La energía espiritual", *op. cit.*, p. 842.

<sup>9</sup>Henri Bergson, *La evolución creadora*, *op. cit.*, p. 620.

de instituciones también luchan por abolir la esclavitud y la explotación laboral de niños; los caracteriza el sentimiento de compasión.

El pensamiento europeo continental mayoritariamente considera a los animales con fundamento en la actitud kantiana, donde lo que interesa es la conducta humana, objeto de la ética; la crueldad hacia los animales es censurable por lo que afecta a la ética humana.

Rawls delimita su teoría a la situación de la sociedad bien ordenada; los animales quedan fuera; sólo se refiere al tema indirectamente; presenta obligaciones con los animales de compasión y de humanidad; expresa:

No hay duda de que la crueldad con los animales está mal. [...] La capacidad que los animales tienen de experimentar tanto sensaciones de placer y de dolor como modos de vida diversos, impone, sin lugar a dudas, unos deberes de compasión y de humanidad en su caso. No trataré de explicar las ideas así planteadas. Se encuentran fuera del alcance de una teoría de la justicia y no parece posible que la doctrina del contrato pueda ser extendida de tal modo que las incluya de forma natural.<sup>10</sup>

Bajo el título "Bases de la igualdad", Rawls argumenta que los animales no tienen las propiedades de los hombres "en virtud de que éstos han de ser tratados conforme a los principios de la justicia". "Nuestra conducta con los animales no está regulada por estos principios, o, al menos, eso es lo que generalmente se cree".<sup>11</sup>

Rawls sigue a Kant; por lo tanto, es coherente que exija capacidades reflexivas morales para incluir a alguien en el contrato.

Cada derecho ha tenido una evolución histórica; así, la *libertad* por siglos fue teóricamente compatible con la defensa de la esclavitud; de la misma forma, el derecho a ser electo en procesos democráticos era negado a las mujeres, mientras se consideraba válido este planteamiento. De manera similar, el derecho de los animales a la vida hoy es objeto de investigación porque se cree que la postura usual, donde los hombres pueden usar sus habilidades técnicas para crear jaulas y divertirse, no ya con el circo romano, pero sí con pruebas acrobáticas, es injustificable. Es el tema actual; por lo tanto, las ideas que se expresen son provisionales: les faltará la decantación que produce la historia.

Excepcionalmente, otros pensadores han presentado modelos diferentes.

<sup>10</sup>John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997, p. 512.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p. 504.

## TRANSICIÓN HACIA CONCEBIR DERECHOS DE LOS ANIMALES Y DE LA NATURALEZA

Martha Nussbaum plantea otra teoría donde los animales tienen derechos. Después de un extenso análisis, concluye que el problema está en basar la convivencia justa en un contrato hipotético: "El tipo de inteligencia que los animales poseen no es el que necesitamos postular para hacer concebible un proceso contractual".<sup>12</sup>

Para ella, es complejo establecer por qué los animales deben ser incluidos en una teoría de la justicia —propósito de su reflexión—. Aclara que "injusto" significa que alguien es tratado de manera tal que no merece ese tratamiento. El punto esencial al que arriba es pensar que los animales tienen un *bien* que realizan a través de su vida, y que tienen *derecho a realizar ese bien*. No sólo se trata de la relación del animal con el hombre; también es básica la vida animal por ella misma; en palabras de la autora: "El territorio de la justicia es territorio de derechos básicos. Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir que no sólo está mal de nuestra parte que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto para ellos".<sup>13</sup>

La diferencia con las teorías tratadas radica en que para Nussbaum el animal es un fin en sí mismo, su enfoque de las capacidades permite esperar el "florecimiento" de todas las criaturas.

Es difícil decir qué significa "vida digna" entre los animales, pero la resolución del tribunal de Kerela estaba referida a la vida de los animales del circo, y establecía su condena a las jaulas sucias, sin espacio, donde los animales viven hambrientos, aterrorizados y apaleados. Nussbaum deduce que, en el caso de los animales, "vida digna" significa:

Disfrutar de oportunidades de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni, como en el caso aquí mencionado, obligados a realizar acrobacias ridículas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie (o de otras distintas) y tener la opción de disfrutar de la luz y el aire en tranquilidad.<sup>14</sup>

<sup>12</sup>Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 330.

<sup>13</sup>*Ibidem*, p. 332.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 322.

La autora está proponiendo que se amplíe la teoría de la justicia y sea "interespecie". Considera que las concepciones de aumentar el placer y disminuir el dolor, aplicadas a los animales, crean serias dificultades, porque podría argumentarse que los espectadores del circo viven un enorme placer frente al dolor del animal que hace la demostración; queda fuera la idea de lo "intolerable". Además, no es posible establecer las preferencias de los animales; aquellos que viven en cautividad suelen no saber vivir en libertad en su medio natural: es una "preferencia deformada". Para la autora, su enfoque de las capacidades es más adecuado porque incluye una rica variedad de experiencias vitales; puede extenderse del ámbito de los humanos —objeto de la teoría— a los animales no humanos. Extrapola su idea "la tragedia que supone que una criatura viva dotada de una capacidad innata o 'básica' para ciertas funciones valoradas como importantes y buenas no tenga nunca la capacidad de realizarlas".<sup>15</sup>

Para lograr esta extensión, la autora, en primer lugar, establece un nuevo propósito para la cooperación social: vivir dignamente en un mundo donde múltiples especies tratan de florecer. De acá se deriva que a ningún animal se le truncaría la oportunidad de llevar una vida floreciente de acuerdo con su especie. Se destaca que los animales son considerados agentes y no seres para los que se siente compasión.

Desde una teoría de la justicia se enfoca el objeto de estudio. La pregunta es: ¿qué consecuencias teóricas, filosóficas, trae intentar pensar la vida de los animales humanos con similar dignidad a la de los animales no humanos? Se ha dicho "similar" sin establecer grados de identidad o diferencia. Esta actitud es un adelanto del tema: una de las conclusiones a la que se arribará es borrar listas precisas.

Raúl Zaffaroni realiza un extenso ensayo sobre el tema. Sigue el pensamiento de René Girard; por ello, expresa:

Por nuestra parte, creemos que ni unas ni otras son totalmente racionales [las penas de los animales y de los humanos] por la simple razón de que el poder punitivo del Estado moderno no es más que una forma de canalizar la venganza que se racionaliza de muchas maneras, pero en el fondo no hace más que concentrarla contra un chivo expiatorio y de ese modo impedir que se produzca una violencia difusa en la sociedad que, cuando no se canaliza de ese modo, deriva contra un grupo al que convierte en chivo expiatorio y acaba en una masacre, genocidio o crimen de masa.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Ibidem, p. 342.

<sup>16</sup>Raúl Zaffaroni, Eugenio, *La Pachamama y el humano*, op. cit., p. 5.

Peculiar extrapolación hace de la situación medieval a las masacres de perros realizadas por el gobierno argentino con el objetivo de luchar contra la hidrofobia. A los canes se les daba cianuro, se les mataba en cámaras de gas, no había sanción contra las personas que dejaban los perros en la vía pública, no se vacunaba a esos animales, ni se les salvaba la vida; para este penalista, todo esto es un ejemplo público del poder punitivo del Estado, antes contra los animales, hoy contra negros y latinos en Estados Unidos y migrantes en la Unión Europea. Es importante esta reflexión, con independencia de compartirla, porque muestra las creencias de una cultura, lo que está oculto para quien lo vive; es el "mythos" de Panikkar o la "cultura profunda" de Galtung.

El mismo autor presenta claramente su postura:

A nuestro juicio, el bien jurídico en el delito de maltrato de animales no es otro que el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derechos [...] El argumento de que no es admisible el reconocimiento de derechos porque no puede exigirlos (ejercer las acciones, hacerse oír judicialmente) no se sostiene, porque son muchos los humanos que carecen de capacidad de lenguaje (oligofrénicos profundos, fetos) o que nunca la tendrán (descerebrados, dementes en los últimos estadios) y, sin embargo, a nadie se le ocurre negarles este carácter, so pena de caer en la tesis genocida de las vidas sin valor vital de una de las cúspides del pensamiento penal, considerada por la mayoría como un pecado de ancianidad o algo parecido.<sup>17</sup>

Dentro del tema, es importante pensar en el tema Gaia trabajado por James Lovelock. De acuerdo con esta postura, la Tierra es un ente viviente como un sistema que se autorregula.<sup>18</sup> Para Lovelock, los seres vivos no están encima de la Tierra, sino que son parte de ella. Entiende que si se altera su equilibrio, ésta prescindirá de la especie humana para permitir la vida de seres menos dañinos. Esta concepción teórica está unida a una ética donde hay obligaciones para mantener la salud de ese todo vivo. Los derechos no sólo los tienen los animales: también los poseen los vegetales y los seres microscópicos, porque la vida es un continuo que llega a lo inerte; coincide parcialmente con Bergson. Esta ética no exige no matar animales para sobrevivir; sí excluye la crueldad.

<sup>17</sup>Ibidem, pp. 18 y 19.

<sup>18</sup>James Lovelock, *A New Look at Life on Earth*, Nueva York, Oxford, Oxford 1979; University Press, James Lovelock, *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está revelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Barcelona, Planeta, 2007; James Lovelock, *What is Gaia?*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Peter Singer no está de acuerdo con esto; quita el carácter sagrado de la vida humana, protege a los seres capaces de sentir.<sup>19</sup> El conflicto surge cuando pueden cuidarse dos vidas sintientes y hay que optar por una de ellas. La solución la da estableciendo jerarquías, tomando como punto de referencia los grados de conciencia; esto no significa que un individuo de la especie humana tenga obligadamente más autoconciencia que otro no humano; por ejemplo, un primate adulto tiene más autoconciencia que un bebé con discapacidad. Por estos criterios éticos ha sido calificado de antropocentrista débil, porque la autoconciencia es una cualidad típicamente humana.<sup>20</sup>

Llegado a este punto, surge la discusión en torno a averiguar si la Tierra es un sistema donde sobrevive el más fuerte (así interpretó Spencer a Darwin) o si triunfa la cooperación, donde la *simbiosis* es central. El presente sería el resultado de una evolución simbiótica con microcooperación. En oposición a esto, hay autores que enfatizan cómo depredadores microscópicos logran matar células y tejidos mayores.

Francisco Varela y Humberto Maturana conciben a la Tierra como un sistema autopoietico.<sup>21</sup> Un sistema es autopoietico porque tiene una red de procesos y operaciones que pueden crear y eliminar elementos del mismo sistema como respuesta a las perturbaciones del medio. El sistema cambia, pero la red mantiene su identidad. Los seres vivos son autopoieticos mientras están vivos.

La ecología profunda entiende que el ser humano está integrado al medio y todo lo natural tiene derecho a existir con independencia de la utilidad que proporcione. Así, Arne Naess reivindica todas las manifestaciones de la vida sin jerarquías o grados, postura antiantropocéntrica; con interconexión entre los entes naturales, defiende el "derecho de la Tierra" más allá de la continuidad de la vida humana.<sup>22</sup>

Naess sustituye la idea de "hombre en un entorno" por el reconocimiento de un campo "total" o "relacional", porque la primera expresión indica un centro ocupado por el hombre. Para este autor, hay una serie de *relaciones* e interconexiones que colaboran en la construcción de

<sup>19</sup>Cfr. Singer Peter, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>20</sup>Cfr. Alfonso Henríquez, "Peter Singer y la ecología profunda", *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 32, 2011.

<sup>21</sup>Francisco Varela y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

<sup>22</sup>Cfr. Belén Castellanos, "Heidegger y la ecología profunda", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 30, 2011, disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/belencastellanos.pdf>

cada individuo. Por ello, establece el criterio de un "igualitarismo bioesférico" por el cual toda vida tiene derecho a progresar y desarrollar sus posibilidades; los ríos, las montañas, los bosques, los animales y el hombre están incluidos, bajo los principios de *potencialidad* y *autorrealización*. Esto significa respeto al crecimiento natural de las plantas y mantener el curso de los ríos. La ecología profunda reconoce las diferentes complejidades que existen entre los seres vivos, pero no usa este criterio para resolver dilemas éticos. En esta postura, todos los seres tienen el mismo valor, se emplea el principio de *cercanía*; los humanos privilegian a los congéneres por la cercanía que tienen entre sí; esto no conduce a la inacción, sino a una actitud de respeto y no explotación de lo vivo. Los principios de *diversidad* y *simbiosis* indican que las diferencias y asociaciones que facilitan la vida permiten que sobrevivan individuos y especies. Mantenerse vivo no significa matar, obligadamente, sino coexistir y cooperar. En esta visión, la Vida es un Todo, donde lo vegetal y lo animal se sostiene por lo inorgánico; la Vida es un proceso integrado y en evolución, lo mineral está en relación intrínseca con lo orgánico.

La ecología profunda presenta variantes; para algunos de sus miembros, la mayor importancia la poseen los individuos; para otros, las especies o los ecosistemas, o la Tierra en su conjunto. Comparten la idea de que no sólo los sintientes tienen atributos morales; también son partícipes de esta cualidad un río o un árbol. Es una postura *biocéntrica* o *ecocéntrica*, opuesta al antropocentrismo.

## LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Los pueblos que habitaban América en el momento de la conquista tenían —y han tenido— una cosmovisión diferente; por esta razón la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007, en su artículo 25 establece: "Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras".<sup>23</sup>

<sup>23</sup>Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf)



Este texto anterior reconoce que el pensamiento europeo no coincide con el sentido que tiene la Naturaleza en el sentir prehispánico. Existen diversas formas de conocer, vivir, concebir el tiempo, el espacio, la realidad y el futuro. En la cosmovisión andina, el tiempo transcurre en forma de espiral, con ciclos entrelazados que se envuelven unos con otros; toda acción regresa al principio que la provocó, aunque no de manera idéntica; en el pasado se encuentran las huellas del futuro.<sup>24</sup>

En los lugares sagrados curan los chamanes, quienes siguen otras leyes sobre la Naturaleza; no hablan de "fuerza de gravedad", sino del llamado de la Tierra, fuente de energía para toda forma de vida. Los occidentales no entienden su regalo; el árbol, sí, sigue hundiendo sus raíces hacia abajo, de acuerdo con la atracción de la Madre; así puede extender sus ramas y hojas con dirección a la luz, al aire y a las alturas.

La imagen del árbol es modelo para la sabiduría ancestral; su madera conduce la energía procedente del Universo, la que llega desde arriba, y recibe directamente la que proviene de la Tierra. El tambor, hecho de madera y cuero extendido, se convierte en corcel, permite el viaje de la conciencia. Maracas y otros instrumentos rítmicos son usados también como conductores de energía. El chamán cabalga en otros mundos y regresa, porque está arraigado a la Tierra como el árbol.

Con una postura similar a la anterior, las primeras palabras de la Constitución de Bolivia expresan esta cosmovisión:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.<sup>25</sup>

Este inicio del Preámbulo muestra el espíritu del documento. En Bolivia, en 2012, fue aprobada la "Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien". Ahí se lee, en el inicio del capítulo I: "La presente Ley tiene por objeto establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garanti-

<sup>24</sup>Cfr. Begoña Pulido Herráez, y Carlos Huamán (coords.), *Mito, utopía y memoria en las literaturas bolivianas*, México, UNAM, 2013, p. 78.

<sup>25</sup>Constitución de Bolivia, disponible en <http://pdba.georgetown.edu/constitutions/bolivia/bolivia09.html>

zando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra".<sup>26</sup>

La Constitución de Ecuador, en su artículo 71, dice:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.<sup>27</sup>

En el artículo 73, está establecido: "El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional".<sup>28</sup>

Los derechos de la Naturaleza requieren ser implantados en un Estado plurinacional e intercultural. No se trata de fomentar la educación bilingüe para los indígenas, sino que todos conozcan diferentes cosmovisiones, lo que incluye asomarse a otras lenguas, no sólo con valor instrumental de comunicación, como el uso reciente del inglés, sino para conocer palabras que implican estilos de vida, por ejemplo, *makipurarina* (unir las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, no a toda la comunidad). Derechos de la Naturaleza significa respaldar una forma de vida que exige solidaridad y consumo responsable, pensando en la vida futura.

Para esta propuesta, todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, es la "igualdad biocéntrica"; Gudynas lo define como el intento de conservar tanto las especies útiles como las inútiles; todas tienen el derecho a vivir. Expresa:

<sup>26</sup>Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, en [http://somossur.net/documentos/ley\\_madretierra\\_aprobado\\_senado2012.pdf](http://somossur.net/documentos/ley_madretierra_aprobado_senado2012.pdf)

<sup>27</sup>Constitución de Ecuador, disponible en [http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)

<sup>28</sup>Idem.

Siguiendo esa precisión [la valoración plural de la Naturaleza, portadora de valores ecológicos, estéticos, religiosos, culturales, entre otros] se utiliza el concepto de Patrimonio Natural, ya que es compatible con esa valoración en múltiples dimensiones. Pero además, se defienden los llamados valores propios o intrínsecos de la Naturaleza. Éstos son valores propios de las especies vivas y los ecosistemas, independientes de la utilidad o apreciación humanos. Ésta es la postura clásicamente denominada biocéntrica. En esta corriente, las soluciones técnicas son importantes pero no suficientes para lidiar con esas valoraciones múltiples y, por lo tanto, es imprescindible contar con escenarios políticos.<sup>29</sup>

Se pasa del antropocentrismo al *biocentrismo* donde la sociedad y la economía aseguran la integridad de los procesos naturales con el objetivo de mantener los flujos de energía y la biodiversidad.

En la Constitución de Ecuador, se usa la expresión "derechos ecológicos" para diferenciarlos de los "derechos ambientales". Los primeros protegen los ciclos vitales, los procesos evolutivos de todas las especies, no sólo las amenazadas, y también velan por las áreas naturales. Con este criterio se habla de "justicia ecológica" para asegurar la supervivencia de las especies como redes de vida; en esta noción no se indemniza a personas por daños en el ambiente, sino que se restauran los ecosistemas. Así como los derechos humanos convivirían con los derechos de la Naturaleza, de manera similar estarían juntas la justicia ecológica y la justicia ambiental.

En este sentido, es importante el artículo 395 de la Constitución de Ecuador, donde se defienden estos derechos de manera transversal y, en caso de duda, se aplicarán en el sentido más favorable de acción de la Naturaleza, situación paralela al principio pro-persona en materia de derechos humanos. El texto dice: "2. Las políticas de gestión ambiental se aplicarán de manera transversal y serán de obligatorio cumplimiento por parte del Estado en todos sus niveles y por todas las personas naturales o jurídicas en el territorio nacional. [...] 4. En caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la naturaleza".<sup>30</sup>

Un paso más necesita ser dado: así como los derechos humanos han llegado a lo que se ha llamado "perspectiva de género" se hace necesaria

<sup>29</sup>Eduardo Gudynas, "Desarrollo, derechos de la Naturaleza y buen vivir después de Montecristi", en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones Ciudad y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, p. 85.

<sup>30</sup>Constitución de Ecuador, *op. cit.*

una revisión de todos los derechos para respetar los derechos de la Naturaleza; el derecho al trabajo, a la salud, a la vivienda, requieren incluir el cuidado de la Naturaleza.

## REFLEXIÓN FINAL

La humanidad es múltiple, diversa; una vida armónica entre personas, animales, bosques y ríos urge que sea implantada dada la devastación actual.

Ninguna cultura es inobjetable, pero unas son más propicias para el fomento de la vida que otras. No es necesario ahondar en las desigualdades crecientes resultado de un modelo neoliberal despiadado, donde el capital es más importante que el trabajo y la Naturaleza. Tampoco es necesario describir los resultados de la razón instrumental que ha despreciado otras formas de saber, como las ciencias tradicionales, las diversas manifestaciones estético-religiosas, como la danza, perspectivas consideradas marginales.

Es obligación del Estado pluricultural garantizar la reproducción de cada uno de sus pueblos ante las agresiones de la modernidad económica y la supremacía de una cultura homogénea sostenida en el consumo.

La violencia cotidiana es un reflejo del desequilibrio reinante. Existe vacío interior, soledad oculta tras el continuo entretenimiento, falta de sentido vital. Regresar a pensar y sentir la unidad de la Vida puede ser uno de los caminos para entender otra manera el diario vivir.

Los hombres o mujeres no son los dueños del cosmos, aunque así lo piensen y actúen en concordancia con esta idea.

La evolución biológica ha sido un largo camino, milenario, ahora dirigido por un *homo sapiens* o un *homo faber* que sólo se remite a décadas o siglos.

No es ésta la actitud en los pueblos originarios; en ellos hay respeto, admiración y prudente temor por fuerzas no humanas. Reconocer los derechos de los seres vivos y los de la Naturaleza es un camino para ubicar un todo integrado, donde la vida y la muerte tienen su lugar, armonía de la cual las personas forman parte.

Los pueblos originarios no vivían, ni viven, en un paraíso idílico, ningún estilo de vida es perfecto pero de todos puede aprenderse.

## FUENTES CONSULTADAS

- BERGSON, Henri, *La energía espiritual*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963a.  
———, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963b.
- CASTELLANOS, Belén, "Heidegger y la ecología profunda", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 30, disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/belencastellanos.pdf>, 2011.
- Constitución de Bolivia, disponible en <http://pdba.georgetown.edu/constitutions/bolivia/bolivia09.html>, 2008.
- Constitución de Ecuador, disponible en [http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf), 2008.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)
- GUDYNAS, Eduardo, "Desarrollo, derechos de la Naturaleza y buen vivir después de Montecristi", en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, 2011, pp. 83-102.
- HENRÍQUEZ, Alfonso, "Peter Singer y la Ecología Profunda", *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 32, 2011.
- Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, en [http://somosur.net/documentos/ley\\_madretierra\\_aprobado\\_senado2012.pdf](http://somosur.net/documentos/ley_madretierra_aprobado_senado2012.pdf)
- LOVELOCK, James, *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está revelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Barcelona, Planeta, 2007.
- , *Whats is Gaia?*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- , *A New Look at Life on Earth*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- NUSSBAUM, Martha, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- PULIDO HERRÁEZ, Begoña y Carlos Huamán (coords.), *Mito, utopía y memoria en las literaturas bolivianas*, México, UNAM, 2013.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997.
- SÁNCHEZ VEGA, Miguel, "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y su fundamento, en Gómez Pereira y Renato Descartes", *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, año XIII, núm. 50, pp. 359-461, disponible en <http://www.filosofia.org/cla/per/1954vega5.htm>, 1954.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza editorial, 2012.
- SINGER, Peter, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.
- SPENCER, Herbert, *La justicia*, Madrid, Editorial La España Moderna, s/a.
- VARELA, Francisco y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl, *La Pachamama y el humano*, Colihué y Asociación Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, disponible en <http://www.elcomahueonline.com.ar/wp-content/uploads/2012/03/La-Pachamama-y-el-humano.pdf>, p. 2, 2011.

## El discurso y la práctica de los derechos humanos en América Latina: el trabajo del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan. Contextualización general y primeras aproximaciones al análisis\*

Iver Aracena Mora

*Guerrero: erial arisco y extremoso; ocasión de impúdicos dispendios que erizan la abstinencia de los más. Una bahía con treinta mil tazas de baño —niveas y asépticas como nalga de turista— en una entidad de letrinas y fecalismo al aire libre. Guerrero: penuria y hartazgo desmedido. Alegoría nacional.*  
ARMANDO BARTRA. *Sur profundo*

## INTRODUCCIÓN

Hay ciertos hechos claros y precisos que definen el momento actual de los derechos humanos a en Occidente: existe una hegemonía de su discurso cuando los Estados y empresas con gran peso en la circulación y apropiación de la riqueza mundial quieren hablar de "libertad", "democracia" y "solidaridad". Como señala Manuel Canto, una característica central del mundo actual es la necesidad de gobernar las tendencias del capitalismo a partir del marco de los derechos humanos.<sup>1</sup> Frente a esto, hay un uso contrahegemónico adoptado en general por organizaciones y movimientos sociales para visualizar y defenderse en términos sociales y jurídicos ante diversos procesos de despojos (de la memoria, de la tierra, de los medios de producción, de la justicia social, entre otros) activados por el capital y su necesidad de reproducirse. Suele hablarse de "un" discurso de los dere-

\*El texto desarrollado a continuación surge a partir de la ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional *Deconstrucción y Genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano* realizado en marzo del presente año como parte del proyecto Papiit IN400412, a cargo de la doctora Ana Luisa Guerrero, a quien agradezco la posibilidad de este espacio para compartir las interrogantes y conocimientos que surgen en el camino.

<sup>1</sup>Manuel Canto Chac, *Derechos de ciudadanía: responsabilidad del Estado*, México, Editorial Icaria, 2005, p. 11.

chos humanos, pero es evidente que son discursos plurales, así como los usos de los mismos: hay diversos usos "desde arriba" (esa parte de la sociedad que ejerce el monopolio de los medios de producción ejerce el monopolio del sentido hegemónico de los derechos humanos) y diversos usos "desde abajo". Encontramos también datos precisos también sobre el momento económico y social actual de América Latina, considerando tal escenario como definitorio de la configuración del discurso y la práctica de los derechos humanos. A comienzos del siglo XXI, en nuestro continente cerca de 50 por ciento de los hogares habitan por debajo de la línea de pobreza y cerca de 20 por ciento en indigencia. El número de pobres superó los 280 millones de personas. También se elevó el número de indigentes, de 93.4 millones a poco más 100 millones.<sup>2</sup> A pesar de que el Informe de Desarrollo Humano 2013 nos hable de un "ascenso del sur" y una "sostenibilidad del progreso", en el nivel de desigualdad material y cultural en el continente es insostenible. Y si bien las transformaciones del Estado en el ámbito latinoamericano en las últimas décadas han estado dirigidas principalmente a una reducción de sus funciones, fruto de procesos de privatización en términos administrativos, vemos que la violencia estatal, más que enfrentarse a un proceso de declinación de su potencial coercitivo, presenta un aumento continuo, lo que se expresa en un mayor despliegue de la represión gubernamental.<sup>3</sup> Ante este escenario "es imperativo especificar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ser usados como un instrumento contra-hegemónico".<sup>4</sup> Para abocarnos a tal tarea, nos enfocamos en una dinámica central que define el momento actual de los derechos humanos en América Latina: junto a distintos procesos organizativos de los pueblos, surgen con fuerza organizaciones de la sociedad civil en un trabajo de acompañamiento, apoyo y aprendizaje. En este proceso se generan lazos, nuevas redes de solidaridad ante condiciones muy adversas, como da cuenta el trabajo realizado por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, organización no gubernamental sin fines de lucro que trabaja desde 1993 en la zona de la montaña del estado de Guerrero.<sup>5</sup> Cabe destacar que el último informe disponible

<sup>2</sup>CEPAL. Panorama Social de América Latina 2010. Disponible en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/41799/PanoramaSocial2010.pdf>

<sup>3</sup>Siendo Chile, México, Colombia y Guatemala en el continente los casos más representativos.

<sup>4</sup>Boaventura de Sousa Santos, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. El otro derecho, núm. 28, julio de 2002, Bogotá D.C., Colombia, ILSA, p. 59.

<sup>5</sup>En el estado de Guerrero hay una población total de 3.388.768 habitantes, de los cuales aproximadamente el 18 por ciento corresponde a población indígena (600 mil personas). Esta

del Consejo Nacional de Población (2010) señala que Guerrero es el estado con mayor grado de marginación en el país. Este alto grado de marginación se expresa en diversas dimensiones: uno de cada cuatro viviendas carece de drenaje; uno de cada tres viviendas tiene piso de tierra; tres de cada 10 no tienen agua entubada; y más de la mitad de la población vive en hacinamiento.<sup>6</sup> Es el estado donde una mayor cantidad de mujeres mueren en el momento de parir: 126.7 mujeres por cada 100 mil nacidos (el doble que el nivel nacional). Es, junto con Oaxaca, uno de los estados que más migrantes expulsan del país: el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) calcula que cada año más de 73 mil guerrerenses abandonan el país en busca de un trabajo mejor remunerado.

La región de la Montaña de Guerrero, donde Tlachinollan desarrolla la mayor parte de su trabajo, está conformada por más de 600 comunidades y 19 municipios. De estos 19 municipios, 11 están catalogados como de alta marginación, son las demarcaciones municipales más pobres de México y Metlatónoc, uno de esos municipios, es considerado el municipio más pobre del país.<sup>7</sup> A raíz de esta extrema pobreza, es considerada zona prioritaria del país. En esta zona está concentrada la mayor parte de la población indígena del estado de Guerrero (80 por ciento). Tlachinollan es un actor relevante en la región al ser parte y mediar en conflictos políticos entre las comunidades y el Estado, proveyendo a éstas de un repertorio de prácticas y valores que es importante analizar si buscamos descifrar las potencialidades contrahegemónicas de los derechos humanos. Para presentar y analizar el trabajo de Tlachinollan, en particular nos será necesario dar cuenta, primero, del momento actual de los derechos humanos en México y, luego, establecer el vínculo con el acontecer histórico-social del estado de Guerrero.

## MÉXICO Y LOS DERECHOS HUMANOS: ALGUNOS DATOS ACTUALES

Luego de Chile, México es la segunda nación con mayor desigualdad entre los 34 países integrantes de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). De acuerdo con el reporte "Desigualdad creciente" de 2014, elaborado por el organismo, en México, mientras 10 por

población indígena se reparte en cuatro grupos: 212 mil nahuas (40 por ciento), 148 mil mixtecos o Na savi (28 por ciento), 116 mil tlapanecos o me'phaa (22 por ciento) y 47,500 amuzgos o suljaa' (9 por ciento). En la región de la Montaña se concentra cerca del 80 por ciento de esta población indígena.

<sup>6</sup>INEGI, 2010.

<sup>7</sup>Conapo, 2004.

ciento de la población más pobre concentra sólo 1.2 por ciento de los ingresos del país, el 10 por ciento más adinerado se queda con 36.7 por ciento de la riqueza nacional. Esto da sustento al informe 2013 de las Brigadas Internacionales de Paz, que señala que en el país existen profundas desigualdades sociales y viejas prácticas discriminatorias, que han originado constantes abusos a los derechos humanos y conflictos sin resolver.<sup>8</sup> Las vulneraciones a los derechos humanos están enmarcadas principalmente en una falta de garantías del Estado a los derechos colectivos reconocidos internacionalmente, al acceso a los recursos básicos y al derecho a un medioambiente sano.<sup>9</sup> Según declaraciones del secretario ejecutivo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Emilio Álvarez Icaza,<sup>10</sup> en 2012 México presentó 1,800 casos ante la CIDH, convirtiéndose en el país con mayor cantidad de denuncias registradas.<sup>11</sup> Las violaciones a derechos humanos incluyen entre 60 mil a 100 mil personas asesinadas en los últimos seis años, así como 25 mil personas desaparecidas, cientos de miles de personas desplazadas, periodistas y personas defensoras de derechos humanos perseguidas y/o asesinadas, el uso sistemático de la tortura y de la fabricación de culpables, la discriminación estructural contra personas indígenas, los secuestros a decenas de miles de migrantes, la persistente violencia contra las mujeres en ámbitos públicos y privados, el saqueo del medio ambiente y de las tierras de las comunidades y niveles alarmantes de pobreza y de pobreza extrema.<sup>12</sup> Si bien el Poder Ejecutivo federal publicó en junio de 2011 un decreto por el que se reforma la Constitución Política, concretamente el capítulo I, título Primero de la Constitución, reformando 11 de sus artículos para establecer, entre otras cosas, que los derechos humanos contenidos en la Constitución y en los Tratados Internacionales conforman un bloque de constitucionalidad que funge como nuevo parámetro de validez de los actos de autoridad y de las leyes en el Estado mexicano,<sup>13</sup> menos de una tercera parte de los estados

<sup>8</sup>Panorama de la Defensa de los Derechos Humanos en México. Iniciativas y Riesgos de la Sociedad Civil Mexicana. Brigadas Internacionales de Paz | Proyecto México, abril, 2013, p. 4.

<sup>9</sup>*Ibidem*, p. 9.

<sup>10</sup>CXLVII periodo de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) Situación General de Derechos Humanos en México, marzo de 2013.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p. 3.

<sup>12</sup>*Ibidem*, p. 4.

<sup>13</sup>Artículo Primero. En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece", Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2011.

de la República han adaptado sus normas fundamentales a la Constitución federal, mientras que el resto continúan con el viejo paradigma de "garantías individuales" en vez de "derechos humanos" y con una interpretación sumamente restrictiva del principio de supremacía constitucional.<sup>14</sup>

#### GUERRERO Y DERECHOS HUMANOS: BREVE CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-HISTÓRICA

En términos generales, respecto al andar de los derechos humanos en México la década de los ochenta estará marcada en sus inicios por la crisis económica y el fuerte sismo que afectó en mayor medida a Ciudad de México en 1985. Este desastre natural genera demandas dirigidas al ámbito de la vivienda, mientras que desde la crisis surgen demandas enfocadas a conquistas laborales y ampliación de derechos políticos, resaltando el trabajo del Movimiento Urbano Popular y el Encuentro Nacional de Organizaciones Civiles.<sup>15</sup> Esta crisis de 1982 es definitiva desde la consideración que lleva a que muchos gobiernos latinoamericanos generen cambios estructurales, constituidos principalmente por una reducción significativa de la intervención del Estado en la economía, un proceso de reprivatización de algunos sectores financieros y productivos de bienes y servicios fundamentales, y una liberalización comercial a la que le sigue la adopción definitiva de una economía de mercado abierta.<sup>16</sup> De esta manera, se pondrá fin a lo que se conoce como el "Estado benefactor",<sup>17</sup> dando inicio a una identidad neoliberal aplicada en los distintos ámbitos políticos y económicos.

Entre los excluidos del proyecto modernizador, se encuentra la mayoría de los minifundistas del estado de Guerrero, quienes abruptamente se enfrentan a un mercado de libre competencia, esbozándose, en el mejor de los casos, un futuro proletario para millones de productores. Las comunidades indígenas de Guerrero también se ven afectadas en términos culturales y

<sup>14</sup>CXLVII periodo de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) *op. cit.*, p. 6.

<sup>15</sup>Emilio Álvarez Icaza, "Democracia, participación ciudadana y derechos humanos en México", en Diana Margarita Favela (coord.), *Procesos de democratización en México: balances y desafíos más allá de la alternancia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2008, p. 126.

<sup>16</sup>G. Trejo, "Violencia y política en el México del bicentenario", en R. Cordera (coord.), *Historia crítica de las modernizaciones en México*, tomo 7, Presente y perspectivas, México, FCE, 2010, p. 352.

<sup>17</sup>Armando Bartra, "Sur profundo", en Armando Bartra (comp.), *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*, México, ERA, 2000, p. 86.

económicos con la extensión del capitalismo que ataca en sus cimientos mismos las relaciones precapitalistas y que por medio de mecanismos internos hace estallar la comunidad colonial. Un hecho determinante, previo a esta crisis, suscitado en las décadas de los sesenta y setenta en la zona de la montaña, fue la penetración económica a partir de la producción de sombreros de palma (con la figura de los "reclutadores" de mano de obra indígena). Paralelamente, el Estado trató de controlar políticamente el campo, instaurando las presidencias municipales y el municipio libre.<sup>18</sup> La entrada al mercado, que acarrea la práctica del intercambio capitalista, tendría múltiples efectos. Un central fue la desaparición de las formas de intercambio mercantil y de trabajo asalariado de origen colonial y precapitalista, y la desestructuración de las relaciones de origen colonial, como los linajes, barrios y mitades: "A partir de estas transformaciones, el marco comunitario, profundamente afectado por las transformaciones económicas y culturales, subsiste únicamente bajo la forma de tentativas ideológicas encaminadas a salvaguardar un sistema ya destruido en sus fundamentos".<sup>19</sup>

Un proceso central, desde mediados de la década de los ochenta, fue la denuncia de las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas<sup>20</sup> que comenzaron a realizar organizaciones indígenas, grupos y comités de defensa de los derechos humanos, partidos políticos, agrupamientos religiosos e investigadores ligados al ámbito académico, un nutrido grupo de nuevas organizaciones civiles que buscaban la mediación con el Estado y organismos internacionales. En el ámbito nacional destacaron en esa década los trabajos del Centro Fray Bartolomé de las Casas, en Chiapas, y del Centro Tepeyac, en Oaxaca.<sup>21</sup> También tuvo un lugar relevante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el Convenio 169 sobre los pueblos indígenas.

Luego, en la década de los noventa, un hito central fue la profundización en el modelo neoliberal por parte del gobierno mexicano, con una

<sup>18</sup> Danielle Dehouve, *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, México, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 1986, p. 302.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>20</sup> En América Latina... "la población indígena del continente ocupa, por lo general, las posiciones más bajas en la escala de los índices socioeconómicos y en la estratificación social de nuestros países" (Stavenhagen, 1988: 9). Su explotación ha sido doble: por una parte una explotación de clase, por su condición precisamente de campesinos pobres y marginados, carentes de tierras y de recursos (Stavenhagen, 1988: 9), de medios de producción (en manos de latifundistas semif feudales o capitalistas extranjeros). Por otra parte, por su condición étnica de indígenas, discriminados y despreciados por el racismo inherente y los sentimientos de superioridad cultural de la sociedad nacional, dominada por los valores culturales "occidentales" (Stavenhagen, 1988: 10).

<sup>21</sup> Emilio Álvarez Icaza, "Democracia, participación...", *op. cit.*, p. 126.

producción orientada hacia el exterior, aumento del grado de monopolio y una nueva base tecnológica con base en la informática.<sup>22</sup> Durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, se realizó la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), puesto en marcha en 1994. En este gobierno, la principal política pública con miras hacia la ruralidad marginalizada fue el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol). En este contexto, para 1992 la oficialidad celebró los 500 años del "descubrimiento de América", ante lo cual tomó fuerza la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en todo el continente americano. Fue un hecho central el lugar protagónico que adquirió la lucha por el reconocimiento de las demandas políticas de los pueblos indios,<sup>23</sup> específicamente a partir de tres encausamientos: defensa del territorio, formas particulares de producción y derechos colectivos. En el estado de Guerrero, el Consejo Guerrerense se fundó el 14 de septiembre de 1991, y fue uno de los pilares en la formación y desarrollo del Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, como instancia de coordinación nacional. Conjuntamente, el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas y el surgimiento de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) en Guerrero son dos hitos que dan cuenta del nivel de marginalidad y violencia en la que viven las comunidades indígenas. Junto a éstos, hay otros dos procesos centrales locales que marcan la zona de la Costa-Montaña y que son antecedentes del surgimiento de Tlachinollan: el trabajo de las organizaciones cafetaleras<sup>24</sup> y la lucha del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB) ante la inminente construcción de la presa de San Juan Tetelcingo.<sup>25</sup> Ocurrió a modo general en esta década un proceso internacional de construcción y reconocimiento del marco normativo relativo a los derechos de los pueblos indígenas —proceso de institucionalización y constitucionalización de las luchas indígenas en América Latina—, generándose un "movimiento indígena internacional", lo que generará a su vez la transformación de las estrategias de resistencia y lucha en un nuevo contexto político.

<sup>22</sup> Evangelina Sánchez Serrano, *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa Montaña de Guerrero*, México, UACM, 2012, p. 152.

<sup>23</sup> ...no es sino hasta principios de los noventa que adquieren una inusitada vigencia internacional (Sánchez, 2012: 22). En la Constitución mexicana a partir de 1991 se reconocen las aportaciones históricas y culturales de los pueblos aborígenes.

<sup>24</sup> Para Sánchez Serrano... las organizaciones cafetaleras representaron la columna económica, que impulsó el inicio de la Policía Comunitaria, así como la experiencia de trabajo horizontal y político basado en la autogestión... (2012: 162).

<sup>25</sup> Evangelina Sánchez Serrano, *El proceso de construcción...*, *op. cit.*, p. 16.

Ya entrando al siglo XXI, como podemos concluir con los datos expuestos sobre el momento actual de México, el saldo no es positivo respecto a la situación de los derechos humanos. La hegemonía de este lenguaje en el ámbito latinoamericano, se expresa con fuertes contradicciones en la medida que: "en su mayoría, las constituciones de América Latina consagran los derechos sociales, aun cuando los pisoteen en la práctica".<sup>26</sup> Es decir, existe un abismo entre los principios sociales consagrados en las leyes fundamentales y su realización práctica.

La política de Estado ejercida por Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012) en Guerrero ha utilizado mecanismos similares a los del pasado, aunque con una dimensión singular de estos tiempos: una lucha sin cuartel contra el crimen organizado.<sup>27</sup> El gobierno recurre como justificación para el despliegue militar a la lucha contra el narcotráfico. El poder de quien propicia el cultivo y el comercio de amapola y marihuana en la región es muy grande, debido a su imbricación con el poder político y con las fuerzas policiales, y en particular con la policía judicial federal. Un punto central por destacar frente a esto es que, según los datos proporcionados por la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero y por el Centro de Derechos Humanos de La Montaña Tlachinollan, el ejército y la policía judicial están en el primer lugar como autoridades responsables de violar derechos humanos, seguidas por la policía preventiva municipal y los agentes del Ministerio Público.

## EL TRABAJO DE TLACHINOLLAN<sup>28</sup>

*...frente a la muerte, frente a la avaricia, frente al individualismo, frente a la mercantilización, nosotros y nosotras defendemos la vida, la reciprocidad comunitaria, la colectividad, lo invaluable. En ese afán nos reconocemos y en ese camino, pese a los peligros, persistiremos.*

Pronunciamiento, XIX Aniversario Tlachinollan. Julio de 2013.

<sup>26</sup>Manuel Canto Chac, *Derechos de ciudadanía*, op. cit., p. 21.

<sup>27</sup>C.E.G. Rangel Lozano y A. Radilla Martínez, *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México. Memorias de la represión en Atoyac, Guerrero durante la década de los setenta*, México, Plaza y Valdés, 2012, p. 26.

<sup>28</sup>El trabajo investigativo de terreno ha constado de la realización de entrevistas en profundidad a 13 de sus miembros (de un total de 24, donde el criterio de selección se basó en la antigüedad y origen de los integrantes) y la participación en asambleas y conversaciones informales que mucho han aportado. Las cursivas que aparecen en el siguiente apartado corresponden a extractos de estas entrevistas.

por el año 1993, no más de 10 personas en un "cuarto de hotel" de Tlapa de Comonfort dieron inicio al proyecto, estrechamente ligado al trabajo y la resistencia desarrollada por los pueblos indios de la zona y con influencia del trabajo desarrollado por la vertiente cristiana más cercana a la Teología de la Liberación en América Latina.

El horizonte es la visión comunitaria de la vida, el sentido sagrado de la naturaleza, el sentido profundo del servicio, del compartir. Ése es el mazo de una identidad, con base en estos valores éticos de la vida, donde uno se siente pleno en el encuentro con estas culturas.

Al respecto, en su primer informe, elaborado el año 1994, se plantea como objetivo central reivindicar lo propio: la tierra, la lengua, la cultura, el ejercicio del poder, las costumbres, la religión y la visión indígena del mundo. Ya el contexto para esos años era el del surgimiento de "un movimiento inédito que enarbola y condensa la filosofía con la política, la cultura con la lucha por el poder, la lengua como la estrategia comunicativa para garantizar la identidad",<sup>29</sup> frente a evidentes condiciones de extrema pobreza en la región. En el momento de su surgimiento, Tlachinollan describe a la Montaña como una región vigilada y "los que en ella habitamos quedamos a expensas de un grupo de celadores policiacos que se encargan de descodificar las demandas legítimas de los pueblos y de interpretar las manifestaciones públicas de las Organizaciones Indígenas, como expresiones tangibles que atentan contra el status-quo". El Estado, por su parte, define las actividades de la organización como "meras provocaciones" y generadoras de caos y de violencia.

Sus principales trabajos en esos primeros años fueron de acompañamiento, de documentación y de defensa, ante la Procuraduría Agraria para los problemas de territorio, con el área jurídica del Instituto Nacional Indigenista (INI) de Tlapa y Chilpancingo y abordan los casos de indígenas privados de su libertad por delitos federales, con el centro carcelario el Cereso de Tlapa, apoyando con medicina a los enfermos o llevándolos al hospital cuando los internos lo necesitaban; con el Comité Central Menonita en el apoyo a las comunidades para la siembra de hortalizas, comprando mangueras, tambos, semillas y facilitan de herramientas. Finalmente, con la Dirección de Educación Indígena de la región para comisionar a maestros bilingües como traductores para apoyar al Centro Tlachinollan en los trabajos de defensoría que realizan con las indígenas privados de su libertad.

<sup>29</sup>Primer Informe Tlachinollan. Periodo 1994-1995.

Es importante resaltar que Tlachinollan desde sus orígenes ha acompañado procesos autónomos relevantes en el contexto mexicano, luchas emblemáticas como, por ejemplo, los trabajos realizados en la conformación del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Presa la Parota (CECOP), que congrega a los campesinos que rechazan la construcción de la Hidroeléctrica La Parota en Acapulco; el trabajo con la Asamblea de Carrizalillo, que luchó por una relación equitativa contra una minera transnacional; su vínculo con la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM) y la Organización para el Futuro del Pueblo Mixteco (OPFM), que desde el ámbito comunitario promueven los derechos colectivos y denuncian la militarización de los territorios indígenas; y el trabajo desarrollado en conjunto con la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (policía comunitaria). Actualmente, dos procesos de gran impacto son el acompañamiento al Consejo de Comunidades damnificadas por el desastre natural que azotó el año 2013 a la zona<sup>30</sup> y al Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio contra la Reserva de la Biosfera de la Montaña de Guerrero y contra la explotación minera.<sup>31</sup> Junto a éstos, tiene un lugar relevante el trabajo realizado con trabajadores migrantes por las precarias condiciones laborales y los abusos patronales a los que están expuestos.

La visión de Tlachinollan: caracterización de la violencia en el momento actual de la Montaña

Como señalan desde la organización, y como se dio cuenta en el análisis político de este territorio, la zona de la Montaña de Guerrero "sigue siendo

<sup>30</sup>Ante la crisis alimentaria generada por los tornados el año 2013 y la nula respuesta de las autoridades, las comunidades organizadas junto a Tlachinollan buscan implementar el proyecto "Para que llueva maíz en La Montaña". En febrero de 2014 se llegó a un acuerdo con representantes del gobierno federal y del Gobierno del Estado de Guerrero: una metodología para implementar la propuesta, en una primera etapa de seis meses, y dotar 13,148 toneladas de maíz, 2,880 toneladas de frijol y 2,880 toneladas de arroz a las comunidades más afectadas de La Montaña.

<sup>31</sup>La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) impulsa el proyecto de la Reserva de la Biosfera de la Montaña de Guerrero, que abarcaría 157 896.08 hectáreas. En el último boletín de prensa emitido por el Consejo de Autoridades, el 29 de abril de 2013 señalan: *Como pueblos originarios de la Montaña reiteramos públicamente nuestro rechazo a la creación de una reserva de la biosfera en esta región olvidada por las autoridades de Guerrero, porque implica que el gobierno federal tome el control de nuestros territorios ancestrales; nos someta a normatividades ajenas a nuestras formas de organización comunitaria, prohibiendo realizar nuestras actividades tradicionales relacionadas con el uso y disfrute de nuestros bienes naturales. Nuestras preocupaciones sobre las consecuencias de los proyectos conservacionistas y de los proyectos mineros que el gobierno está impulsando en nuestras tierras son serias, legítimas e informadas.*

un laboratorio de la contrainsurgencia, un foco rojo". A partir de la realidad encontrada y de los antecedentes trabajados, podemos plantear una hipótesis socio-histórica respecto a la dirección que toman las acciones y objetivos de contrainsurgencia por parte del gobierno. Hay un traslado de esta violencia estatal, desde la guerrilla en la década de los setenta para pasar en la década de los ochenta al fenómeno llamado la "montaña roja" (donde la Montaña de Guerrero se transforma en un bastión del Partido Comunista Mexicano), y luego dirigirse a partir de la década de los noventa a diversas organizaciones sociales y activistas de derechos humanos. Es decir, hay una continuidad histórica que responde a la necesidad por parte del Estado y el capital transnacional de instauración de lógicas de despojo territorial y cultural, lo que implica la eliminación de formas de construcción colectivas autónomas que se opongan a estas lógicas. ¿Cómo se ha reactualizado esta violencia?

El análisis que realizan desde la organización Tlachinollan nos muestra que hay un claro vínculo entre el modelo económico que se trata de imponer en la región y el carácter de urgencia que adquieren los derechos humanos. Para Tlachinollan, es un modelo económico agotado, que no puede garantizar lo básico a los pueblos, lo que genera un escenario donde esta violencia se vuelve mucho más compleja y con mayores actores armados que hace unos años atrás: el ejército, los policías, los grupos delincuenciales del narcotráfico, las autodefensas, la policía comunitaria. Es decir, es una violencia con diferentes dimensiones, no sólo política-militar, delincuenciales, sino que tiene que ver también con la autodefensa y el control territorial, en razón de que, en comparación con unas décadas atrás, en la actualidad hay mayores amenazas de despojo territorial, imposición de megaproyectos (hidroeléctricas, principalmente) y el otorgamiento de concesiones a empresas mineras.

Otro dato importante entregado por Tlachinollan es que actualmente en la Montaña hay mucha violación de derechos humanos provocados por la misma gente de la región. Esto es resultado de que la mayoría de los militares asignados por el gobierno estatal para realizar sus funciones en la zona son indígenas, son hablantes de las lenguas naasavi y mepaa, principalmente. Se normaliza el funcionamiento de una lógica de dominación y violencia sustentada y expresada en la fórmula: empleado del gobierno/superioridad sociocultural. Por otra parte, hay patrones culturales nocivos para las comunidades, tomados del mundo mestizo y muy arraigados en la Montaña, que son muy difíciles de trabajar para Tlachinollan y que han generado muchas violaciones a los derechos humanos. Un ejemplo



recurrente y cotidiano es la trata o venta de mujeres, práctica que hace 20 años atrás no se encontraba en las comunidades.

Respecto a cómo enfrentan las comunidades esta violencia, la organización sitúa el problema en el hecho de no hay un proyecto construido para poder consolidar una "forma diferente" de cómo se vive actualmente en la Montaña. Algunas determinantes estructurales que explican esta situación son: los niveles de pobreza, la dependencia económica del exterior, la devastación ecológica y la baja de la productividad de alimentos. Esto hace que sean comunidades manipulables en cierto nivel por parte de los partidos políticos. Por otro lado, hay un proceso de descomposición comunitaria por el narcotráfico. Son comunidades que ya están contaminadas por la siembra de enervantes, es decir, la gente para que pueda vivir en la Montaña tiene que recurrir a cultivos ilícitos porque no le alcanza para subsistir con cultivos lícitos, con el frijol, con el maíz y sin empleo. Esto los coloca en una situación de mayor vulnerabilidad y se justifica la militarización por parte del gobierno, así como la represión y el control de las comunidades. Al mismo tiempo, aumenta la violencia entre ellos mismos, aumentando la compra de armas y el consumo de alcohol. Sin embargo, frente a este análisis general, también nos pueden demostrar con datos claros que las comunidades de la Montaña están buscando formas de participación política directa en sus problemáticas,<sup>32</sup> que si bien están abatidas, con diversos grados de desarticulación, no están derrotadas. En este punto queremos profundizar en las reflexiones finales.

#### El accionar de Tlachinollan ante el escenario de violencia

Primero es necesario situar la acción del gobierno estatal contra la labor de Tlachinollan, la que se expresa en diversos ámbitos: criminalización en medios públicos, como periódicos locales; intervención de los medios de comunicación de la organización; hostigamiento, amenazas<sup>33</sup> y vincular a la organización con movimientos subversivos, sin prueba alguna, con el objetivo de deformar la labor realizada por este centro.

Frente al nuevo escenario de violencia propiciado por estrategias estatales hay ciertos factores de relevancia que afianzan y posibilitan la labor de Tlachinollan y que son necesarios de destacar para una práctica de resistencia desde los derechos humanos. Uno es el arraigo local: dato central es que

<sup>32</sup>Claro ejemplo de esto es el nivel de convocatoria de la asamblea de comunidades damnificadas. El promedio de participación y representación aproximado es de 77 comunidades que son parte de 11 distintos municipios de la región.

<sup>33</sup>A dos miembros se le ha asignado escolta policial y uno ha tenido que partir al exilio.

casi la mitad de los defensores vienen de las comunidades, son nativos y hablan las lenguas Na savi, Mepha`a o Nahuatl. El ser parte de los actores locales permite cierta previsibilidad sobre el pulso de lo que ocurre en la zona, tener "buenas alertas" cuando hay situaciones delicadas y de esta manera realizar evaluaciones de riesgo acertadas. Ésta es una estrategia definitoria, pero a la vez es importante comprender que no funciona únicamente como estrategia, sino que también se enraiza como un objetivo profundo de Tlachinollan: *el trabajo tiene que estar más dentro de la comunidad, ser parte de ella, no como una imposición sino como una decisión de la misma*. Se busca reivindicar el derecho de los pueblos indígenas y trabajar con la herramienta de los derechos indígenas. Aquí resalta la claridad política para comprender el sentido profundo del trabajo que realizan y la construcción sobre el significado de ese arraigo. A diferencia de la visión del Estado que busca "inyectar recursos en la zona" (especialmente en tiempos de elecciones) para lograr un progreso occidental, desde la organización se fomentan procesos de apropiación con la finalidad de no imponer un "modo" sino más bien facilitar una herramienta que las propias comunidades puedan construir.

Otra dimensión por destacar es la importancia que tiene para Tlachinollan establecer y fortalecer alianzas con diversos actores, con especial connotación las concertadas en el ámbito internacional. En México, por mucho que se nos presente un paisaje alentador sobre la actitud de las instituciones estatales y empresas privadas respecto a los derechos humanos, al estar los intereses del capital funcionando como motor esencial, organizaciones que trabajan en zonas críticas, como lo es nuestro tiempo-espacio de investigación, requieren fortalecer lazos con organizaciones extranjeras en busca de respaldos económicos mínimos necesarios para un funcionamiento adecuado<sup>34</sup> y por la necesidad de tener visibilidad para que las injusticias y atropellos no pasen inadvertidos.

Una tercera dimensión por destacar en la labor de la organización surge al mirar hacia los procesos de mediación (a través de los cuales se busca solucionar conflictos entre las propias comunidades y las comunidades con el gobierno regional y estatal). Cuando el proceso de mediación se realiza entre comunidades comúnmente es por conflictos agrarios surgidos de discordancias en cuanto a repartos de tierra y la mediación entre comunidades y el gobierno principalmente se define por incumplimientos de "promesas electorales" y profundización en procesos de despojo. Una pregunta central

<sup>34</sup>Todo el financiamiento logrado por Tlachinollan viene de organizaciones internacionales, principalmente fundaciones con raíces cristianas, y estos recursos se obtienen a través de la postulación a concursos para financiar proyectos.

es: ¿por qué las comunidades le otorgan cierta legitimidad a Tlachinollan como mediador? Como señalan desde la organización: *Es una mediación que está obviamente anclada en los planteamientos de la gente. Nosotros mismos les hemos dicho, nosotros no vamos a hacer algo que ustedes no quieran, ni vamos a suplantarlos ni mucho menos vamos a negociar por ustedes.*

Lo que está en la base de la construcción de este *locus* se refiere a una práctica subversiva frente a las lógicas hegemónicas de dominación: el principio que rige a Tlachinollan es la *conciliación*, que es un principio propio de la justicia comunitaria. Acá se respetan y re-significan las lógicas de funcionamiento de las propias comunidades y de su derecho. A modo de ejemplo, se le consulta primero al comisario comunal en la resolución de conflictos con la intención de respetar la función de los cargos tradicionales. Y este proceso ha sido muy difícil porque las estrategias desde el poder llevan a una situación de dominación, donde las propias autoridades comunitarias son des-configuradas y supeditadas a los poderes oficiales. Frente a la diversidad de actores presentes en la zona, la organización ha construido cierta calidad moral y respeto a partir del trabajo realizado con las mismas comunidades. Esto permite que los acuerdos que se toman con la mediación de Tlachinollan sean acuerdos que "tienen peso".

#### REFLEXIONES FINALES: EL PODER CONTRAHEGEMÓNICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Como señalamos en nuestra presentación, hay diversos discursos y usos de los derechos humanos. Al respecto y para situar una necesaria posición crítica respecto a éstos, planteamos una pregunta determinante: ¿pueden los derechos humanos —que se sitúan como sustento ideológico del sistema moderno y que han cumplido la función de enmascarar la explotación capitalista (dando a ésta una apariencia de relaciones presididas por la libertad e igualdad)—, ser subversivos frente al tipo de sociedad que los genera? ¿Qué significa un "uso desde abajo" de los derechos humanos? ¿Cualquier "uso desde abajo" es un uso contrahegemónico?

Acá analizamos el hacer y el decir de una organización mestiza perteneciente a la sociedad civil, la cual es parte de una tradición occidental de los derechos humanos, que realiza su trabajo con población mayoritariamente indígena. No nos centramos en el cómo se apropian "los indígenas" de los derechos humanos, sino cómo esta organización hace uso de ellos y por qué.

En un contexto de avance arrollador de las lógicas de reproducción del modo de producción capitalista, que en la zona de la Montaña de Guerrero se expresa en las diversas dimensiones de la violencia de Estado aliada al capital transnacional, es necesario situar lo que llamamos "un otro uso" de los derechos humanos. Éste se refiere a comprender el lugar estratégico que pueden tener en el proceso de resistencia y construcción de autonomía.

Nos hacemos parte de la idea de que el discurso y la práctica de los derechos humanos pueden aparecer como subversivos respecto a la sociedad que los genera, y a mi parecer es lo que nos muestra el trabajo realizado por el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan. En su labor, la defensa de los derechos humanos constituye una "estrategia" cuyo objetivo claramente es el cambio de sociedad, donde lo "educativo" en materia de derechos humanos *no es simplemente instrucción cívica sino construcción de valores y opciones de vida nuevos*. En el proceso de apropiación de los derechos humanos desde esta parte del mundo es necesario, como señala Óscar Correas, un "des-educar" en un doble plano: en una perspectiva de "creencia" (orientada a desacralizar y desmitificar el sentido legalista, fuertemente arraigado en las conciencias individuales y colectivas de la nación, en la medida que muchas veces la legalidad deviene en ser autoritaria, represiva e ilegítima) y una perspectiva de "actitudes" dirigida a crear un rol activo de la comunidad en la defensa de sus conflictos.<sup>35</sup> En el trabajo de Tlachinollan, hay un cuestionamiento al hacer hegemónico de los derechos humanos; se busca dejar en evidencia las consecuencias del modo capitalista de reproducción en la zona de la Montaña y la necesidad de construir mundos alternativos.

Y hay otro punto definitorio para poder señalar que el uso que hace Tlachinollan de los derechos humanos es contrahegemónico. Como nos señalan, el trabajo que ellos realizan no busca implantar un "reinado de los derechos humanos", sino más bien lo contrario: buscan desaparecer como organización, que en la Montaña ya no sean necesarios, a sabiendas de que su trabajo responde a las condiciones construidas por los intereses de "los de arriba".

Esto queda expresamente reflejado en la voz de la organización, ante el cuestionamiento respecto al lugar de los Centros de Derechos Humanos en América Latina:

<sup>35</sup>Óscar Correas, *Los derechos humanos subversivos*. Disponible en <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/16/18-02.pdf>, 2004.

Los pueblos de América Latina necesitan resurgir de las cenizas. Hay distintos niveles de avance. Los Centros de Derechos Humanos tienen la tarea fundamental de ser una coraza que protege el corazón de los pueblos en el entretanto que este corazón se llena de fuerzas y vuelve a resurgir. Hay un ataque brutal de los poderes políticos y económicos representados en el Estado Nación y empresas transnacionales que está despojando de su territorio, contaminado, llevándolos a migrar a niveles nunca antes vistos en Guerrero, generando condiciones de dependencia de migajas, subsidios que desmovilizan e inhiben la organización. Los Centros de Derechos Humanos tienen que ser una barrera contra esos embates. Le hablamos en clave de derechos humanos al gobierno porque ése es el lenguaje que ellos legitiman. Pero es importante entender que para las organizaciones de derechos humanos, la práctica de los derechos humanos son un muro de contención que repele los embates momentáneamente, mientras esos que renacen en el corazón de los pueblos toman fuerza, mientras pueden resurgir. Tlachinollan trabaja para que un día deje de ser necesitado. Ésa es nuestra misión.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ÁLVAREZ ICAZA, Emilio, "Democracia, participación ciudadana y derechos humanos en México", en Diana Margarita Favela (coord.), *Procesos de democratización en México: balances y desafíos más allá de la alternancia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2008.
- BARTRA, Armando, "Sur profundo", en Armando Bartra (comp.), *Crónicas del Sur. Utopías campesinas en Guerrero*, México, ERA, 2000.
- Brigadas Internacionales de Paz | Proyecto México, *Panorama de la Defensa de los Derechos Humanos en México. Iniciativas y Riesgos de la Sociedad Civil Mexicana*, abril, 2013.
- CANTO CHAC, Manuel, *Derechos de ciudadanía: responsabilidad del Estado*, México, Icaria, 2005.
- CEPAL, *Panorama Social de América Latina 2010*, disponible en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/41799/PanoramaSocial2010.pdf>, 2010.
- CIDH, *147º periodo de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Situación general de derechos humanos en México*, marzo, 2013.
- CONAPO, Informe del Consejo Nacional de Población: Índice de Marginación por localidad 2010, disponible en [http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice\\_de\\_Marginacion\\_por\\_Localidad\\_2010](http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice_de_Marginacion_por_Localidad_2010), 2010.

- CORREAS, Óscar, *Los derechos humanos subversivos*, disponible en <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/16/18-02.pdf>, 2004.
- , "El derecho indígena y la cuestión de las minorías", *Problemas Metodológicos*. Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña, núm. 4, 2000.
- DEHOUE, Danièle, "Historia de la Montaña", en Danièle Dehouve, Víctor Franco Pelotier, Aline Hémond (eds.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, México, UAG-CIESAS, 2006, pp. 97-199.
- , *El tequíu de los santos y la competencia entre los mercaderes*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- , *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001.
- FRANCO, Rolando y Carmen Artigas, *Derechos económicos, sociales y culturales en América Latina: su situación actual*, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2000.
- INEGI, *Informe y resultados anuales del Instituto Nacional de Geografía y Estadística 2010*, disponible en [http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice\\_de\\_Marginacion\\_por\\_Localidad\\_2010](http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice_de_Marginacion_por_Localidad_2010), 2010.
- RANGEL LOZANO, C.E.G. y A. Radilla Martínez, *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México. Memorias de la represión en Atoyac, Guerrero, durante la década de los setenta*, México, Plaza y Valdés, 2012.
- SÁNCHEZ SERRANO, Evangelina, *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, México, UACM, 2012.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", *El otro derecho*, núm. 28, julio, Bogotá, Colombia, ILSA, 2002.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México, 2002.
- , *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México, 1988.
- TREJO, G., "Violencia y política en el México del bicentenario", en R. Cordera (coord.), *Historia crítica de las modernizaciones en México, tomo 7, Presente y perspectivas*, México, FCE, 2010.

#### Sitios web

- [www.tlachinollan.org](http://www.tlachinollan.org) (sitio oficial del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan).
- <http://www.derechos.org/limeddh/doc/charco.html> (sitio oficial de la Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos).
- <http://www.cndh.org.mx/> (sitio oficial del Consejo Nacional de los Derechos Humanos México).

# El desarrollo sustentable como mecanismo de apropiación y desposesión capitalistas sobre los pueblos indígenas en México

María Luisa López Guerrero

## INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas en México habitan en zonas ricas en recursos naturales y material genético, y representan una fuerza laboral que aún no ha sido absorbida por la dinámica económica. Durante 500 años, estos pueblos han luchado en contra de su exterminio; desde la época de la Conquista, posteriormente en la época colonial y actualmente rodeados por una economía capitalista, han permanecido en equilibrio con la naturaleza y han defendido sus costumbres y tradiciones. Su forma de organización económica y social mantiene una dinámica económica distinta a la del capitalismo, y por ello representa un obstáculo a la reproducción del capital.

Una de las principales necesidades del capital es absorber espacios no capitalistas donde exista abundancia de recursos naturales, donde puedan expropiar su territorio y establecer la propiedad privada, con el fin de ampliar la escala de reproducción y contrarrestar la caída de la tasa de ganancia.

En el siglo XXI, estos espacios no capitalistas, los territorios y los recursos de los pueblos indígenas, constituyen un conjunto de bienes muy preciados para las grandes potencias y empresas transnacionales, las que buscan incorporarlas a la dinámica capitalista.

El mecanismo por el cual se introduce el capital en estas formaciones sociales alternas es el desarrollo sustentable, que es una forma contemporánea de la acumulación del capital y mediante el cual pretende contrarrestarse la caída de la tasa de ganancia.

El discurso del desarrollo sustentable es una vertiente imperialista del capitalismo en los siglos XX y XXI, donde las cosmovisiones, tradiciones e ideologías indígenas son puestas en peligro a medida que se amplía y es aceptada esta corriente sustentable.

El modo de producción capitalista desde su génesis ha desarrollado la habilidad de generar una metamorfosis ante cada crisis para lograr subsistir.

Diferentes autores, como Rosa Luxemburgo, Lenin y actualmente David Harvey, proponen como explicación a esta capacidad de subsistencia del capitalismo la movilidad espacio-temporal del capital, donde la depredación se da a través de la absorción e incorporación de nuevos espacios para perpetuar su reproducción. Ése es el tema que se abordará en este capítulo: los pueblos indígenas constituyen esos espacios que para el capital representan tanto materias primas como fuerza de trabajo y mercados vírgenes donde colocarse mediante la introducción de la dinámica de la acumulación capitalista.

Para entender el papel que tienen los pueblos indígenas en la acumulación, es necesario comprender la importancia del proceso de la acumulación originaria, así como el proceso de valorización y la caída de la tasa de ganancia.

Estos dos procesos conforman esa solución espacio-temporal del capital ante la crisis del sistema, y en la actualidad son diversos los mecanismos de acción para incorporar los espacios no capitalistas a su dinámica. A continuación analizaremos brevemente tanto la acumulación del capital como la caída de la tasa de ganancia y sus causas contrarrestantes, para poderlos hilar con el discurso del desarrollo sustentable.

## ACUMULACIÓN DEL CAPITAL

El concepto de acumulación originaria descrito por Carlos Marx en su libro *El capital* describe el punto de partida del modo de producción capitalista y marca la transición de un modo de producción a otro, de la transición del feudalismo al capitalismo. En Inglaterra, este proceso histórico se presentó entre los siglos xv y xv; y se caracterizó por ser el parteaguas entre los dos modos de producción.

La tendencia histórica de la acumulación capitalista significa pura y exclusivamente "la expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo" (Marx, 1978: 647). Para que la acumulación originaria se diera en Inglaterra, primero se dio un proceso de mercantilización, el cual cobra distintas modalidades que pertenecen a la prehistoria del sistema capitalista y que permitieron su desarrollo (Harvey, 2007; Alvati, 2011), tales como:

- La privatización y mercantilización de la tierra a partir de un proceso político del cercamiento de las tierras comunales.
- La consecuente expulsión de los trabajadores de esas tierras.
- La modificación de los derechos de propiedad comunal en propiedad privada.
- La transformación de la fuerza de trabajo en mercancía.
- La supresión de formas alternas de apropiación de la naturaleza, de producción y consumo.
- Los procesos de depredación colonial e imperialista para la apropiación de materia primas y fuerza de trabajo.
- La monetarización del intercambio.
- La trata de esclavos.
- La usura y el crédito.
- La división entre agricultura e industria.

Durante esta época, los medios de producción son expropiados, arrebatados de los campesinos, con lo que la tierra, las materias primas, las herramientas y la maquinaria pasan a formar parte del capital, proceso que fue respaldado por el Estado, liberando así a estos campesinos hacia un mercado laboral en el que, sin medios de producción, su único medio para subsistir es su trabajo posteriormente explotado.

La explotación y la expropiación constituyen los pilares de esta acumulación originaria. A la par, interactúa la otra dualidad de la acumulación capitalista: el proceso de colonización e imperialismo que aparecen a finales del siglo xv y principios del xvi en América Latina. Estos fenómenos dan como resultado los descubrimientos de los yacimientos de oro y plata, llevando consigo la esclavización y el aniquilamiento de la población nativa al inicio de la época de la Conquista y el saqueo de las Indias Orientales. El monopolio del comercio de Inglaterra con las Indias Orientales del té, la sal, del opio, del betel constituía fuentes inagotables de riqueza con el mínimo de capital invertido, lo que ayudó a que Inglaterra se consolidara económica y comercialmente, y con ello el sistema capitalista se fortaleciera y afianzara. Así, el papel de la Colonia en la acumulación originaria fue muy importante, ya que sirvió como mercado para que las nuevas manufacturas creadas con la incipiente gran industria fuesen comercializadas.

La forma clásica de la reproducción capitalista se presentó en Inglaterra, y es por ello que Marx la toma como un referente teórico pero también como un referente histórico-espacial específico. Sin embargo, estas

circunstancias han sido diversas en cada uno de los países y el capital se ha desarrollado de diferentes maneras en cada uno de ellos. Pero en el análisis histórico, esas circunstancias actúan como leyes que a su vez actúan como tendencias en el desarrollo de las relaciones de producción capitalista en el ámbito mundial. Lo que motiva a Marx para tomar como referente a Inglaterra es mostrar lo que ocurrirá en el futuro a los demás países; su desenvolvimiento no modifica las relaciones sociales de propietarios y no propietarios, no cambia el resultado de esa explotación y subordinación, se utiliza como justificante teórico cuando no se alteran las condiciones del problema y ayuda a ejemplificarlo en diferentes regiones del planeta (Luxemburgo, 1970).

Así, la reproducción ampliada del capital se abrió paso por el planeta donde existían y existen regiones no capitalistas; de la misma manera que se abrió paso en Inglaterra en los espacios feudales, el sistema capitalista se introduce ahora dentro de estas culturas no capitalistas. Para Luxemburgo, se distinguen tres partes en la acumulación del capital: las luchas del capital contra la economía natural (unidades productivas para el autoconsumo), contra la economía mercantil y por conquistar todos los espacios para el capitalismo. El capitalismo requiere de las economías no capitalistas para su existencia y reproducción, y en esa lucha utiliza diversos métodos, como los empleados en la acumulación originaria en Inglaterra: la violencia mediante guerras, la presión tributaria por parte del Estado y el abaratamiento de las mercancías mediante el comercio, entre otros (Luxemburgo, 1970).

Esa lucha de la acumulación capitalista se debe a que aquellas economías que no manejan su dinámica de producción constituyen una interrupción del mercado, de la realización de las mercancías, convirtiéndose en obstáculos para la acumulación capitalista, pues no producen para el sistema sino para el autoconsumo, de ahí que el capital luche contra esas barreras para facilitar su reproducción.

El proceso de acumulación capitalista también es un proceso de creación de plusvalor y al aumentar la acumulación se incrementa la necesidad de crear nuevos mercados para colocar el nuevo capital. Es por ello que el capitalista necesita combatir las dinámicas no capitalistas para poder absorberlas y subsumirlas, ya que en estos espacios no capitalistas la relación social del capital todavía no domina la producción.

"El capitalismo necesita para su expansión y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalistas" (Luxemburgo, 1978: 179). Esas formas de producción no capitalista o, como Luxemburgo las denomina, de

*economía natural*, se refieren a unidades productivas para el autoconsumo; son fuentes de medios de producción y de fuerza de trabajo y, al mismo tiempo, representan una barrera al capital. Así mismo, la autora enuncia los fines económicos del capitalismo en contra de las economías naturales, los cuales son: apoderamiento de las fuerzas productivas como la tierra, los minerales, los bosques, las plantas y sus derivados, etcétera; liberación de la fuerza de trabajo para ponerla a merced del capital; introducción de una economía de mercancías y separación de la agricultura del artesanado.

El proceso violento que se da en las colonias no es únicamente la acumulación originaria, sino una continuación de dicho proceso para expandir la reproducción de capital con el fin de apropiarse de fuentes productivas: "saca medios de producción de todos los rincones de la tierra, cogiéndolos o adquiriéndolos de todos los grados de cultura y formas sociales" (Luxemburgo, 1970: 306). Al incrementarse el capital con cada ciclo productivo, aumenta también el capital constante y variable, y requiere de un continuo flujo de ellos. La manera más eficaz de obtenerlos es mediante la apropiación de nuevos espacios; sin esto, el capital no podría desarrollarse o expandirse alrededor del mundo; es mediante la colonización y expropiación de los medios de producción y de fuerza de trabajo pertenecientes a las economías no capitalistas como lo logra.

El proceso capitalista de acumulación que se dio en América Latina durante los siglos XVIII y XIX requirió, primero, el sometimiento del modo de producción colonial, la expropiación de las propiedades de la Iglesia y la liberación de los campesinos para incorporarlos al mercado laboral.

En la actualidad, el proceso histórico-económico de la acumulación originaria es explicado principalmente por David Harvey (2007, 2010) mediante su concepto de acumulación por desposesión.

Para los siglos XX y XXI, las formas de acumulación originaria se siguen reproduciendo, existen aún espacios no capitalistas que producen para el autoconsumo y el capitalismo busca apropiarse de esos espacios que quedan, pues, como mencionamos, el capital debe nacer sobre una estructura completamente diferente y apropiarse de ellas para ampliar su reproducción: "El capitalismo viene al mundo y se desarrolla históricamente en un medio social no capitalista" (Luxemburgo, 1970: 317). Sin embargo, las formas de apropiación han ido evolucionando. El concepto de acumulación por desposesión viene a explicar cómo la dinámica capitalista de apropiación de nuevos espacios da una alternativa que contrarresta la caída de la tasa de ganancia y permite la expansión del capital. Si bien la acumulación

originaria ya sucedió en los siglos xv y xvi, David Harvey aporta un concepto teórico para explicar cómo la dinámica del capital se reproduce en pleno siglo xx para su expansión y perpetuidad. "Dado que denominar 'primitivo' u 'originario' en un proceso en curso parece desacertado, en adelante voy a sustituir estos términos por el concepto de 'acumulación por desposesión'". (Harvey, 2007: 113). La acumulación por desposesión aparece como una alternativa en el siglo xx para apropiarse de los espacios no capitalistas, buscando mercados y medios de producción para asegurar la realización de las mercancías, y con ello la ganancia capitalista, tal y como aparece en la acumulación originaria de los siglos xv y xvi.

Durante el siglo xx y los primeros años del siglo xxi, todavía quedan espacios no capitalistas que la dinámica del capital aún no altera y absorbe, y los mecanismos para introducirse en ellos no son únicamente la mercantilización de la tierra, la expulsión de la fuerza de trabajo, la conversión de la fuerza de trabajo en asalariados, la transformación de los derechos de propiedad; así, surgen nuevos mecanismos: los derechos de propiedad intelectual como patentes y licencias en material genético; biopiratería, depredación del ambiente mediante su incorporación al análisis económico y su total mercantilización; desplazamiento del campesino a las ciudades; privatizaciones de bienes comunales, desaparición de formas de producción no capitalistas, como el desplazamiento del artesanado por la gran industria.

El agua, los bosques, los conocimientos ancestrales, las plantas y hierbas para la industria farmacéutica, los rituales y otros bienes públicos son la manifestación actual del cercamiento de las tierras comunales en Inglaterra y Europa en los siglos xv y xvi; la expulsión de los trabajadores de la tierra; el Estado como interventor en las actividades de desprotección de los trabajadores y como protector de la propiedad; la cesión de la propiedad al ámbito privado; la liberación y mercantilización de medios de producción y fuerza de trabajo.

El abastecimiento de recursos naturales y materias primas, o de medios de producción, es de vital importancia para los Estados; es por ello que su suministro ha sido un eje dentro de sus políticas; el control de los recursos es poder. Por ejemplo, el acceso fácil y seguro al petróleo es de gran importancia para la seguridad nacional de los Estados, al igual que otros energéticos y minerales. Thomas Homer-Dixon (1997) sostiene que, debido a los intereses de los países industrializados por mantener sus altos niveles de crecimiento y de altas tasas de plusvalor, la acumulación puede verse obstaculizada de no contar con un continuo suministro de materias primas o recursos naturales, o por no contar con mercados donde colocarlo, por

lo que la dependencia de los países en desarrollo aumenta al igual que la explotación de los recursos naturales. Debido a la creciente dependencia del continuo flujo de recursos, materias primas y fuerza de trabajo por un proceso de acumulación cada vez mayor, la violencia, las guerras y las herramientas políticas, económicas y comerciales son ahora los métodos de acción de la acumulación del capital. La mercantilización de la naturaleza, la creación de nuevos mercados y nuevos discursos económicos y políticos, son algunos ejemplos de los nuevos mecanismos de la acumulación por desposesión. Otros de los procesos que Marx abordó en la acumulación originaria se han ido perfeccionando, han evolucionado, como es el caso del capital financiero y del sistema crediticio, consolidando grandes instituciones internacionales que rigen la economía global, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), que "se han convertido, como señalaron Lenin, Hilferding y Luxemburg a comienzos del siglo xx, en palancas importantes de depredación, fraude y robo" (Harvey, 2007: 118).

Según David Harvey (2007), la privatización es el instrumento principal de la acumulación por desposesión. El instrumento político del que él nos habla es el neoliberalismo, el cual con la privatización y la liberación del mercado como divisa actuaron para combatir la crisis de sobreacumulación y abrir nuevos mercados capitalistas, inaugurando una nueva etapa de "cercamiento de los bienes comunales" (2007: 125), abriendo con ello áreas nuevas de actividades rentables. Esa privatización consiste en arrebatar o expropiar activos, como son los recursos naturales para venderlos a las empresas transnacionales.

#### LA CAÍDA DE LA TASA DE GANANCIA

La caída de la tasa de ganancia, como una tendencia en la evolución del sistema capitalista, se explica a partir del cambio en las composiciones tanto de capital variable (fuerza de trabajo) como de capital constante (medios de producción, herramientas, materias primas, etcétera). El paulatino acrecentamiento de la composición del capital constante en relación con el capital variable, para disminuir costos provoca que la ganancia decrezca. Marx resume la caída tendencial de la tasa de ganancia de esta manera:

Ésta, a medida que se acentúa el descenso relativo del capital variable con respecto al constante, hace que la composición orgánica del capital en su con-

junto sea cada vez más elevada, y la consecuencia directa de esto es que la cuota de plusvalía se exprese en una cuota general de ganancia decreciente, aunque permanezca invariable e incluso aumente el grado de explotación del trabajo (Marx, 1978: 219).

La masa de fuerza de trabajo, o de trabajo vivo empleado disminuye en relación con el capital constante y con ello también la parte impaga de esa fuerza de trabajo, y por lo tanto el plusvalor extraído, siendo este plusvalor menor al valor del capital global empleado; esa relación entre plusvalor y capital global constituyen la tasa de ganancia, que consiguientemente desciende.

El crecimiento en la composición del capital constante representa un aumento de valores de uso, como lo son el maíz, la madera, el hierro, el trigo: "la naturaleza es la fuente de los valores de uso (que son los que verdaderamente integran la riqueza material)" (Marx, 1978: 9).

Es una tendencia cíclica del capital que, al tener un mayor desarrollo de sus fuerzas productivas, el sistema entra en contradicción precisamente debido a esa aceleración de acumulación, pues la composición orgánica del capital aumenta y con ello la composición del capital variable disminuye, disminuyendo también la masa de plusvalor y el monto que el capitalista sustrae y que se convierte en ganancia.

Cuando la tasa de ganancia disminuye, la acumulación se suspende y es necesario para el capital encontrar una salida para continuar con la acumulación y contrarrestar la caída de la tasa de ganancia. Para ello existen diversas causas que la contrarrestan, además de la crisis; entre ellas están (Marx, 1978):

- La elevación del grado de explotación el trabajo, ya sea mediante la ampliación de la jornada laboral o mediante la intensificación del trabajo (plusvalía absoluta o plusvalía relativa).
- La reducción del salario por debajo de su valor.
- El abaratamiento de los elementos del capital constante (materias primas, herramientas, maquinaria, tierra).
- La sobrepoblación relativa.
- El comercio exterior, lo cual abarata el capital constante, los medios de subsistencia del capital variable, así como encuentra nuevos mercados donde colocar el capital sobreacumulado.
- El aumento del capital accionario.

Una de las causas contrarrestantes más significativas del siglo XXI es el comercio exterior, que juega como nivelador del plusvalor para convertirse en la tasa media de ganancia; es el capital encargado del tráfico de las mercancías, de la compra y la venta de ellas, y el encargado del tráfico de dinero. El comercio exterior hace que la reproducción no se estanque, creando las condiciones para acelerar la rotación del capital industrial mediante mercados o espacios, además de que contribuye a abreviar los tiempos de circulación y con ello la realización de las mercancías y la obtención de la ganancia. En la medida en que abrevia el tiempo de circulación, eleva la proporción entre el plusvalor y el capital adelantado y, con ello, la tasa de ganancia.

El capitalismo muestra contradicciones internas: por un lado, con la sobreacumulación de la riqueza, y por el otro, con la creación de pobreza y miseria. Esto lleva al capital a encontrar soluciones en el comercio exterior y en las prácticas del colonialismo e imperialismo.

Para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia, la acumulación por desposesión juega un papel muy importante, ya que ayuda a que el capital sobreacumulado producido por el aumento del capital constante y la abreviación de los tiempos de rotación y circulación se coloque en nuevos mercados, y evitar así que ese capital producido se devalúe; permite la rápida circulación de las mercancías y la rápida obtención de la ganancia; además, al aumentar la necesidad de mayor capital constante, requiere también que el flujo de materias primas y medios de producción sea continuo; así que los espacios no capitalistas constituyen ricas fuentes en ellos, de ahí que el capital busque apropiarse de esas regiones.

## EL DESARROLLO SUSTENTABLE

A partir de los años setenta del siglo XX, los síntomas de una crisis empezaron a manifestarse, tales como altos índices de inflación, estancamiento del crecimiento económico, continuas fluctuaciones en el tipo de cambio, aumento en los precios de las materias primas y con ello también de los productos manufacturados, así como niveles de devastación ambiental alarmantes.

Por primera vez en la historia, la humanidad tenía la capacidad tecnológica para detectar el daño ecológico. Se dio una crisis de sobreacumulación que amenazaba la estabilidad económica por la que y era necesario encontrar nuevos espacios donde colocar ese capital



sobreacumulado. La tasa de ganancia de las principales economías capitalistas cayó y la crisis ambiental, económica y social irrumpía como obstáculo al crecimiento económico y a la acumulación capitalista. Esta época fue de cambios; los teóricos, las instituciones y los Estados tuvieron que reformular la manera en la que se estaba creciendo económicamente a fin de acrecentar la ganancia y reactivar la acumulación. Las inconformidades con las políticas keynesianas y el Estado de bienestar abrieron paso a los ideales de la teoría neoclásica, las políticas neoliberales y el desarrollo sustentable como respuestas ante las crisis económica, ambiental y social. El crecimiento ya no sólo pretendía alcanzarse dentro de su carácter cuantitativo, sino también cualitativo: un desarrollo sustentable, humano, multidisciplinario. En América Latina, se implementaron políticas de austeridad y de cambio estructural, en las que su principal herramienta fue la privatización; se reorientaron sus políticas de crecimiento y desarrollo a partir de la privatización de los sectores públicos, de una desregulación y liberación financiera y comercial, y facilitando la integración de la región al comercio internacional. Asimismo, las ideas del desarrollo sustentable comenzaron a ser parte fundamental de las políticas económicas de los países latinoamericanos.

El desarrollo sustentable tiene sus bases teóricas en la teoría ambiental, la cual a su vez se sustenta en la teoría neoclásica. La teoría ambiental, en la incorporación de la naturaleza al análisis económico, la convierte en un bien económico a partir de la asignación de precios y derechos de propiedad; internaliza la naturaleza a partir de su mercantilización, adquiriendo el estatus de bien económico (Chang en Foladori, 2005). La economía ambiental parte de los instrumentos de la teoría neoclásica para analizar los problemas ambientales. Por lo tanto, no es sólo asignación de precios; también, apropiación y creación de un nuevo marco legislativo acerca del suelo. La justificación deviene de la necesidad de preservar y conservar la naturaleza; lo que antes estaba en abundancia, ahora recursos naturales como el agua, los bosques, los minerales, la fauna y la flora escasean por los problemas ambientales.

El concepto de desarrollo sustentable se da a conocer en el Informe Brundtland o Nuestro Futuro Común, publicado por la Organización de las Naciones Unidas en 1986. En este informe, se define el desarrollo sustentable como aquel desarrollo que está "en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, duradero, o sea, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias" (Brundtland, 1986: 23).

El desarrollo sustentable es una serie de lineamientos y políticas que los gobiernos deben ejecutar. El mecanismo mediante el cual pretende llevarse a cabo ese desarrollo sustentable son las instituciones y la participación política a través de programas entre naciones e instituciones. Con este discurso se cuestiona la relación del hombre con su entorno, pero "las relaciones de producción capitalistas no son discutidas en la teoría del desarrollo sustentable" (Tommasino en Foladori, 2005: 15). Como el informe lo dice, es necesario una nueva ola de crecimiento económico, esto es, un nuevo mercado, nuevas mercancías, propagar la acumulación hacia donde no se ha dado, y absorber lo que todavía no es suyo: los ecosistemas de los pueblos indígenas.

Entre sus postulados se encuentran (Gutiérrez, 2010):

- Reactivar el crecimiento.
- Modificar la calidad del crecimiento.
- Atender las necesidades humanas.
- Asegurar niveles sustentables de población.
- Conservar y mejorar la base de los recursos naturales.
- Reorientar la tecnología y manejo del riesgo.
- Incorporar el ambiente y la economía en los procesos de toma de decisiones.

Uno de los temas más importantes para el desarrollo sustentable es el de la conservación ambiental y el de la pobreza. Para los organismos internacionales, los temas de la pobreza, los pueblos indígenas y el medio ambiente se convierten en un asunto de vital importancia. Así, en el Informe Brundtland y de otros informes de la ONU, como la Carta de la Tierra o la Declaración del Milenio, se presentan una serie de medidas y estrategias para combatir la pobreza y conservar el ambiente, que son: el aumento de flujos de capital; esfuerzos dentro de las naciones a través de políticas públicas; un control más estricto de la natalidad; traslado tecnológico, como, por ejemplo, de semillas y fertilizantes que eleven la productividad; inversión privada; se formulan políticas para los pueblos indígenas para aumentar su nivel de empleo por medio de asistencia técnica, créditos, apoyo y movilización de recursos para aumentar la productividad; reservas ecológicas, y la creación de bancos genéticos y patentes para la competitividad industrial. Pretende modificarse las modalidades de consumo y producción para eficientar los recursos y el establecimiento de centros de producción que fomenten el diálogo entre

los pueblos y las empresas. En pocas palabras, se privatiza la vida y cultura de los pueblos indígenas.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO

### *Población de los pueblos indígenas en México*

Los pueblos indígenas en México representan formaciones sociales no capitalistas, espacios donde aún el capital no es la base de sus relaciones sociales de producción. Ellos aún mantienen una dinámica diferente, constituyen una diversidad tanto cultural como política, social y económica. Los orígenes de estos pobladores indígenas data de hace 10 mil años, cuando buscando un lugar donde asentarse, llegaron a lo que actualmente es México. Hace 7 mil años aproximadamente, los habitantes de la región sur del país comenzaron a practicar la agricultura y fue hasta hace 3 mil años que se establecieron las primeras ciudades y hasta la actualidad los pueblos indígenas se sostienen.

México, Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú reúnen 90 por ciento de los indígenas que habita en América Latina y el Caribe. En México, su población indígena representa 25 por ciento del total de América Latina (ONU, 2010).

En México, hay una población indígena de 15.7 millones de personas, los cuales se dividen en 62 pueblos originarios y representan 10 por ciento de la población total del país y ocupan 1/5 del total del territorio del país. Las comunidades que superan el millón de habitantes se localizan en los estados de Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Puebla. Asimismo, las lenguas más importantes o con mayor número de hablantes son el náhuatl, el maya, el zapoteco, el mixteco y el otomí. Los pueblos indígenas más importantes del país son el maya, el náhuatl, el mixteco y el zapoteco (véase cuadro 1).

Pero también son el estrato de la sociedad más pobre. Según datos de la Coneval, en 2012 73 por ciento de los indígenas vivían en pobreza, 30.6 por ciento de ellos en grado extremo (Presidencia, 2013). Según la ONU (2010), la pobreza de los pueblos indígenas es mayor con respecto a la del total de la población en 3.3 por ciento.

Hoy, como durante más de 500 años, la deuda de justicia social con la población indígena no ha sido saldada; más aún, ahora más que nunca se amenaza su supervivencia y, con ello, su cultura y herencia.

CUADRO 1

ESTADO	PUEBLO INDÍGENA
Baja California	Cochimí, cucapá, kiliwa, kumiai y paipai
Campeche	Maya
Coahuila	Kikapú
Chiapas	Cakchiquel, chol, jacalteco, kanjobal, lacandón, mame, mochó, tojolabal, tzeltal (tseltal), tzotzil (tsotsil) y zoque
Chihuahua	Guarijío, pima, tarahumara y tepehuán
Distrito Federal	Maya, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, otomí, purépecha, tlapaneco, totonaco y zapoteco
Durango	Tepehuán
Guanajuato	Chichimeca jonaz
Guerrero	Amuzgo, mixteco, náhuatl y tlapaneco
Hidalgo	Náhuatl y otomí
Jalisco	Huichol
México	Mazahua, náhuatl y otomí
Michoacán	Mazahua, otomí y purépecha
Morelos	Náhuatl
Nayarit	Cora y huichol
Oaxaca	Amuzgo, chatino, chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, mixteco, triqui y zapoteco
Puebla	Chocho, mixteco, náhuatl y totonaca
Querétaro	Otomí y pame
Quintana Roo	Maya
San Luis Potosí	Huasteco, náhuatl y pame
Sinaloa	Mayo
Sonora	Mayo, pápago, pima, seri y yaqui
Tabasco	Chontal y chol
Veracruz	Náhuatl, tepehua, popoluca y totonaca
Yucatán	Maya

Fuente: Elaborado con información de [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=758&Itemid=68](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=758&Itemid=68), consultado el 18 de octubre de 2014.

### Recursos naturales en México

Al igual que su diversidad cultural, México tiene una gran riqueza biológica y su existencia en el territorio coincide con la presencia de pueblos indígenas.

México cuenta con una de las reservas genéticas más rica del mundo y con una gran diversidad ecológica, ya que tiene 51 ecorregiones,<sup>1</sup> de las cuales 27.4 por ciento se encuentran dentro de las principales en el mundo. Dentro de la región latinoamericana es considerado como la reserva genética más rica del mundo; esto lleva consigo una paradoja, ya que los países de esta regiones tienen grandes índices de pobreza, que por su afán de incrementar la tasa de ganancia y mantener una balanza comercial favorable, se acoplan a ciertos apoyos y lineamientos internacionales, que afirman tener las herramientas suficientes para lograr un desarrollo y crecimiento económico. Para ejemplificar lo antes mencionado, tenemos la ratificación de México y otros países latinoamericanos a los dictámenes del Convenio de Diversidad Biológica (CBD), a los Objetivos del Milenio (ONU), apoyo y cooperación comercial entre los Estados a partir de los Tratados de Libre Comercio (TLC), el Plan Puebla Panamá (PPP) o la creación de corredores biológicos, como el Corredor Biológico Mesoamericano, por mencionar algunos.

El continente americano es el de mayor diversidad biológica en el mundo. Dentro de esta región se encuentran seis de los 14 países considerados con mayor biodiversidad del mundo: Brasil, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela. Entre los seis, constituyen al menos 10 por ciento de la superficie terrestre, pero en ello se encuentra 70 por ciento aproximadamente de las especies de mamíferos, plantas, insectos, aves, reptiles y anfibios de la Tierra (PNUD, 2010).

La economía de América Latina se concentra básicamente en la exportación de materias primas y manufacturas basadas en recursos naturales; 73 por ciento de sus exportaciones se compone de ellas. Esas exportaciones pueden observarse de dos diferentes maneras: por un lado, América del Sur exporta principalmente recursos naturales; y, por el otro, México, Centroamérica y el Caribe se concentran en sectores de uso de mano de obra barata. En algunos países, 95 por ciento de sus exportaciones son de materias primas.

De hecho, los 10 productos más importantes que exporta se concentran en bienes primarios mineros y agrícolas; básicamente, son materias primas o recursos naturales.

<sup>1</sup>Las ecorregiones son grandes áreas de tierra o de agua que contienen una gran variedad de especies, condiciones ambientales similares, flora, fauna. Es una estructura geográfica delimitada que comparte especies y una dinámica ecológica, así como condiciones ambientales similares (Conabio, 1998).

Pero la relación entre el asentamiento de pueblos indígenas y recursos naturales es estrecha; por ejemplo, 90 por ciento de la madera que se extrae de la Amazonia de Perú proviene de las zonas protegidas o reservadas para los pueblos indígenas, desplazando así a sus habitantes. La misma situación ocurre en México, donde la región con un gran potencial genético y diversidad biológica se encuentra al sur del país, la región con mayor población de pueblos indígenas.

Adicionalmente, alrededor de 118 especies de plantas que se encuentran en Mesoamérica fueron domesticadas por las culturas originarias de la región; éstas son de gran importancia económica como son maíz, frijol, jitomate, etcétera. De esta región también proviene 50 por ciento de las especies de plantas que se consumen en el mundo.

La importancia de Mesoamérica no sólo es por la gran cantidad de recursos naturales como el agua, minerales, flora y fauna; también debemos de incluir el gran acervo cultural y un conjunto de conocimientos de las culturas de sus pueblos sobre domesticación de plantas. Debido a la gran riqueza de Mesoamérica, las transnacionales han puesto su atención en los pueblos indígenas, generando grandes inversiones en proyectos y programas biotecnológicos, por ejemplo, jardines botánicos, transgénicos, colecciones de germoplasma, bancos genéticos, como el proyecto de Genoma Humano, etcétera.

Dentro de los principales centros de domesticación de plantas en América Latina se encuentran la región mesoamericana, Perú, Bolivia y Ecuador.

De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (PNUD) México y América Latina representan "un laboratorio único de productos y procesos con potencial para incubar soluciones médicas para las generaciones presentes y futuras" (PNUD, 2010: 3), colocando a la región en una posición estratégica dentro de los mercados medicinales y farmacéuticos; tal es el caso de los productos fitoterapéuticos<sup>2</sup> que abarcan un mercado mundial que representa 60 mil millones de dólares. La región mesoamericana, Perú, Bolivia y Ecuador son las principales zonas donde las farmacéuticas enfocan sus inversiones y desarrollos tecnológicos.

Estimaciones de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural señalan que 72 por ciento del territorio nacional es superficie forestal que incluye bosques, selvas y vegetación en zonas áridas. Chihuahua y Durango son las entidades con mayor superficie de bosques con clima

<sup>2</sup>Elaboración de productos medicinales de origen vegetal.

templado y frío. Quintana Roo, Campeche, Oaxaca y Chiapas son las entidades con una mayor superficie de selvas.

La región tiene un alto porcentaje de áreas protegidas.<sup>3</sup> México, por ejemplo, de sus Áreas Naturales Protegidas (ANP) obtiene 3,500 millones de dólares anuales, esto es, casi 2 por ciento del PIB total anual (PNUD, 2010).

México es uno de los principales centros de origen de diversas plantas cultivadas en el mundo, cerca de 120 especies que fueron domesticadas por agricultores prehispánicos. Esta gran diversidad en especies de plantas es la base de conocimientos medicinales, alimentarios y ornamentales ancestrales.

México cuenta con 1'841,580 hectáreas de bosque mesófilo, rico en biodiversidad, 32'296,335 hectáreas de bosque templado, 50'101,407 de matorral xerófilo o clima desértico, 19'015,565 de pastizal inducido o cultivado, 9'894,830 hectáreas de pastizal natural, 9'153,003 hectáreas de selva húmeda, 22'906,258 hectáreas de selva subhúmeda, 4'419,932 hectáreas de vegetación halófila y gipsófila (Semarnat, 2010).

Para 2008, de acuerdo con datos de la Semarnat (2010) contaba con 873 especies de peces; los estados con mayor número de especies: Baja California con 371 especies, Baja California Sur con 359, Sinaloa con 298, Veracruz con 213 y Guerrero con 139 especies. Además, son 788 las especies de anfibios que tiene el país y los estados con mayor número de especies son: Chiapas con 117 especies, seguido de Veracruz con 109, Oaxaca con 106, Puebla con 73 e Hidalgo con 66 especies. De reptiles con 88 especies que tiene México, Oaxaca es el estado con mayor número de especies, en total 258, seguido de Chiapas con 224, después Veracruz con 214, Guerrero con 158, y Jalisco con 143 especies. Son 812 las especies de aves en el país; Veracruz es la entidad federativa que más especies tiene 635; posteriormente están: Oaxaca con 634, Chiapas con 565, Sonora con 445 y Jalisco con 438 especies. En mamíferos, son 901 especies a lo largo de la República; Chiapas con 205, Oaxaca con 194, Veracruz con 190, Jalisco con 173 y, por último, Michoacán con 163.

## PROGRAMAS EN MÉXICO

En México se han desarrollado diversas acciones encaminadas a la explotación de los recursos existentes en las zonas indígenas.

<sup>3</sup>Un área protegida es un espacio geográfico definido y reconocido como mecanismo para la conservación de la naturaleza y de sus servicios ecosistémicos y su cultura (Elbers, 2011).

En 1992, México y 176 países más firmaron el Convenio sobre Diversidad Biológica donde se comprometen a conservar la biodiversidad, a utilizar de manera adecuada sus recursos naturales y a compartir los beneficios obtenidos del uso de los recursos genéticos. A partir de ese año, se formuló la Estrategia Nacional sobre Biodiversidad con la que se pretende conservar la diversidad biológica a partir de cuatro ejes protección y conservación, valorización de la biodiversidad, conocimiento y manejo de la información, y diversificación de su uso.

En el Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000, se incorpora la visión ambientalista del desarrollo sustentable, ratificando lo establecido en la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en 1992, donde se establece el derecho soberano de cada Estado de aprovechar sus recursos acorde con sus propias políticas ambientales y donde la protección al ambiente sea una parte fundamental del desarrollo de cada país; asimismo, es necesario que los Estados promuevan un intercambio tecnológico y de conocimientos y promuevan la participación de los indígenas dentro del crecimiento económico y el desarrollo sustentable (ONU, 1992). En el Plan Nacional de Desarrollo del sexenio del presidente Ernesto Zedillo, 1995-2000, ya se busca mejorar la calidad de vida de los grupos menos favorecidos mediante infraestructura, servicios como drenaje y agua potable y telecomunicaciones, reservando la conservación ambiental. La producción se adecuaría a las normas de conservación y restauración a través del apoyo económico a los productores propietarios de riqueza natural y de cambios en el tipo de propiedad (Zedillo, 1995).

La Semarnat ha elaborado una serie de programas de manejo de los recursos naturales y de las áreas naturales protegidas en México.

En 1992, tres meses antes de que se celebrara la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo en Río de Janeiro, se creó en México la Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (Conabio), la cual a lo largo de estos años se ha encargado de investigar y recabar información para el conocimiento y uso sustentable de la biodiversidad del país; su fin es la conservación y uso sustentable de los recursos naturales.

En 1996, se creó el Sistema Nacional de Información sobre Biodiversidad, que cuenta con un gran acervo de información: cartográfica, de infraestructura y temas socioeconómicos, imágenes, información sobre recursos genéticos, y organismos genéticamente modificados, especies

prioritarias y su distribución geográfica y su potencial, catálogos taxonómicos (Conabio, 2012).

El Programa para el Mejoramiento de la Producción y Productividad Indígena fue elaborado para promover el desarrollo económico de los pueblos indígenas a través del apoyo y financiamiento económico en sus procesos productivos, como capacitación, elaboración de proyectos productivos sostenibles y fomento a la comercialización de sus productos (Presidencia, 2013).

Además, existen diversos proyectos productivos comunitarios tanto en infraestructura básica como en procesos productivos con su base sustentable. Asimismo, existe el Programa de Manejo de Tierras para la Sustentabilidad Productiva, que se ha enfocado en 40 municipios de Chiapas e Hidalgo debido a su alta biodiversidad, impulsando el manejo sustentable de la tierra y la promoción de los servicios ambientales. Además, desde los últimos 20 años ha aumentado el número de proyectos de conservación y protección ambiental dentro de las regiones donde habitan los pueblos indígenas; por ejemplo, de 2013 a 2014 los proyectos del Programa de Conservación de Especies en Riesgo (Procer) aumentaron 54.1 por ciento (Presidencia, 2013).

## CONCLUSIONES

En resumen, América Latina, al ser rico tanto en diversidad cultural y biológica, representa un espacio apto para la acumulación del capital de donde puede obtener conocimientos, materias primas y fuerza de trabajo, además de representar nuevos mercados donde colocar el capital sobreacumulado. Así, el desarrollo sustentable se manifiesta como un mecanismo de la acumulación por desposesión con el fin de contrarrestar la caída de la tasa de ganancia y reproducir la acumulación del capital; se introduce en esos espacios no capitalistas de los pueblos indígenas para obtener sus materias primas e incorporarlos al mercado laboral.

Los territorios indígenas en México se han visto sometidos a presiones por la explotación de sus recursos naturales, y además se han visto acosados por la competencia de los intereses industriales públicos y privados. El conocimiento local de los pueblos indígenas está siendo comercializado por empresas transnacionales protegidas por el régimen mundial de patentes de la Organización Mundial del Comercio. María Magdalena Gómez Rivera, en un artículo para *La Jornada* nos habla sobre

el proceso que viven los indígenas en México: "La consolidación de la vía legislativa para consumir el despojo de tierras en favor de las transnacionales plantea desafíos a la centenaria resistencia indígena". Diversos movimientos en México, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en defensa de la tierra y el territorio.

El titular de la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, Sebastiao Manchineri (Manchiresi en Zúñiga, 2006: 6), afirma: "Los impactos sobre nuestros territorios han sido enormes por la superposición de falsos intereses de conservación a nuestros derechos territoriales sin tomar en cuenta nuestra existencia desde tiempos inmemoriales".

La visión del desarrollo sustentable lleva consigo una idea de modernidad que trastoca las cosmogonías de los pueblos indígenas, altera los modos de producción e impone otros que los destruye, los pueblos indígenas desde esa percepción de desarrollo están en vías de ser absorbidos por la maquinaria imparable del consumo y de su incorporación a la inamovible pobreza y desigualdad, arrastrándolos a todos a la formulación de un mundo igual, sin concepciones diferentes de vida.

Los pueblos indígenas, bloqueados comercialmente y rodeados por una economía de mercado, globalizada, son orillados muchas veces a aceptar las formas del desarrollo sustentable, adoptando nuevos esquemas y nuevas necesidades; se les imponen estándares de producción que emplean un solo tipo de semillas, herramientas específicas y se homogeneiza la producción con el fin de incrementar la productividad. Se insertan en una dinámica de producción diferente. El desarrollo sustentable rompe con las formas alternativas al sistema a cambio de uno que eficiente el manejo de sus recursos y que consuma los mismos insumos de empresas transnacionales que impulsen su crecimiento.

La crítica debe partir desde ahí, desde la forma en que la vida es subordinada a la valorización del valor, al hecho capitalista de la producción de plusvalor y de la acumulación de capital. En este escrito no se pretende insertar al indígena dentro de la categoría de obrero, pero sí explicarnos la realidad de los pueblos indígenas como comunidades no capitalistas que son absorbidas por el capital, debido al papel tan importante que juegan como fuerza de trabajo y por los recursos naturales en donde ellos se asientan, lo que representan las ventajas para el capitalista.

Es necesario que el análisis y la crítica cambien de categorías e incorporen la de los pueblos indígenas; actualizarlas al método de la crítica



## Entre la cura y el milagro: don Pedrito Jaramillo, el curandero de Los Olmos\*

Axel Ramírez Morales

Por medio del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, firmado el 2 de febrero de 1848, México cedió no sólo 3,117.90 kilómetros cuadrados de territorio, sino todos sus derechos, aparte de que sus habitantes se vieron convertidos, de la noche a la mañana, en ciudadanos estadounidenses, excepto 2 mil de ellos que decidieron regresar y continuar siendo mexicanos.<sup>1</sup>

La economía de Texas dependía básicamente de los ranchos ganaderos, con una variante que llegó a ser muy popular en los estados fronterizos con México, la que ponía énfasis en la propiedad del ganado más que en la propiedad de la tierra.<sup>2</sup> El periodo que siguió a la anexión del territorio mexicano a Estados Unidos reafirmó su explotación económica y social. La burguesía estadounidense inició un proceso de sojuzgamiento de manera sistemática, sobreponiendo el capitalismo al feudalismo existente.

Las instituciones sociales de los mexicanos fueron las primeras en ser atacadas, ya que, por medio de la educación formal, el nuevo gobierno pretendió iniciar un proceso de aculturación; sin embargo, dado que aún permanecían fuertemente enraizados los patrones culturales tradicionales mexicanos y que se estaba gestando una tercera cultura, el cambio no fue posible, con excepción de lo ocurrido en una parte de la región este de Texas y otra más en el norte de California, en donde la invasión masiva de los estadounidenses fue impresionante. La población conquistada fue sometida a procesos de institucionalización en los cuales no tuvo ninguna participación. Por otro lado, el uso del castellano tuvo un uso simbólico porque constituía el hecho inalienable de un pueblo conquistado para comunicar-

\*Este texto es parte de las discusiones del Seminario Permanente del Proyecto PAPIIT IN305314 Antropoenfermería y cuidados culturales a la salud, ENEO-DGAPA-UNAM.

<sup>1</sup>Rodolfo Acuña, *América ocupada, los chicanos y su lucha de liberación*, México, ERA, 1972, p. 34.

<sup>2</sup>Joan Moore y Alfredo Cuéllar, *Los mexicanos de Estados Unidos y el movimiento chicano*, México, FCE (Colección Popular 110), 1972, p. 32.

se internamente, a lo que se añadía que hablar inglés en la casa o fuera de ella era considerado como deslealtad étnica, lo que podía poner en peligro al grupo.

El contacto con los estadounidenses se vio condicionado por las clases sociales, lo que obligaba a aglutinarse en el seno de las relaciones familiares debido a que la cultura mexicana valora más este tipo de relaciones. El primer problema que tuvieron que enfrentar los mexicanos en el "territorio ocupado" fue la americanización y aculturación; el mexicano pasó de ser propietario a trabajador y sirviente; prácticamente atrapada por el tratado, la comunidad tuvo que sobrevivir por medio de la conservación de sus pautas culturales y de la tradición oral, de la memoria sobre las injusticias legendarias, y, sobre todo, "de la fidelidad a su pasado histórico con todos sus defectos y limitaciones, como ataque y defensa y aunque a primera vista pudiera pensarse en una resistencia pasiva, tendía más bien a funcionar como un escudo de lucha clasista y socio-racial".<sup>3</sup>

El sentimiento de orgullo hacia la propia cultura se convirtió en el enclave para crear un mundo propio, universo que fue resultado de un reencuentro con las formas tradicionales de organización social, de las que emanó a su vez una suerte de cultura expresiva que se convirtió en el proceso típico de lucha.

Enfrentados a una sociedad racista, no pudieron americanizarse porque este hecho implicaba aceptar la inferioridad, por lo que el proceso de resistencia se fincó en el reforzamiento de una tradición popular, ya que ésta puede ser "el eco del pasado, pero a la vez la voz sonora del presente".<sup>4</sup> Dicho conocimiento tradicional o popular les permitió manifestarse contra los opresores; si para ciertos autores la forma y el contenido de la tradición popular es independiente de las clases sociales, lo cierto es que a través de ella "se transparentan todos los diversos aspectos de la vida en el proceso de su desarrollo y lucha, convirtiéndose en una fuerza ideológica".<sup>5</sup>

Precisamente, es por medio de esa tradición popular que es posible manifestar los problemas sociales y políticos, sobre todo cuando las personas se encuentran bajo la opresión del feudalismo, militarismo, capitalismo, etcétera. Sus sentimientos y conciencia de los problemas varían desde las quejas de miseria y angustia hasta el violento ataque a los opresores,<sup>6</sup> re-

<sup>3</sup>Cfr. Paulo Carvalho-Neto, *El folklore de las luchas sociales*, México, Siglo XXI Editores, (Colección Mínima, 64), 1973, 217 pp.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 25.

<sup>6</sup>*Idem*.

flejando más que nada las relaciones de producción de la sociedad en que se vive.

La guerra entre México y Estados Unidos constituyó más que nada un conflicto político, pero sobre todo cultural, que se acentuó poco después de su inicio. Dentro del marco de este añejo problema, puede situarse la medicina tradicional mexicana, que los anglos no estaban preparados para entender ni para respetar la herencia cultural de los mexicanos.

Se ha intentado definir la medicina tradicional como "un sistema de saberes y prácticas destinadas a la prevención y curación de la enfermedad, o a la atención de causas de desequilibrio concebidas como patológicas para el individuo y el grupo, resultado de un proceso complejo histórico en el que persisten conocimientos científicos ancestrales, influidos por otros sistemas médicos, particularmente europeos y, en menor medida, africanos. La medicina tradicional es ejercida por un conjunto de terapeutas socialmente reconocidos (curanderos, parteras, yerberos, hueseros, etcétera) y su acción se extiende a la atención de procesos no patológicos, como el embarazo, el parto y el puerperio normales",<sup>7</sup> obra que en un gran esfuerzo logró ampliar, de manera excepcional, la *Bibliografía comentada de la medicina tradicional mexicana (1900-1978)*, publicada en 1978, por el Instituto Mexicano para el Estudio de Plantas Medicinales.<sup>8</sup>

Desde luego, la medicina tradicional mexicana contrastó de inmediato con los sistemas curativos anglosajones porque en Estados Unidos nunca ha existido una tradición simple y homogénea que pueda guiar las artes médicas; existen tantas medicinas tradicionales como mezclas étnico-raciales: irlandeses-estadounidenses, portugueses-estadounidenses, franceses-estadounidenses, etcétera. Desde la llegada del Mayflower, en 1620, los peregrinos de Inglaterra (puritanos y anglicanos) trajeron con ellos enfermedades tradicionales que, irónicamente, hasta la fecha se presentan, como la famosa *Feed a cold, starve a fever*, que data aproximadamente de 1574 o sea: "El comer suficiente evita el resfriado, el comer poco, cura la fiebre". Para los mexicanos, de acuerdo con Margarita Artschwager Kay, en Estados Unidos prácticamente siempre han existido dos clases de enfermedades básicas: la enfermedad corporal (*illness of the body*) y la enfermedad emocional (*illness of the emotions*). Los síntomas de la primera pueden incluir: calentura (*general fever*), calentura local (*local fever*), dolor (*pain*),

<sup>7</sup>Arturo Argueta y Carlos Zolla (coords.), *Nueva Bibliografía de la Medicina Tradicional Mexicana*, México, INI, 1994, p. 17.

<sup>8</sup>Axel Ramírez, *Bibliografía comentada de la Medicina Tradicional Mexicana (1900-1978)*, México, IMEPLAM, 1978, 147 pp.



vómito (*nausea or vomiting*), pujo (*griping*), moco (*mucus*) o tos (*cough*), asimismo, cambio de color (*change in color*) y/o erupción (*rash*). Estas enfermedades, a su vez, pueden subdividirse en tres niveles: a) temporales y pasajeras (*temporary*), b) benignas (*mild*), y c) graves (*serious*). Las enfermedades temporales no requieren de ningún tratamiento debido a que son consideradas como transitorias y limitadas; las benignas son de alguna manera evitables y responden a una terapia simple, y las enfermedades graves, aún cuando no pueden ser explicadas como resultado del rompimiento de reglas higiénicas, son demasiado serias y a veces incurables.<sup>9</sup>

Con respecto a las enfermedades emocionales, Ari Kiev señala que el antecedente histórico-cultural de cualquier comunidad debe ser el punto de partida para captar en toda su dimensión las actitudes psicológicas que dan origen a la mayoría de las enfermedades emocionales, en cualquier grupo étnico. Sobresale de entrada el énfasis que él mismo pone en las condiciones socio-económicas de la gente, haciendo resaltar que en los sectores más pobres la gente tiene más razones para aferrarse a su pasado tradicional y evitar el contacto con la cultura dominante.<sup>10</sup>

Para la cultura anglosajona, las enfermedades emocionales tienen dos subdivisiones, la enfermedad mental (*mental illness*) y las "enfermedades morales" (*moral illness*) para hacer referencia a ciertos desajustes de orden nervioso. Tanto en las enfermedades corporales como en las emocionales, es posible detectar algunas que pueden considerarse típicas en ambos lados de la frontera, como son: tos ferina (*whooping*), causada por el *Hemophilus pertussi*; garrotillo (*croup*), sarampiones (*measles*), resfriados (*colds*), catarro (*runny nose*), mareo (*dizziness*), presión alta y baja (*high or low blood pressure*), coraje (*rage*), ataque de viento (*attack of gas*), aire en el corazón (*air in the hearth*), sangre debil (*weak blood*), ampolla (*blister*) y llaga (*pustule*).<sup>11</sup>

Por otro lado, existe una serie de enfermedades graves que comúnmente son denominadas "enfermedades mexicanas" (*mexican illnesses*) porque los médicos estadounidenses son completamente capaces de diagnosticarlas. Entre ellas podemos encontrar: el empacho (*indigestion infection*), el latido (*cachexia*), la caída de mollera (*fallen fontanele*), la tripa ida (*locked intestines*), el pasmo (*infection*) y el pujo (*gruting*).<sup>12</sup>

<sup>9</sup>Margarita Artschwager Kay, "Health and Illness in a Mexican Barrio", en *Ethic Medicine in the Southwest*, Tucson, The University of Arizona Press, 1977, pp. 99-166.

<sup>10</sup>Cfr. Ari Kiev, *Curanderismo*, México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 202.

<sup>11</sup>Margarita Artschwager Kay, *op. cit.*

<sup>12</sup>*Idem.*

Usualmente, son las amas de casa, practicantes de la medicina doméstica o casera, las que conocen qué tipos de hierbas pueden ser usadas para determinados padecimientos, lo que es parte además de su quehacer cotidiano; cuando no puede solucionarse el problema, recurren a parientes y amigas, y si éstas a su vez también fallan, se busca a una "señora", usualmente de edad muy avanzada, del mismo vecindario, que es una experta en remedios caseros.

El paso siguiente es asistir con un "curandero", que es el término comúnmente más usado por la comunidad chicano/mexicana en Estados Unidos y a lo largo de la frontera.<sup>13</sup> Algunas variantes de ese curandero pueden ser: el "adivino", quien diagnostica la enfermedad, pero que no la trata; el "herbolario", que basa la mayoría de su tratamiento en el uso de plantas medicinales; el "médico", quien también trata a base de plantas, y el "mágico", que combina el uso de hierbas con espiritualismo (limpias, etcétera). *Medicine man* es el término utilizado por la mayoría de las tribus indígenas estadounidenses y *healer* es otro adjetivo muy usual en la población anglosajona.

El curandero es quien en realidad diagnostica, trata y elimina toda esta clase de enfermedades para reintegrar al individuo a su grupo social; dicho término surgió, aparentemente, entre los siglos XVIII y XIX durante las expediciones europeas en África.

Quizá una de las figuras más conocidas y veneradas en el sur de Texas es la de don Pedro Jaramillo, o "don Pedrito", como también se le conocía. En un pequeño cementerio, cercano a lo que hoy en día se conoce como Falfurrias, en una modesta tumba de piedra, en forma de cruz, y escrito en español, hay un epitafio que dice: "Aquí descansan los restos de Pedro Jaramillo. El Benefactor de la Humanidad. Nació en Guadalajara, Jalisco, México. Falleció en el Paisano, Condado de Estrella, Texas, el 3 de julio de 1907".<sup>14</sup>

De acuerdo con algunos historiadores, Pedro Jaramillo llegó a esta parte de Texas, proveniente de México, en 1881, entusiasmado por un amigo que conocía ya con anterioridad la región. De hecho, don Pedro llegó a esta parte de Texas llevando licor a un rancho llamado Las Cabras, donde

<sup>13</sup>E. Fulley Torrey, *The Mind Game; Witchdoctors and Psychiatrists*, Nueva York, Harper and Row, 1972, pp. 140-144.

<sup>14</sup>Dodson Ruth, en Hudson Wilson M. (ed.) y J. Frank Dobie, "The Healer of Los Olmos and Other Mexican Lore", Dallas, Southern Methodist University Press, 1954, TFS, núm. XXIV, p. 41.

se celebraba el 24 de junio, Día de San Juan, fecha muy festejada en las rancherías del suroeste de Estados Unidos.<sup>15</sup>

Regresó a México y nuevamente llegó a Texas; se estableció en el rancho Los Olmos (*The Elms*), anunciándose como curandero y sanador. Sostenía que Dios le había concedido el poder de curar, y que si todo se hacía con fe, la gente sanaría. Era un curandero que no cobraba por las consultas, ateniéndose a la buena voluntad de los pacientes que a veces le entregaban alguna cosa, o nada; y sin embargo, continuaba prescribiendo y ayudando a la gente pobre.<sup>16</sup> Pero, ¿cuál fue el inicio de don Pedro como curandero? Todo parece indicar que cierta noche sufrió un accidente: se fue de bruces sufriendo una seria herida en la nariz; comenzó a tratarse con lodo del estanque en que cayó. A los tres días ya se encontraba bastante bien, aunque con la nariz desfigurada.<sup>17</sup>

Durante su sueño recibió una especie de llamado mesiánico por medio del cual se le concedía por parte de Dios el don de curar. En 1893 y durante mucho tiempo más, azotó a la región una de las sequías más terribles. "Había algo raro en la tierra", casi como una profecía bíblica. Don Pedrito recorrió gran parte del estado de Texas y logró que llegara la ayuda tan ansiada.

Su labor como curandero no se limitó solamente a su pueblo. También atendía a muchos estadounidenses, y todos aquellos que conocían su trabajo estaban convencidos de que era un hombre bueno, caritativo y sincero; un hombre que creía en la misión que Dios le había encargado.<sup>18</sup> Aunque se corrió el rumor de que, en México, había estado preso por practicar la brujería, nunca se le pudo comprobar dicho cargo, y obtuvo incluso la aprobación de los médicos lugareños.<sup>19</sup>

A pesar de que han pasado muchos años, todavía es posible observar cómo los mexicanos de ambos lados de la frontera le llevan flores, imágenes de la Virgen de Guadalupe, etcétera, y todavía parecen escucharse sus palabras: "Yo no tengo el poder de curar. Es el poder de Dios que se transparenta a través de su fe, lo cual los cura".<sup>20</sup>

Don Pedro Jaramillo prescribía los remedios de forma oral, aunque a veces los ponía por escrito.

<sup>15</sup>*Idem.*

<sup>16</sup>*Ibidem*, p. 12.

<sup>17</sup>*Op. cit.*

<sup>18</sup>*Ibidem*, p. 16.

<sup>19</sup>*Idem.*

<sup>20</sup>*Op. cit.*

Señor Feliciano: Báñese siete noches, a cualquier hora que usted elija, totalmente desnudo, enjabónese con agua fría. No tema.

Don Feliciano, en el nombre de Dios, este remedio es para ambos. Cada uno tome una taza de té sin azúcar por siete noches a la hora de acostarse. Yo recibiré su gratitud, por lo cual Dios les otorgará buena salud y un buen futuro. Don Feliciano, en el nombre de Dios, tome una taza de agua fría durante siete noches a la hora de acostarse.

Don Feliciano, en el nombre de Dios; su esposa y su madre deberán de tomar cada una taza de agua fría, siete noches seguidas a la hora de acostarse.<sup>21</sup>

Para otros tratamientos, utilizaba "nueve cebollas y nueve baños", lo que nos indica la preferencia que tenía por dichos números, lo que hasta ahora no ha sido posible explicar.

Al utilizar agua fría y baños calientes nos remite, en cierta forma, al concepto de la dicotomía frío-calor (*hot and cold syndrome*), concepto de origen prehispánico, responsable del equilibrio humano, de gran flexibilidad y facilidad para adaptarse a nuevas situaciones. El antropólogo e historiador mexicano Alfredo López Austin nos aclara que:

La polaridad tiene como base la distinción entre la naturaleza fría y caliente de los hombres, de los estados patológicos y de los productos. No es una diferencia entre los grados de temperatura, sino de cualidades de cosas, personas y procesos, que los ubican en un proceso taxonómico.<sup>22</sup>

Sin lugar a dudas, el mito, la leyenda y la realidad de don Pedro Jaramillo y de sus milagrosas curaciones se amalgaman para mostrarnos a un sencillo curandero que se ha convertido en un santo para muchos habitantes de ambos lados de la frontera, aunque creemos honestamente que su figura tiene mayor peso y relevancia en el sur de Texas, lo que nos coloca entre la cura y el milagro.

<sup>21</sup>Soledad Pérez, "Mexican Folklore from Austin, Texas", en Hudson Wilson M. (ed.) y J. Frank Dobie, *The Healer of Los Olmos and Other Mexican Lore*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1951, TFS, núm. xxiv, p. 67.

<sup>22</sup> Alfredo López Austin, "La polémica sobre la dicotomía frío-calor", en Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, México, Folio Ediciones, 1983, pp. 70-81.

## FUENTES CONSULTADAS

- ACUÑA, Rodolfo, *América ocupada: Los chicanos y su lucha de liberación*, México, ERA, 1972.
- ARGUETA, Arturo y Carlos Zolla (coords.), *Nueva bibliografía de la medicina tradicional mexicana*, México, INI, 1994.
- ARTSCHWAGER KAY, Margarita, "Health and Illness in a Mexican American Barrio", *Ethnic Medicine in Southwest*, Tucson, The University of Arizona Press, 1977.
- CARVALHO-NETO, Paulo de, *El folklore de las luchas sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1973.
- FULLER TORREY, E., *The Mind Game. Witchdoctors and Psychiatrists*, Harper and Row, Nueva York, 1972.
- HUDSON, WILSON M. (ed.) y J. Frank Dobie, *The Healer of Los Olmos and Other Mexican Lore*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1951, TFS, núm. XXIV.
- KIEV, Ari, *Curanderismo*, México, Joaquín Mortiz, 1972.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "La polémica sobre la dicotomía frío-calor", en Xavier Lozoya (ed.), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*, México, Folio Ediciones, 1983.
- MADSEN, William, *The Mexican Americans from South Texas*, Nueva York, Holt, Reinhart and Winston, 1973.
- MOORE, Joan W. y Alfredo Cuéllar, *Los mexicanos de Estados Unidos y el movimiento chicano*, México, FCE, 1972.
- PÉREZ, Soledad, "Mexican Folklore from Austin, Texas", en Wilson M. Hudson (ed.) y J. Frank Dobie, *The Healer of Los Olmos and Other Mexican Lore*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1951, TFS, núm. XXIV.
- RAMÍREZ, Axel, "Etnopsiquiatría: Curanderos vs. Psiquiatras", en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, México, IMEPLAM, 1978.
- , *Bibliografía comentada de la medicina tradicional mexicana (1900-1978)*, México, IMEPLAM, 1978.

## Cuiloni y patlache: polisemias del género y la sexualidad en los nahuas del posclásico

Oscar González Gómez

### GÉNERO Y SEXUALIDAD EN LA COSMOGONÍA NAHUA

Las fuentes relativas a los grupos nahuas<sup>1</sup> del siglo XVI registran que el difrasismo:<sup>2</sup> *in teuhli, in tlazolli*, "el polvo, la basura", se refería a la sexualidad humana. Su evocación en uno de los *huehuetlahtolli*,<sup>3</sup> "discursos de los viejos" (que los ancianos dedicaban a los jóvenes cuando se consideraba que habían llegado a la mayoría de edad), la asocia a un regalo divino, es decir, una compensación que los dioses otorgaban a los humanos ante lo efímera y dramática que podía ser la existencia,

Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la tierra. Así lo andan diciendo los viejos: para que no estemos viviendo en lloros por siempre para que no fenezcamos de tristeza los hombres [nosotros los *macehuales*], él, nuestro señor, se dignó en darnos la risa, el sueño, y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [el sexo] para que sea la reproducción.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Las grupos mesoamericanos de habla náhuatl se asentaron en la cuenca lacustre de México, en los valles de los actuales estados de Hidalgo, Morelos, Puebla, Tlaxcala y México, así como una parte de la sierra de Guerrero.

<sup>2</sup>El término "difrasismo" fue acuñado por Ángel M. Garibay como "el mismo pensamiento dos veces expresado, vestido de dos imágenes diferentes, es como un doble golpe de martillo que hinca el clavo". Véase Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987, p. 421. En lengua náhuatl es común la formación de pares semánticos cuya estructura consiste en dos lexemas que, mediante la yuxtaposición, construyen una unidad de significado diferente de la que enuncia cada término. Véase Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismos, un rasgo del lenguaje ritual", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 39, México, UNAM, 2008, p. 227.

<sup>3</sup>Puede traducirse como palabra de los ancianos o como antigua palabra. Véase María García Quintana José, "Los huehuetlalhtolli en el código Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, México, UNAM, 2000.

<sup>4</sup>Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, 2 vols., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008a, vol. 1, p. 276.

*In teuhtli, in tlazolli* comprendía una actividad vital en sus dos aspectos circunstanciales: el primero es su cualidad de recompensa divina, como lo era la risa, el sueño y la fuerza vital; en otras palabras, se aquilataba por ser fuente de disfrute o proveedora de placer; no en balde tenía como sinonimia el vocablo *ahuia*, "la vida alegre"; el segundo es que a través de ella se consumaba la reproducción de la especie, regeneraba la vida. Esta concepción tenía su raíz en la cosmogonía nahua, según la cual el origen de todo lo existente se debía a la fuerza primigenia de *Ometeotl*, "deidad dual", una divinidad de carácter doble que mantenía en correspondencia a *Ometecuhtli*, "señor dual", y a *Omecihuatl*, "señora dual", es decir, estaba compuesta por el par masculino y femenino que en complementariedad favorecían la creación y generaban el cosmos.

También recibía otros nombres, como *Tonantzin*, *Totahtzin*, "nuestra madre, nuestro padre", pues era el germen de todos los seres, de ahí que se creyera que su divinidad se desplegaba por los cuatro rumbos del universo a través de sus hijos e hijas, las fuerzas que propiciaban la vida en la tierra.<sup>5</sup> Se concebía que su sustancia estaba permeada por la dualidad primigenia, aunque cada una era reconocida en su expresión antropomorfa al identificarse como varones o mujeres. Así, podían establecer relaciones de correspondencia con otras deidades, se manifestaban en pares que compartían atributos similares o, en el caso contrario, se expresaban en oposiciones que resultaban peligrosas para la estabilidad del universo; se les temía porque podrían ocasionar su destrucción. No obstante, algunas se comportaban como cónyuges, cuya relación favorecía la creación, o una sola divinidad "se escindía en dos personas opuestas y complementarias para actuar por separado en campos enfrentados de su ámbito total de competencia".<sup>6</sup>

Por esas características, la antropóloga mexicana Sylvia Marcos advierte que los elementos femenino y masculino de las deidades mesoamericanas se incorporaban a su divinidad antropomorfa en proporciones que se modificaban continuamente, es decir, eran fuerzas divinas que coexistían en incesante flujo y constante cambio. Por eso, proponía que, para comprender el género en Mesoamérica, era necesario

definir esas categorías (femenino-masculino) como opuestas ciertamente pero entendiéndolas también como fluidas, abiertas, en un equilibrio que parece

<sup>5</sup>Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006, p. 95.

<sup>6</sup>Alfredo López Austin, "La sexualidad en la tradición mesoamericana", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, 2010, p. 29.

cambiar continuamente, estableciéndose, deshaciéndose y rehaciéndose sin que jamás se llegue a una estratificación jerárquica.<sup>7</sup>

Aunque se creía que los elementos de la dualidad femenino-masculino embonaban respectivamente a los cuerpos de mujer y varón, también se creía que cada individuo estaba influido por ambos elementos; en suma, la dualidad primigenia participaba del todo y, en su fluidez, permeaba a los seres, a los elementos de la naturaleza y al cosmos. De ahí que también se entendiera que la relación femenino-masculino se desplegaba en otros pares sincrónicos y en sus intersticios: frío-calor, debilidad-fuerza, fetidez-perfume, agua-hoguera, oscuridad-luz, luna-sol, muerte-vida, abajo-arriba, derrota-triunfo, pasivo-activo, sexo-gloria.<sup>8</sup>

Así, las expresiones de la dualidad en los dioses y su influencia en los humanos eran particulares en el espacio y en el tiempo; no se extrapolaban, pues eran múltiples y fluidas las posibilidades de caracterizar sus relaciones. Sírvese de ejemplo que la deidad lunar, *Tecuzciztecatl*, a pesar de tener mayoritariamente atributos considerados femeninos, como se aprecia en el Códice Borgia, también era concebida como un varón barbado, tal y como se muestra en el Códice Vaticano B. La ambivalencia en la identificación del género también se observa en las fuentes documentales que evocaban a *Cinteotl*, la joven deidad del maíz y a *Mayahuel*, deidad del maguey.<sup>9</sup> Por lo que, los atributos de los dioses parecen converger de acuerdo con las circunstancias en las que se manifestaba la dualidad y no necesariamente con su identificación con el sexo biológico.

La propuesta de Sylvia Marcos exige que, en lugar de atender las preconcepciones occidentales sobre el género, cuya caracterización articula los elementos masculino y femenino en el binomio excluyente varón y mujer, partamos de la noción de Mesoamérica, en donde esas atribuciones estaban determinadas por el movimiento de la dualidad en su manifestación temporal; en otras palabras, su fuerza dual oscilaba en cada cuerpo y de acuerdo con las variantes situacionales del espacio y el tiempo, pues en sus propias palabras: "Todo tiene identidad de género móvil y en despla-

<sup>7</sup>Sylvia Marcos, *Tomado de los labios, eros y género en Mesoamérica*, Ediciones Ecuador, Abya-Yala, 2011, p. 46.

<sup>8</sup>Véase Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano*, op cit., p. 59.

<sup>9</sup>Guilhem Olivier, "Entre el pecado nefando y la integración. La homosexualidad en el México antiguo", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, 2010, pp. 58-64.

zamiento constante. Por tanto, la feminidad tiende a transitar a la masculinidad y viceversa".<sup>10</sup>

#### LA INFLUENCIA DE LAS DEIDADES EN EL COMPORTAMIENTO SEXUAL

En la vida de los humanos, las deidades contribuían a la manutención de su creación; su influencia se desplegaba en el *Tlalticpac*, "la superficie de la tierra", para determinar el destino y las actividades de la reproducción social; por ejemplo, "se separaba el año en su masculina temporada de secas y su femenina temporada de lluvias".<sup>11</sup> En el temporal favorable para la siembra, las correspondencias duales eran indispensables; el principio masculino lo hacía a través del ámbito celeste y sus agentes fecundadores: el astro solar y la lluvia, a la vez que el principio femenino, identificado con la madre tierra, era el agente cuya fertilidad permitiría la germinación de los preciados alimentos, como el maíz.

Quizá por eso los nahuas asociaban la fertilidad agrícola con la capacidad reproductiva de las mujeres; creían que sus cuerpos, al mantener encuentros sexuales, sufrían procesos de transformación similares a los que padecen los residuos biológicos en la tierra. Concebían que cuando la mujer recibía la simiente del varón, su cuerpo se "ensuciaba" y entraba en un periodo de corrupción, semejante al proceso de degradación de la materia orgánica. Esa transformación cíclica culminaba con la regeneración; es decir, el parto traía consigo el nacimiento de un nuevo ser que, en su cosmovisión, era análogo a los procesos inherentes a la fertilidad de la tierra, como la germinación de los "mantenimientos".<sup>12</sup>

<sup>10</sup>Sylvia, Marcos, *op. cit.*, p. 53.

<sup>11</sup>Alfredo López Austin, "La sexualidad...", *op. cit.*, p. 29.

<sup>12</sup>Las sociedades mesoamericanas identificaban a la mujer-tierra como un referente sagrado primigenio, por lo que se creía que sus atributos mantenían analogías entre la fecundidad humana y la germinación de las plantas, el coito y la siembra, el semen y la semilla, los humanos y el maíz. Véase Jorge Félix Baez, "Mitología y simbolismo de la vagina dentada", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, 2010, pp. 51-55. Esta concepción pudo haber sido general en toda Mesoamérica. Los estudios arqueológicos revelan que en algunas regiones como la huasteca pudieron haberse practicado rituales de fertilidad en cuyo ejercicio, los sacerdotes practicaban la masturbación ritual para fecundar a la madre tierra. Véase Carlos Navarrete Cáceres, "Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, 2010, pp. 46-50.

De la misma forma, el embarazo se equiparaba a una afección en la salud; se le denominaba *otztli* y tenía sinonimias como la palabra *ococox*,<sup>13</sup> cuya raíz principal es el vocablo *cocoliztli*, empleado para designar a la enfermedad de manera general. Por lo tanto, se consideraba que la mujer gestante estaba enferma, que padecía un proceso de descomposición a causa de la práctica sexual que la había "ensuciado": por el semen recibido y por la generación de un nuevo ser.<sup>14</sup> Esa relación entre la sexualidad y la tierra se constata en un pasaje que evocaba la denuncia hecha ante el *tlah-toani* de Texcoco, *Nezahualcoyotl*, en contra de unas mujeres ancianas que procuraban encuentros sexuales con jóvenes; una de ellas, al defender su causa, manifestaba que su deseo sexual era inagotable:

Vosotros los hombres ya viejos,  
Vosotros sentís desgana de la carne,  
porque os abandonó ya la potencia,  
os gastasteis todo de prisa y ya no os queda nada.  
Pero nosotras las mujeres no nos cansamos de esto  
porque hay en nosotras como una cueva, un barranco.  
Sólo espera lo que habréis de echarle porque su oficio es recibir.<sup>15</sup>

Los nahuas creían que los atributos de la fuerza cósmica femenina — encarnada en la diosa madre tierra y sus diversas advocaciones— eran intrínsecos al cuerpo de las mujeres porque procreaban. Esta capacidad estaba determinada por la relación con el principio masculino en su aspecto fecundador, por lo que su relación complementaria en la tarea creadora se realizaba a través de la actividad sexual; sin embargo, al ser el principio femenino el que mayores transformaciones padecía en el proceso, lo situaba en un papel predominante y se entendía que su potencia era la sexualidad, incluso en el ámbito social; como en el anterior relato, se creía que las mujeres estaban dispuestas al apetito sexual.

En efecto, entre las deidades que veneraban los nahuas, las identificadas con el principio femenino tenían entre sus atributos la sexualidad, ya

<sup>13</sup>*Gran Diccionario Náhuatl (GDN)*: Fray Alonso de Molina, 2005 (1571), Molina 1, Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Fray Alonso de Molina, 2005 (1571), Molina 2, Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana. Edición electrónica de Marc Thouvenot, en GDN: [www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com)

<sup>14</sup>Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano*, tomo 1, pp. 336-337. En el México contemporáneo, cuando una mujer se encuentra en periodo de gestación, se dice que está enferma; esta idea perdura hasta el día del parto, cuando se afirma que se ha aliviado.

<sup>15</sup>Miguel León-Portilla, "Afrodita y Tlazolteotl", en *Vuelta*, vol. 6, núm. 71, octubre de 1982, p. 7.

fuese como entidades cuya fertilidad permitía la generación o, simplemente, porque su influencia propiciaba su ejercicio. Entre las primeras, se encuentra la diosa madre terrestre, *Tlaltecuhli*, y sus distintas advocaciones, como *Coatlicue*, "la de falda de serpientes", la deidad que engendró al dios tutelar de los mexicas, *Huitzilopochtli*; igualmente, era llamada *Cihuacoatl* *Quilaztli*, "mujer serpiente", y era valorada como la primera mujer en dar a luz. También era identificada por sus transformaciones temporales, por lo que se le rendía culto como anciana bajo el nombre de *Toci*, *TeteoInnan* e *Ilamatecuhtli*.

Como se verá, había diversas deidades que influían a favor del apetito sexual; de entre ellas, quiero destacar la figura de *Xochiquetzal*, la diosa "flor o pluma de quetzal", pues su predominio lúbrico se complementaba y adquiría otras características en relación con otras deidades. Fue concebida como una diosa núbil, venerada por las mujeres que se dedicaban a hilar y tejer, "abogada de los pintores [...], de los plateros, entalladores y, de todos aquellos que tenían oficio de imitar a la naturaleza, tocante a cosa de labor o dibujo".<sup>16</sup> A ella se debía el origen de las flores, el elemento que para los nahuas simbolizaba el placer sexual en dos cualidades; según los relatos míticos, mientras *Quetzalcoatl* tocaba su miembro para lavarlo, arrojó semen sobre una piedra, lo que propició el nacimiento de un murciélago, el cual sería convocado por el resto de los dioses para robar la matriz de *Xochiquetzal* mientras ella dormitaba. El murciélago cumplió su objetivo y llevó la matriz a los dioses; la lavaron con agua, pero al derramarse el líquido nació una flor hedionda; por eso, pidieron al murciélago que la llevara al *Mictlan*, donde *Mictlantecuhtli* la recibió para también lavarla; esa vez germinó una flor perfumada.<sup>17</sup> En suma, la flor que brotaba de la vulva de la diosa simbolizaba la ambivalencia con la que los nahuas valoraban la sexualidad; por un lado, se entendía como fuente de regocijo y, por el otro, como causante de "ensuciamiento" o "corrupción".

La diosa fue consorte del dios *Tlaloc*, "el que se tiende sobre la tierra", deidad de la lluvia y fecundador de la madre tierra; pero también fue compañera de *Tezcatlipoca*, quien la secuestró para llevarla al *Tamoanchan* donde la transformaría en la diosa del buen querer.<sup>18</sup> Otro de sus atributos

<sup>16</sup>Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo II, México, Conaculta-Cien de México, 2002, p. 156.

<sup>17</sup>Códice Magliabechiano, f. 62.

<sup>18</sup>Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Capítulo XIX), Edición Digital: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala-0/html/> El mito también se recreaba en las celebraciones rituales de la veintena *Toxcatl*, del calendario xiupohualli, donde se rendían

fue la seducción, pero esa influencia podía llevar a transgredir las normas rituales que vedaban la sexualidad temporalmente; por ejemplo, una de sus acciones contribuyó a la caída de Tula, pues *Tezcatlipoca* la introdujo a la celda de *Topiltzin*<sup>19</sup> para hacer creer al resto de los toltecas que su sacerdote había quebrantado su obligada abstinencia sexual.<sup>20</sup>

Los mismos atributos tenía su dios comparte, *Macuilxochitl*, "cinco flor", y su avatar o advocación, *Xochipilli*, "noble flor"; formaba parte de un grupo de dioses denominado *ahuiateteo*, "dioses de la alegría", que provocaban en los humanos la destreza en la danza, la embriaguez y la propensión a las relaciones sexuales.<sup>21</sup> Una de las advocaciones de *Xochiquetzal* era *Ixnextli*, "la de los ojos ciegos de ceniza", que actuaba en correspondencia con el dios *Huehucoyotl*, "el coyote viejo", el dios tutelar de los otomíes y de los músicos;<sup>22</sup> ambos estimulaban a los humanos a la creación artística, concedían a las mujeres nacidas bajo su regencia la cualidad de ser excelsas tejedoras e intervenían para que tuvieran una vida licenciosa; en

actos sacrificiales en honra del dios *Tezcatlipoca*. Véase Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta-Cien de México, 2002, p. 193.

<sup>19</sup>Era un sacerdote altamente estimado por los toltecas, estaba asociado al culto del dios *Quetzalcoatl*.

<sup>20</sup>Durán, *op. cit.*, p. 23. Lo mismo ocurre en "la fábula del alacrán", relato mítico donde la diosa hizo que un varón abstinentemente quebrara la promesa de castidad que había hecho ante los dioses, lo que ocasionó que se le castigara transformándolo en alacrán; no obstante, las divinidades fueron benevolentes al conceder que su veneno no fuera dañino por haber sucumbido a la seducción de la diosa. Véase Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (Tratado Sexto, Cap. xxii). Edición digital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana-0/html/> También véase: Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México* (Capítulo XIII), Edición digital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-idolatrías-hechicerías-y-otras-costumbres-de-las-razas-aborigenes-de-mexico-0/html/>

<sup>21</sup>Véase A. Taube Karl, "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios, y cosmología del postclásico tardío en el México central", en Xavier Noguez, Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Estado de México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, 1997, pp. 109-154. Sus nombres calendáricos se formaban con relación a los signos de los días orientados al sur y el número macuil, "cinco": macuilcuetzpallin, "cinco lagartija", macuilcozcacuauhtli, "cinco águila de collar", macuiltochtli, "cinco conejo", macuilxochitl, "cinco flor", macuilmalinalli, "cinco hierba torcida". En las láminas 47 y 48 del Códice Borgia, se identifican por el maquillaje facial, llevan en el rostro la silueta de una mano completa a la altura de la boca. Véase: Katarzyna MikulskaD browska, "La comida de los dioses, los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado", en *Revista Itinerarios*, vol. 6, 2007, pp. 11-38.

<sup>22</sup>Guilhem Olivier, "Huehucoyotl, 'coyote viejo', el músico transgresor ¿dios de los otomíes o avatar de *Tezcatlipoca*?", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 30, México, UNAM, 1999.

cambio, a los varones les correspondía el ingenio y la alegría e, incluso, se auguraba que estarían inclinados a los placeres sexuales.<sup>23</sup>

## LA SEXUALIDAD CODIFICADA EN LOS CALENDARIOS

A pesar de que las deidades propiciaban la sexualidad, también se encargaban de regirla de acuerdo con las características de su influencia en el tiempo cíclico. Si bien la organización social de los nahuas estaba presidida por los *pipiltin*, "la nobleza", la cosmogonía tenía gran peso en el gobierno de la sociedad; se creía que toda actividad dependía de la manifestación temporal de las fuerzas divinas y de sus normas rectoras, cuyo acatamiento debía seguirse en los periodos codificados en los calendarios. Los nahuas utilizaban dos, el primero, *xiuhpohualli*,<sup>24</sup> "cuenta del año o de los años", señalaba los periodos cíclicos que favorecían a alguna de las actividades de la reproducción social; por ejemplo, marcaban las temporadas favorables para la agricultura, fueran éstas las de siembra o cosecha; los periodos en los que se buscaban otras formas de manutención, como la caza o la pesca; los días favorables para arrancar alguna empresa como la guerra, el comercio, etcétera; en síntesis, servía como indicador para regir las actividades colectivas.<sup>25</sup>

El segundo calendario, el *tonalpohualli* o "libro de los destinos", era un compendio adivinatorio;<sup>26</sup> funcionaba para predecir las cualidades que los

<sup>23</sup>Bernardino de Sahagún, *Historia General*, op. cit., p. 363.

<sup>24</sup>Era un calendario cuya base era el año solar; comprendía 18 veintenas (18 cuentas periódicas conformadas por 20 días cada una), más cinco días considerados como nefastos: los *nemontemi*, "los días que en vano están ahí", cuya suma completaba los 365 días de un año. En cada una de las veintenas se rendía culto a las deidades pues esos periodos señalaban su presencia en la tierra y, los *macehualtin*, tenían la obligación de recibirlos con ceremonias para beneficiarse de su influjo.

<sup>25</sup>Para profundizar sobre cada una de esas cuentas periódicas, véase Tena Rafael, "La religión mexica. Catálogo de dioses", en *Arqueología Mexicana*, núm. 63, México, 2003, p. 14.

<sup>26</sup>Contabilizaba los días a través de 20 trecenas (20 cuentas periódicas compuestas por 13 días cada una) que en total sumaban 260 días. Cada día estaba regido por la unión de dos elementos: un numeral de la serie 1 al 13 y un signo calendárico, de entre los 20 de la serie cíclica: cipactli, caimán; Ehecatl, viento; calli, casa; Cuetzpallin, lagartija; coatl, serpiente; miquiztli, muerte; mazatl, venado; tochtli, conejo; atl, agua; itzcuintli, perro; ozomatli, mono; mallinalli, hierba torcida; acatl, caña, ocelotl, jaguar; cuauhtli, águila; cozcacuauhtli, zopilote rey; olin, movimiento; técpatl, cuchillo de pedernal; quiahuitl, lluvia; y xochitl, flor. Al cumplirse la trecena, el signo que seguía en el orden secuencial encabezaba una nueva cuenta y así sucesivamente. En el transcurso de 260 días todos, los signos llegaban a combinarse con el numeral uno y esa contabilidad, se desempeñaba como rectora de cada trecena. Así, al inicio y durante la vigencia de cada trecena, se celebraba el arribo de los dioses, especialmente el

dioses concederían al destino de cada humano; el rumbo que seguiría cada persona se descifraba a través del día-signo de su nacimiento, pues cada cuenta temporal se distinguía por la influencia de una o más deidades regentes. La primera lectura del destino que recibían los nahuas la promovían los padres del recién nacido, quienes consultaban al *tonalpouhque*, "lector de los destinos", para conocer las características del influjo divino en su personalidad; éstas podían ser positivas, negativas o indiferentes. Asimismo, podían conocerse las disposiciones que poseerían para desempeñarse en algunas labores, indicaban el temperamento que los distinguiría e, incluso, advertían sobre las inclinaciones de su conducta sexual.<sup>27</sup> Esa concepción supone que las acciones humanas y su porvenir, estaban determinadas por las deidades, pero debe tomarse en cuenta que ellas mismas concedían el favor para que cada individuo cambiara su destino; la condición era simple: debían someterse al rigor ritual.

En efecto, con el *tonalpohualli* se predecían las influencias divinas en lo temporal y se establecían las liturgias obligatorias para cada día-signo, es decir, funcionaba como un código jurídico-ritual que al administrar la disciplina religiosa desplegaba ordenamientos que debían cumplirse a cabalidad; aunque tal requerimiento era de carácter individual, su desacato fue considerado una falta; el transgresor, además de ser merecedor de los castigos divinos, ponía en peligro la estabilidad comunitaria, por lo que socialmente se le exigía una enmienda ritual. Así, cada deidad regente de un día-signo exigía a sus protegidos acciones rituales;<sup>28</sup> entre ellas destaca el *nextlahualli*, "sacrificio u ofrenda", que consistía en la introducción de

despliegue de sus influencias en el tiempo humano; se les rendía culto, se les ofrecían autosacrificios o se evitaba someterse a sus efectos cuando éstos eran dañinos. Los signos calendáricos del *tonalpohualli* también estaban regidos por cada uno de los rumbos del universo; sin embargo, la constitución de fuerzas que podían integrarse para influir en un día era más compleja; se completaba con las influencias de su ubicación en una cuenta temporal cíclica, como la que hay entre el día y la noche; también por su pertenencia a una cuenta periódica como un año; también por las cualidades de los cuatro signos anuales. Véase *Ibidem*, pp. 13 y 16.

<sup>27</sup>Los nahuas creían que el comportamiento humano era producto de la intervención divina: "sabéis que este pobre no pecó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació". Sahagún, op. cit., p. 501.

<sup>28</sup>Para mantener la creación, los dioses exigían a los *macehualtin* que les retribuyeran los beneficios mediante sacrificios que recibían el nombre general de *tlamacehualiztli*, "el merecimiento". No obstante, la gratificación más valorada era aquella que tenía como fin conseguir la permanencia divina en el cosmos, a través de rituales donde se ofrendaba sangre humana: *chalchihuatl* o "agua preciosa de los sacrificios", ya que su sustancia era concebida como el alimento de los dioses y se consagraba para mantener con vida al sol; esos actos eran llamados *tlamamanaliztli*, "ofrendas para los dioses", y eran dedicados a la gran variedad de fuerzas divinas en momentos puntuales, por lo que variaba el carácter de su ejercicio y sus

varas de mimbre, espinas de maguey o puntillas de obsidiana en las sienes, orejas, lengua, piernas, espinillas o genitales, a fin de derramar sangre como ofrenda a los dioses o prueba de agradecimiento por la protección que habían recibido de ellos.<sup>29</sup> En cambio, el *nezahualiztli*, "el ritual de ayuno",<sup>30</sup> era un sacrificio de abstinencia, de privación alimenticia, pero, especialmente, comprendía la templanza sexual y la continencia en el aseo personal.

Si bien las deidades propiciaban la sexualidad humana, también castigaban cuando su ejercicio transgredía los rituales que la vedaban, por lo que el *nezahualiztli* debía cumplirse cabalmente en los días-signo que lo obligaban. Eran implacables los castigos de *Xochiquetzal*, *Tezcatlipoca*<sup>31</sup> y *Xochipilli*.<sup>32</sup> Por ejemplo, el día-signo *chicomexochitl*, "siete-flor", además de que los pintores y las mujeres confeccionaban textiles, honraban y pedían a *Xochiquetzal* que les favoreciera en su oficio:

Decían que este signo era también mal afortunado, que cualquiera mujer labradora que quebrantaba el ayuno le acaecía y merecía que fuese mala mujer pública. Y más decían que las mujeres labradoras eran casi todas malas de su cuerpo por razón que hubieron en el origen de labrar de la diosa *Xochiquetzal*, la cual les engañaba, y esta diosa también les daba sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas.<sup>33</sup>

La persona que incumplía esas normas era llamada *tlazolchiuhqui*,<sup>34</sup> "el que comete impurezas", y para enmendar su falta o las enfermedades que

formas de realización. Véase Yolotl González Torres, "El sacrificio humano entre los mexicas", en *Arqueología Mexicana*, núm. 63, México, 2003, pp. 40-45.

<sup>29</sup>Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 283-284.

<sup>30</sup>*Ibidem*, p. 285.

<sup>31</sup>El dios Tezcatlipoca castigaba con dolencias: "las cuales enfermedades daba cuando estaba enojado con los que no cumplían y quebrantaban, el voto y penitencia a que se obligaban de ayunar, o si dormían con sus mujeres, o las mujeres con sus maridos o amigos, en el tiempo del ayuno. Y los dichos enfermos, estando penados y agraviados, aclamaban rogando y diciéndole: 'Oh dios que os llamáis Titlacahuan, hacedme merced de me revelar y quitar esta enfermedad que me mata, que yo no haré otra cosa sino enmendarme'. Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general*, *op. cit.*, p. 306.

<sup>32</sup>Sus castigos se originaban "si algún hombre en el tiempo deste ayuno tenía acceso a mujer, o alguna mujer a hombre durante el dicho ayuno, decían que ensuciaba su ayuno, y este dios se ofendía mucho de esto, y por esto hería con enfermedades de las partes secretas a los que tal hacían, como son almorranas pudredumbre del miembro secreto, deviosos y incordios, etcétera". *Ibidem*, p. 90.

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 352.

<sup>34</sup>Denominación nahua del infractor a las normas de abstinencia sexual, de ahí que el vocablo tenga una relación con el difrasismo utilizado para nombrar el sexo. También se

le resultaban, debía consultar al *tonalpouhque* sobre los días idóneos en que las fuerzas divinas favorecían a su redención. Esos rituales se hacían especialmente en los días que influían las deidades *Tezcatlipoca* y *Tlazolteotl*. Esta última fue definida por Sahagún como la Venus mexicana, pues favorecía la carnalidad; Torquemada prefirió describirla basándose en la traducción de su nombre: "tenían entre sus falsos dioses uno que le llamaban *tlazolteutl*, que quiere decir dios del estiércol o de la basura, el cual aplicaban a los pecadores sucios y carnales". Lo cierto es que los testimonios nahuas revelan que se veneraba porque uno de sus atributos era regir la sexualidad:

*Tlazolteotl* se llamaba también *Ixcuinan*, madre que se adueña del rostro, y también *Tlaelcuani*, devoradora de entrañas así se llamaba porque, dicen que su propiedad, su atributo, (pertenencia) eran el polvo y la basura, es decir la vida alegre, sobre ella reina, sobre ella manda...

Se llamaba también devoradora de inmundicias, dizque porque ante su rostro se decía, ante ella se contaba toda vanidad.

En su cara se decían, se enderezaban, todas las acciones de la carne,

por muy espantosas que fueran, por muy depravadas,

nada se escondía por vergüenza, todo en su cara se aclaraba, se decía...

Se decía que el polvo y la basura, las obras de la carne,

*Tlazolteotl* las provocaba, las encendía, *Tlazolteotl* las fomentaba.

Y solamente ella descargaba,

ella purificaba, aliviaba, ella lavaba, bañaba,

en sus manos estaban las aguas, las de color verde, las de color amarillo...

Ante ella se conocía el corazón, ante su rostro se purificaba la movilidad de la gente<sup>35</sup>

La acción sanadora de la diosa, era equivalente al proceso que va de la degradación de los residuos biológicos en la tierra a su regeneración orgánica; no en balde, también se le llamaba *Tlaelcuani*, "la devoradora de inmundicias", pues su fuerza transformadora purificaba y aliviaba.<sup>36</sup> *Tlazolteotl* y

utilizaba para referirse al adúltero aunque de manera particular se les llamaba tetlanxinqui. Véase *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN): Alexis Wimmer (2004), Dictionnaire de la languenahuatlclassique, en GDN, [www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com).

<sup>35</sup>Miguel León-Portilla, *Afrodita y Tlazolteotl*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>36</sup>Johansson sintetiza este atributo de la siguiente manera: consume las inmundicias, es decir, lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la dimensión anagénica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los



*Tezcatlipoca* también auxiliaban a aquellos que a lo largo de su vida habían sido reincidentes en la transgresión sexual y que en el ocaso de sus días decidían enmendarse; no es fortuito que esa enmienda religiosa se denominara *neyolmelahualiztli*, "acción de enderezar el corazón", pues con ello se llegaba a un estado de pureza semejante a la de un recién nacido.<sup>37</sup> El transgresor acudía a un sacerdote que determinaba las acciones necesarias para "enderezarse": el cumplimiento de cuatro días de ayuno, la incrustación en el cuerpo de un número de varas de mimbre equivalente a la cantidad de faltas cometidas o el deber de buscar a la diosa en los espacios donde descendía para ofrendarle durante la noche danzas, cantos y objetos rituales.

Los nahuas creían que con estas acciones, además de enmendarse la falta, se libraban de la condena judicial; quizá por eso, los rituales debían ser públicos; aunque el sacerdote guardaba en secreto las confesiones del llamado *tlazolchiuhqui*, la forma en que se debían ofrecer los sacrificios era a la vista de todos. Otra de las advocaciones de *Tezcatlipoca* también ayudaba a enmendar las faltas sexuales; durante el día-signo *ce mazatl*, "uno venado", presidido por *Tepeyollotl*, "el corazón de la montaña",<sup>38</sup> se efectuaban rituales muy particulares: "los sacrificios de estos trece días no eran buenos y, en romance quiere decir sacrificio de mierda".<sup>39</sup> Tal connotación escatológica era explicada de la siguiente manera:

Su condición era desordenada y sucia, ellos no consideraban los sacrificios de estos signos tan buenos o limpios, sino por el contrario, los consideraban sucios; y aplicaron a estos sacrificios una denominación la cual en fraseología común podríamos explicar bajo el término "sacrificios de suciedad".<sup>40</sup>

hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno. Véase Patrick Johansson, "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 43, México, UNAM, 2012, p. 88.

<sup>37</sup> Así lo explica Sahagún: "Cuando fuiste criado y enviado a este mundo, limpio y bueno fuiste criado y enviado, y tu padre y madre *Quetzalcoatl* te formó como una piedra preciosa y como una cuenta de oro de mucho precio. Y cuando naciste eras como una piedra preciosa y como una joya de oro muy resplandeciente y muy polida, pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste y te amancillaste y te revolcaste en el estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste, y ahora has confesado". Bernardino de Sahagún, *Historia General*, op. cit., p. 502. Para un estudio pormenorizado sobre el carácter de esos rituales, véase Alberto Estrada Quevedo, "*Neyolmelahualiztli*. Acción de enderezar los corazones", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 2, México, UNAM, 1960.

<sup>38</sup> Guilhem Olivier, "*Tepeyollotl*, corazón de la montaña y señor del eco: el dios jaguar de los antiguos mexicanos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998.

<sup>39</sup> Códice *Telleriano-Remensis*, f.9V.

<sup>40</sup> John Pohl, *Un desciframiento de la era colonial del Códice Ríos* (grupo Borgia), Edición Digital: John Pohl's Mesoamerica/Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc (FAMSI): <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/rios/index.html>

Parece sorprendente que hubiese ofrendas rituales o sacrificios religiosos cuyas connotaciones refieran a lo escatológico; no obstante, en algunas representaciones de los códices aparecen deidades identificadas con la sexualidad, como *Ixnextli*<sup>41</sup> y *Macuilxochitl*, cuya representación parece ilustrar las liturgias necesarias para enmendar las transgresiones sexuales; portan elementos asociados a los rituales de purificación, entre los cuales se incluye el glifo que los nahuas interpretaban como excremento, *cuitlatl*.<sup>42</sup> Es probable que estos rituales fueran calificados como "sucios" porque remediaban las faltas de orden sexual, es decir, los comportamientos que "ensuciaban"; no se olvide que la sexualidad, además de asociarse a "el polvo, la basura", también se adjetivaba con las transformaciones orgánicas que subyacen en la tierra, en este caso, los procesos de descomposición.<sup>43</sup>

#### CUILONI O PATLACHE, OTRAS POSIBILIDADES DE GÉNERO ENTRE LOS NAHUAS

Además de la regulación cíclica de la sexualidad, había comportamientos sexuales que los nahuas reprobaban implacablemente; es el caso de la violación y el adulterio, cuyo castigo era mortal. Con respecto a lo que hoy denominamos homosexualidad, las fuentes son muy contradictorias; mientras unas evocan su integración, otras estiman su proscripción; esa heterogeneidad pudo originarse por las suspicacias que el tema provocaba en las mentalidades cristianas, pero, posiblemente, se debía a la incidencia que tuvo su denuncia (a la par de otras conductas) en el debate sobre la legalidad de la empresa castellana. Recuérdese que en las etapas tempranas, los conquistadores e historiadores oficiales utilizaban las acusaciones sobre las costumbres *contra natura* de los indígenas americanos como una estrategia discursiva con la que se intentó argumentar jurídicamente la

<sup>41</sup> La glosa que acompaña la imagen advierte: [...] después que peco en coger las rosas, y así dicen que ahora no puede mirar al cielo y en recordamiento de esta holganza que perdieron ayunaban de ocho en ocho años esta cayda [...] Códice *Telleriano-Remensis*, lám. 11r. López y Echeverría sugieren que "tomar las flores" es un eufemismo de indiscreción sexual, es decir, las acciones de la diosa la llevaron a transgredir las normas sexuales. Por eso, porta un recipiente con *cuitlatl* y, en la otra mano, sostiene el glifo de agua, como las prostitutas. Véase Miriam López y Jaime Echeverría, op. cit., p. 132.

<sup>42</sup> Mierda, caca, suciedad. Véase: Cecilio Robelo, *Diccionario de Aztequismos*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1912, p. 121.

<sup>43</sup> La mayoría de rituales curativos practicados por los indígenas contemporáneos se denominan "limpia", matiz que supone que el cuerpo del enfermo se ha mantenido impuro.

ocupación y la guerra de conquista. En cambio, en las fuentes que cronológicamente corresponden al proceso de la colonización y la evangelización, el dictamen de los misioneros y los autores de origen indígena es muy contrastante; en su afán por defender la causa de lo "indios", trataron de aminorar la negativa imagen que se les había imputado, elogiaron su "intachable" moral e incluso afirmaban la inexistencia de sodomía. No en balde, el fraile franciscano Juan de Torquemada estimaba: "nuestros indios occidentales tenían escuelas y generales junto a los templos, para enseñar a los niños y mancebos honestas y buenas costumbres y no maldades ni abominaciones, como las hubo entre los antiguos gentiles".<sup>44</sup>

Entre esas fuentes, la obra misionera de fray Bernardino de Sahagún resulta fundamental, pues al menos se ocupó de obtener testimonios directos para conocer las creencias "idolátricas" que debían expurgarse a los nahuas; su obra revela que se ocupó de indagar los vocablos que nombraban las conductas indígenas que para el pensamiento cristiano eran pecaminosas, para después integrarlas al *corpus* doctrinario con el que evangelizaba a los catecúmenos en su propia lengua. Esto no supone que los pretendidos testimonios indígenas fueran tergiversados por el fraile; al contrario, pueden mostrarnos algunos indicios de sus cosmovisiones pero ya influidas por la reprobación católica; no se olvide que estos se produjeron cuando, según testimonio del propio Sahagún, de los conquistados "ninguna apariencia quedó de lo que eran antes".<sup>45</sup>

En el caso de lo que en la actualidad se llama homosexualidad femenina, la traducción que hizo el fraile de los testimonios nahuas resulta ininteligible; al evocar a la *patlache*, a su parecer la "lesbianilla", apunta:

Tiene cuerpo de varón, tiene la parte superior del cuerpo de varón, habla como varón, tiene barbas, tiene vellos, tiene pelos. Practica el amor lesbio, se hace amiga de mujer. Nunca quiere casarse. Detesta, no quiere al varón. Escandaliza.

Las traducciones contemporáneas sugieren que el vocablo *patlache* nombraba a "la que tiene a algo ancho", posible alusión de su vulva; en cambio, los enunciados que la caracterizaban sugieren las transiciones de género que ya habíamos apuntado. Si bien el fraile Alonso de Molina, gran conocedor de la lengua nahua, estimaba que era hermafrodita (configura-

<sup>44</sup>Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 vols., tomo III, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 276.

<sup>45</sup>Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 63.

ción cromosómica que la medicina contemporánea denomina intersexual), los informantes de Sahagún no resaltaban esa peculiaridad genital; más bien referían que corporeizaba algunas características "varoniles", como las barbas y los vellos, pero sobre todo subrayaban que la semejanza con ellos se debía a sus prácticas sexuales y a su preferencia por las mujeres. Aunque las consideraciones de Sahagún sobre la *patlache* son confusas al determinar su identidad como hermafrodita y lesbiana, al mismo tiempo nos sugieren reminiscencias de la cosmovisión nahua sobre el género: un cuerpo de mujer, *cihua*, que está predominantemente influido por el aspecto masculino: "mujer-varón" cuya revelación se manifestaba en su forma de hablar y el rol que tomaba en la sexualidad, curiosamente equivalente a las relaciones complementarias de la dualidad. Esta impronta también queda manifiesta en los enunciados que abordaban la figura del identificado como sodomita, el *cuiloni*:

Sodomita, Puto, Corrupción, pervertido, perro de mierda, excremento, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer.<sup>46</sup>

Es sugerente que el discurso embonara con la visión cristiana sobre los llamados sodomitas, particularmente en lo concerniente al castigo, análogo al que aplicaba la justicia castellana desde 1497: la muerte en la hoguera. El resto de los enunciados no tienen relación con los conceptos jurídicos ibéricos y, en cambio, revelan la existencia de concepciones cercanas a la visión nahua sobre la sexualidad. El propio vocablo *cuiloni* nos permite problematizar la cuestión. Sahagún interpretó que denominaba al "sométrico paciente"; para Alonso de Molina, era el "puto que padece"; en una revisión de sus amplios vocabularios, se observa que *cuiloni* tenía como palabra raíz *cui*, partícula de la lengua náhuatl que se presenta en otros vocablos relacionados semánticamente y que inciden en nominaciones de la región trasera del cuerpo, como los sustantivos *cuilatl*, "abono o excremento", y *cuilchilli*, "el sieso o el salvonor". En efecto, más allá de la connotación jurídica-moral que le concedió Sahagún al equiparlo al pecado de sodomía, el vocablo nombraba especialmente el rol sexual pasivo y se refería exclusivamente al varón "penetrado" sexualmente por otro varón.

<sup>46</sup>Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano*, *op. cit.*, tomo II, p. 265.

A continuación, los informantes describieron al *cuiloni*, con vocablos asociados a la actividad sexual: la hediondez, la suciedad y lo excrementicio, adjetivos que, como ya hemos observado, se reservaban a las repercusiones que traía la actividad sexual transgresora; al menos eso se reitera al sentenciarse que *cuiloni* "llena de excremento el olfato de la gente"; es decir, se creía que no respetaba los rituales de abstinencia sexual o que tenía una activa vida sexual que lo "ensuciaba". Pero, como todo individuo integrado a la sociedad, tenía la posibilidad de enmendar su falta al realizar rituales en los que se solicitaba la intervención divina, como los ya mencionados "sacrificios de suciedad o mierda". Incluso, se afirmaba que los encargados de la terapéutica medicinal podían intervenir en estos casos; un método recurrente era la adivinación a través de la lectura de los granos de maíz; frente al consultante, la terapeuta lanzaba 20 granos: si uno caía sobre otro, se confirmaba que su malestar le había venido por actividad homosexual; de nueva cuenta lanzaba los granos con la finalidad de adivinar el remedio, es decir, la purificación del cuerpo.<sup>47</sup>

Sin embargo, las descripciones que anteceden y secundan al enunciado de la condena mortal del *cuiloni* se colocaron como argumentos que explicaban su supuesta proscripción: "afeminado. Se hace pasar por mujer [...] Habla como mujer, se hace pasar por mujer". Tal sentencia parece distante de la concepción nahua de la dualidad; no se olvide que se creía que se reconocía la influencia de lo masculino y lo femenino en cada humano y no se daba preferencia al predominio de uno u otro; más bien se creía necesario mantenerlos en equilibrio y, por lo tanto, la influencia femenina en un varón no era despreciable.

La interpretación negativa sobre el "afeminamiento" del *cuiloni* fue producto de las mentalidades españolas; si bien es notable que algunos cronistas creían que la evocación de su figura en las batallas guerreras obedecía a su caracterización como cobarde, todo parece indicar que su alusión en ese contexto obedecía a una simbolización de carácter sexual; recuérdese que la dualidad permeaba todas las acciones, y sus relaciones de complementariedad en el campo militar pudieron haberse metaforizado como batallas sexuales. Así, el desarrollo temporal de la guerra era una alegoría de la fluidez dual y su conclusión traía consigo la regeneración del cosmos: el bando triunfador tenía derecho a tomar a los perdedores como víctimas sacrificiales en su calidad de "penetrados" pero también

<sup>47</sup> Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Edición digital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana-0/html>. Véase Capítulo XXI.

como "alimento". Efectivamente, el acto sacrificial, el *tlamamanalitzli*, "la ofrenda de los dioses", estaba cargado de simbolizaciones sexuales y agrícolas, el *tecpatl*, el "pedernal", simbolizaba el falo procreador; la víctima sacrificial se relacionaba con la mujer y las semillas; su muerte era regeneradora de vida porque el derramamiento de su sangre, *chalchihuatl* o "agua preciosa de los sacrificios", se equiparaba a los mantenimientos, el alimento que contribuía a conservar la fuerza de las deidades.<sup>48</sup> No en balde, Díaz del Castillo aducía que la preeminencia de la Triple Alianza en Mesoamérica no fue absoluta y en su afán por hacer tributarios a los *popolucas* de Coatzacoalco, fueron derrotados; sus enemigos celebraron la victoria nombrando a las fronteras de su potestad como *cuilonimiquiztlan*, "donde mataron a los putos", es decir, el lugar de derrota de los "penetrados".<sup>49</sup>

Así, aunque el vocablo puto pudo ser más cercano al significado nahua de *cuiloni* por referirse a una actividad sexual, el hecho de que fuera asociado al "varón amujerado" permitió a los españoles concederle su equiparación al pusilánime castellano, tal y como ellos valoraban el afeminamiento de los varones. De ahí que la apropiación y la interpretación de la palabra llegó a trascender al vocabulario castellano y, en la actualidad, collón es adjetivo coloquial de cobarde, mas no de homosexual.<sup>50</sup>

La caracterización sexual de las batallas guerreras era una metáfora de la dualidad que incluso llegó a manifestarse en las expresiones culturales nahuas, en el denominado *chalcacihuacuicatl*, "canto de las mujeres de Chalco", compuesto originalmente por un noble, cuya versión corregida y aumentada se dedicó al gobernante mexica *Axayacatl* al haber convertido la confederación chalca en su tributaria.<sup>51</sup> El canto representaba polifónica-

<sup>48</sup>Felix Báez-Jorge, *Mitología*, op. cit., p. 55.

<sup>49</sup>Por aquella causa llaman hoy en día donde aquella guerra paso Cuylonemiquisque en su lengua quiere decir donde mataron a los putos mexicanos". Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1998, p. 201. Como nombre de lugar su estructura debe ser Cuilonimiccao Cuilonimiquiztlan, "lugar de los putos muertos" o "donde matan a los putos". Véase Cecilio Agustín Robelo, *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Veracruz: Estudio Crítico-Etimológico*, Cuernavaca, Morelos, L.G. Miranda, 1902, pp. 58-59. En la actualidad, dicho territorio recibe el nombre de Cuilonia del Progreso y pertenece al municipio de Sotepapan, Veracruz.

<sup>50</sup>Real Academia Española, RAE, consulta web <http://www.rae.es/rae.html>

<sup>51</sup>Según Chimalpahin, en el año 1446, los mexicas comandados por el tlatoani Huehue Motecuzoma Ilhuicaminatzin, declararon la guerra a los chalcas por haberse negado a colaborar con piedras para la edificación del Templo Mayor. En 1456, las hostilidades se acrecentaron con la conquista mexica de Panohuayan, cabecera chalca. En 1465 los chalcas serían derrotados por la triple alianza. Véase Francisco de San Antón Muñón Domingo, (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin), *Séptima Relación de las diferentes Histoires Originales* (ed. y trad.) Josefina García Quintana, México, UNAM, 2003.

mente a las concubinas chalcas, que a cada verso entonado solicitaban al *tlahtoani*, su esposo, satisficiera de inmediato sus deseos sexuales:

Tal vez mi ser de mujer hace locuras, mi pequeño corazón se aflige. ¿Cómo habré de hacerlo, a aquel que tengo por hombre aunque sean mías falda y camisa? ¡Los que son nuestros hombres, compañeros de lecho! Revuélveme como masa de maíz, tú, señor, pequeño Axayacatl, yo a ti por completo me ofrezco, soy yo, niño mío, soy yo, niño mío. Alégrate, que nuestro gusano se yerga. ¿Acaso no eres un águila, un ocelote, tú no te nombras así, niño mío? ¿Tal vez con tus enemigos de guerra no harás travesuras?<sup>52</sup>

La guerra extendía su significado al campo sexual; las mujeres desbordaban su profusa sexualidad y se convertían en guerreras que dominaban la batalla: unas concubinas deseosas, un belicoso *tlahtoani*, un pueblo dominador, un pueblo conquistado, hacían fluir una representación donde todos se dominaban y donde todos eran vencidos: las relaciones de la dualidad a través del sexo. Por lo tanto, el vínculo entre varón y mujer desplegaba relaciones de correspondencia en los que ambos participaban del dominio y del placer, de lo masculino y de lo femenino, de la gloria guerrera y del sexo. El juego de palabras del *cuicatl* manifestaba la plasticidad de la dualidad; el lenguaje verbal era utilizado para transitar en esa eterna batalla; la guerra y la sexualidad se metamorfoseaban integralmente en el canto; penetrador-penetrado era un albur escénico que metafóricamente fluidez de la dualidad.

Cuiloni era un varón en tránsito a la feminidad; su cuerpo simbolizaba una de las polisemias del género, las múltiples influencias de la dualidad que circunstancialmente concedían identidad al cuerpo humano; por lo tanto, no era una mujer en su sentido explícito; más bien era un "varón-mujer". Así, el uso de las ropas femeninas manifestaba su singularidad e inscribía su vínculo con el aspecto femenino. Sin embargo, el uso de esas vestimentas no sólo competía al *cuiloni*; en otros contextos, como la política y la religión, había varones que las portaban. Por ejemplo, en la política, la imposición de su uso a los guerreros era entendido como una declaración formal de guerra.<sup>53</sup> En cambio, en los contextos rituales confería al sujeto

<sup>52</sup>Miguel León-Portilla (ed.), *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid, España, Editorial Dastin/Historia, 2003, p. 205.

<sup>53</sup>Durante el proceso que llevó a la expansión territorial de los mexicas, Maxtla, gobernante de Coyohuacan, trató de crear una alianza entre las distintas etnias de la cuenca lacustre para hacer resistencia y recuperar la potestad de Azcapotzalco, la ciudad que su linaje y su padre Tezozomoc habían gobernado. Aunque los demás gobernantes se negaron

que las portaba la calidad de encarnación divina; por ejemplo, en la veintena Ochpaniztli, "el barrimiento", los rituales se concentraban en acciones que fomentaban la purificación de la tierra para favorecer la fertilidad agrícola; en ellos participaban las mujeres de todos los estratos sociales y durante cuatro días dignificaban a la mujer que moriría sacrificada en honor de la diosa *Toci*, "nuestra abuela". Antes de su muerte, la víctima sacrificial recorría el tianguis, para finalmente llegar al templo de la diosa; la vestían con las ropas que la identificaban, pues su muerte estaba dedicada a su fuerza divina. Para finalizar, le advertían que no sufriese: "Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, ¡alegraos!".<sup>54</sup>

La mujer moría decapitada y la desollaban; su dermis era llevada al templo de *Cinteotl*, deidad del maíz, retoño de *Toci*; posteriormente, un *teccizcuacuilli*, el sacerdote que administraba su culto, enfundaba a su cuerpo la piel de la mujer sacrificada, vestía el huipil y las nahuas que distinguían a la diosa, se convertía en su propia encarnación, era su *ixiptla*.<sup>55</sup> A través del cuerpo del sacerdote, la diosa descendía al mundo de los humanos, era depositario de la influencia femenina que propiciaba la fertilidad agrícola. Por lo tanto, el simbolismo que revestía a los varones portadores de ropas "femeninas" adquiría su significado de acuerdo con las circunstancias en las que se presentaba. En la guerra, suponía un afrenta al enemigo, un conflicto donde se disputaban roles sexuales: penetrador-penetrado, pero también derechos políticos: conquistador-vencido. En la vida ritual, los sacerdotes se convertían en las divinidades femeninas a

a la iniciativa, Maxtla continuó con sus planes y convido a una comisión de la nobleza mexicana a su ciudad, ya ahí: "Por mandado de Maxtlaton les sacaron a cada uno, una ropa mujeril, de un vipil y unas naguas, y poniéndoselas delante les dijeron; señores: nuestro señor Maxtlaton manda a que os vistamos destas ropas mugeriles, porque hombres que tantos días a que los emos prouocado y incitado a la guerra, estén tan descuidados." Durán, *op. cit.*, tomo 1, p. 140.

<sup>54</sup>Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 230. La veintena de Ochpaniztli también marcaba los días propicios para iniciar los preparativos de guerra a la mañana siguiente del ritual reseñado, se consagraban a la diosa *Toci* las insignias de los guerreros y sus vestimentas, además de cuatro víctimas sacrificiales para que así les concediera su protección y les transfiriera su fuerza para el triunfo en las batallas.

<sup>55</sup>Para los nahuas, toda representación divina se denominaba *ixiptla* cuya revelación no sólo competía a su aspecto material, también a la divinidad que aparecía en una visión, al sacerdote que lo representaba utilizando sus adornos, a la víctima que se convertía en el dios al que se destinaba su sacrificio. López Austin lo explica: "Las imágenes son vasos. Los antiguos nahuas se referían a las imágenes de los dioses como *teixiptla* y *totpli*. *Teixiptla* deriva de *xip*, 'piel', 'cáscara', 'cobertura'. *Totpli* significa también 'funda', 'envoltura'. Los dioses se introducen en sus imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles". Véase Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008b, p. 178.

las que rendían culto; en suma, la ropa, su manifestación exterior, determinaba el sentido en el que la dualidad influía en el cuerpo humano. No es fortuito que en otras circunstancias religiosas el *cuiloni* se integrara a los rituales; en Tlaxcala, durante la veintena *quecholli*, "cuello de hule", se celebraba a los enamorados y se honraba a los dioses *Mixcoatl* y *Xochiquetzal* pero también

se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca [...] Salían en esta fiesta, asimismo, los hombres afeminados y mujeriegos en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes.<sup>56</sup>

Esas fiestas celebraban la fertilidad, pues la deidad a la que se dedicaba Xochiquetzal, además de influir en la actividad sexual, también manifestaba el tiempo propicio para sembrar; recuérdese que junto con Tlaloc se asociaban cíclicamente a todo el proceso agrícola. Eso explicaría la participación de las "mujeres públicas", las que llamaban *ahuanime*, "las alegres", ya que eran compañeras de los guerreros, tanto en el campo de guerra como en la vida cotidiana y, de la misma forma, los *cuilonime*<sup>57</sup> se integraban al rito por su identificación con las mujeres; en suma, todas las participantes manifestaban que estaban influidas por el aspecto femenino para que su profusa sexualidad potencializara la fecundidad terrestre. No es fortuito que en otras celebraciones la participación de ambos grupos fuera notable; dentro de los *cuicatl*, "canto-baile" cuya realización consistía en la entonación de un canto, acompañado por composiciones musicales y coreografías dancísticas,<sup>58</sup> había un género muy peculiar,

También había otro baile tan agudillo y deshonesto que casi tira al baile de esta zarabanda que nuestros naturales usan con tantos meneos y visages y deshonestas monerías que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos llamabanle *cuecuecheuycatl* que quiere decir baile cosquilloso o de comezón. En algunos pueblos le he visto bailar lo cual permiten los religiosos por recrearse ello no es muy acertado por ser tan deshonesto. En el cual se introducen indios vestidos como mujeres.<sup>59</sup>

<sup>56</sup>Juan de Torquemada, *op. cit.*, tomo III, pp. 425-427.

<sup>57</sup>Forma plural nahua del vocablo *cuiloni*.

<sup>58</sup>Patrick Johanson, "Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI", *Revista de literaturas populares*, año 6, núm. 1, 2006.

<sup>59</sup>Diego de Durán, *op. cit.*, tomo II, p. 199.

Los *cuecuechcuicatl*, "los cantos traviesos" que Durán tradujo como "baile cosquilloso o de comezón", servían de vehículo para celebrar la sexualidad; sus danzas se basaban en meneos corporales que simulaban el acto sexual; los versos que lo componían se intercalaban con juegos lingüísticos que multiplicaban el sentido lúbrico del canto.<sup>60</sup> Fuera de esas circunstancias, aparecen testimonios que revelan otras formas materiales con las que el *cuiloni* se distinguía en la vida pública; según los *pochteca*, "los comerciantes", revelaron en el apartado referente a los materiales que comerciaban, que el mascar *tzicli*, "chicle", en público tenía connotaciones lúbricas; era un código de disponibilidad sexual que sólo se reservaba a las mujeres jóvenes, "las alegres" y los *cuilonime*,<sup>61</sup> expresiones culturales que confirman que había contextos en los que la relación femenino-masculino pasaba a manifestarse en la oposición sexualidad-gloria; ese par en su movimiento fluido situaba al *cuiloni* en una posición sexual; en su cuerpo de varón se revelaba la influencia femenina, era el "varón-mujer", era el penetrado; a la par de la *patlache*, expresaba las polisemias del género y la sexualidad entre los nahuas.

#### FUENTES CONSULTADAS

AGUADO, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Economía, 2004.

BAEZ-Jorge, Félix, "Mitología y simbolismo de la vagina dentada", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, 2010.

<sup>60</sup>Johansson Patrick, "Cuecuechcuicatl: canto travieso de los aztecas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, 1991, pp. 82-96.

<sup>61</sup>"Y por la mayor parte suélenla mascar las muchachas y las mozas que ya son adultas, y las que ya son mujeres; pero no la cascan todas en público, sino las solteras o las doncellas, porque las casadas y viudas, puesto caso que la masquen, pero no lo hacen en público, sino en sus casas. Y las que son públicas mujeres, sin vergüenza alguna ándala mascando en todas partes: en las calles, en el tianguiz, sonando las dentelladas como castanetas. Las otras mujeres que no son públicas, si lo mismo hacen, no dexan de ser notadas de malas y ruines mujeres por aquello. E la causa porque las mujeres mascan el *tzicli* es para echar la reuma, y también porque no les hieda la boca, o porque el mal hedor de su boca que ya tienen no se sienta, y por aquello sean desechadas. Los hombres también mascan el *tzicli* es para echar también reuma y para limpiar los dientes; empero, hácenlo en secreto. Y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mascan, y tiénenlo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mismo hacen, nótanlos de sodométicos". Véase Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 915.

- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Crónica de la Nueva España*, edición digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>, 1971.
- Códice Borgia* (Loubat 1898), edición digital, Universitätsbibliothek Rostock Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI), disponible en <http://www.famsi.org/research/loubat/Borgia/thumbs0.html>
- Códice Magliabechiano* CL. XIII.3 (B. R. 232), edición digital, Akademische Druck u. Verlagsanstalt – Graz Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI), disponible en: <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/index.html>
- Códice Telleriano-Remensis* (Loubat 1901), edición digital, Universitätsbibliothek Rostock Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI), disponible en <http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>
- Códice Vaticanus 3738 a* (Loubat 1900), edición digital, Universitätsbibliothek Rostock Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI), disponible en: <http://www.famsi.org/research/loubat/Vaticanus%203738/thumbs0.html>
- Códice Vaticanus 3773 B* (Loubat 1900), edición digital, Universitätsbibliothek Rostock, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI), disponible en: <http://www.famsi.org/research/loubat/Vaticanus%203773/thumbs0.html>
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1998.
- DURÁN, Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 tt., México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- ESTRADA QUEVEDO, Alberto, "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 2, México, UNAM, 1960.
- GARCÍA QUINTANA, María José, "Los huehuetlalhtolli en el Códice Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, México, UNAM, 2000.
- GARIBAY, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1987.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, "El sacrificio humano entre los mexicas", *Arqueología Mexicana*, núm. 63, 2003.
- Gran Diccionario Náhuatl* (GDN): Fray Alonso de Molina, 2005 (1571), Molina 1, Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Fray Alonso de Molina, 2005 (1571), Molina 2, Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana. Edición electrónica de Marc Thouvenot, en GDN, disponible en [www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com)
- Gran Diccionario Náhuatl* (GDN): Alexis Wimmer (2004), Dictionnaire de la langue náhuatl classique, en GDN, disponible en [www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com)
- JOHANSSON, Patrick, "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 43, México, UNAM, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI", *Revista de literaturas populares*, año 6, núm. 1, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Cuecuechcuícatl: canto travieso de los aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "La sexualidad en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008a.
- \_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008b.
- \_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid, Editorial Dastin (Historia), 2003.
- \_\_\_\_\_, "Afrodita y Tlazoltéotl", *Vuelta*, octubre de 1982, vol. 6, núm. 71, p. 7.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam y Jaime Echeverría García, "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos", en *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, México, 2011.
- MARCOS, Sylvia, *Tomado de los labios, eros y género en Mesoamérica*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2011.
- MIKULSKA DBROWSKA, Katarzyna, "La comida de los dioses, los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado", *Revista itinerarios*, vol. 6, 2007.
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes, "Los difrasismos, un rasgo del lenguaje ritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 39, México, UNAM, 2008.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, edición digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/>, 1892.
- NAVARRETE CÁCERES, Carlos, "Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, 2010.
- OLIVIER, Guilhem, "Entre el pecado nefando y la integración. La homosexualidad en el México antiguo", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, 2010, pp. 58-64.
- \_\_\_\_\_, "Huehuecoyotl, 'coyote viejo', el músico transgresor édicos de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30, México, UNAM, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Tepeyollotl, corazón de la montaña y señor del eco: el dios jaguar de los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998.
- POHL, John, *Un desciframiento de la era colonial del Códice Ríos (grupo Borgia)*, edición digital; John Pohl's Mesoamerica/Foundation for the Advancement of Meso-

merican Studies, Inc (FAMSI), disponible en <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/rios/index.html>, s/a.

ROBELO, Cecilio Agustín, *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Veracruz: Estudio Crítico Etimológico*, Cuernavaca, Morelos, L.G. Miranda, 1902.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, edición digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/>.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta (Cien de México), 2002.

SAN ANTÓN MUÑÓN, Domingo Francisco de (ChimalpáhinCuauhtlehuāniztīn), *Séptima Relación de las diferentes Histoires Originales*, Josefina García Quintana (ed. y trad.), México, UNAM, 2003.

SERNA, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrias, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, edición digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-idolatrias-hechicerias-y-otras-costumbres-de-las-razas-aborigenes-de-mexico--0/html/>

TAUBE, Karl A., "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios, y cosmología del postclásico tardío en el México central", en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), Estado de México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, 1997.

TENA, Rafael, "La religión mexicana. Catálogo de dioses", *Arqueología Mexicana*, núm. 63, 2003.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 vols., UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

## La lengua diid' sáa do y el mapa lingüístico del obispado de Antequera en 1580\*

Nicéforo Méndez Pérez

Una de las definiciones más cercanas al enfoque de esta investigación es la de Diringer, quien, citado por Marcus, considera a la escritura como "la equivalencia gráfica del habla, la 'fijación' del lenguaje hablado en una forma permanente o semipermanente". Este connotado estudioso abarca la pictografía; la escritura ideográfica o primer paso para hacer que un escrito transmita abstracciones y asociaciones múltiples; los escritos analíticos de transición en los que las unidades básicas son palabras, siendo éstos una forma intermedia entre la escritura ideográfica y la fonética; los escritos fonéticos en los que un signo representa un sonido; y, finalmente, la escritura alfabética a través de la cual letras individuales representan sonidos únicos, tanto vocales como consonantes; es decir, lo que él llama: las cuatro etapas de la auténtica escritura (citado en Marcus, 1979).

Para Mesoamérica, en concreto, nosotros tomamos en cuenta que las numerosas unidades socioculturales autónomas que poblaban este territorio antes de la conquista europea, cada una con su propio grado de desarrollo cultural, económico, político, científico, tecnológico y social, crearon un marco estructuralmente definido como modo de acción y como medio de comunicación en el que se desarrolló una rica variedad de idiomas o lenguas con sus respectivas variantes dialectales.

Grupos que no por lo grande o pequeño de su comunidad de habla implicaron (e impliquen actualmente alrededor de 56 casos en México) imperfección o inferioridad en la estructura y en el contenido de su respectivo idioma. Si bien es cierto que antes de la llegada de los europeos estas lenguas no se habían llegado a hacer presentes a través de una escritura alfabética, sí

\*Lo referente al aspecto lingüístico —el idioma diid'sáa do, "la tranquilidad de la palabra de nube" (zapoteco)—, del presente trabajo, se inscribe en el enfoque de los cursos: "El pensamiento antiguo mesoamericano visto desde la lengua 'diid'sáa do'" y "La filosofía mesoamericana", impartidos por el maestro Román Nolasco Noriega, del 12 al 17 de abril y del 19 al 24 de julio de 2004, respectivamente, en el Centro Fotográfico Álvarez Bravo, en la ciudad de Oaxaca de Juárez, Oaxaca, cuyo contenido inédito está en proceso de publicación.

se había logrado de ellas una representación ideográfica, iconográfica y pictográfica.

En la época prehispánica, algunas de las culturas mesoamericanas más representativas nos dejaron amplio testimonio de lo anterior, como lo demuestran las innumerables estelas, jambas, dinteles y 16 códices prehispánicos que a la fecha se conocen, seis de los cuales son oaxaqueños, mixtecos concretamente. Y es que, de acuerdo con Joyce Marcus:

Hace sólo cien años que se ha emprendido el estudio de los sistemas de escritura de la zona mesoamericana [por lo que] la mayoría de los eruditos aceptaría que aún no somos capaces de transcribir, interpretar o 'leer' textos completos. Con frecuencia podemos entender el sentido de diversos pasajes, pero no podemos leerlos en el idioma hablado como lo hubieran hecho los oradores indígenas (Marcus, 1979).

En cuanto a los documentos coloniales: "En Oaxaca fueron los extranjeros los que plasmaron lo que los indígenas recordaban y, querámoslo o no, esa historia está mal escrita, porque aquéllos no entendieron con plena claridad lo que los indígenas les contaron [...] Además, la traducción no era suficiente, había que explicar las ideas porque no era tan sólo el idioma lo que dificultaba el diálogo, eran, sobre todo, las diferencias culturales y las distintas formas de pensar". Razón por la cual, "descubrir el pensamiento mesoamericano [a través de los documentos escritos] durante los siglos novohispanos no es tarea fácil, por el contrario, raya en el atrevimiento pero [en nuestro caso] espero que el esfuerzo, al tratar de elaborar otra visión de la historia, valga la pena" (cfr. Romero Frizzi, 1996: 46).

La doctora Joyce Marcus plantea que en Mesoamérica surgieron, siguiendo un orden cronológico, cuatro sistemas de escritura principales: zapoteca, maya, mixteca y azteca (?), estrechamente vinculados con los acontecimientos históricos de esos pueblos; su contenido fue principalmente genealógico, dinástico, militar y, de acuerdo con todo el bagaje informativo acumulado en el presente, es evidente que esa escritura jeroglífica se inició durante la segunda mitad del Formativo Medio (entre 1200-800 a.C.) de Oaxaca, aproximadamente 600 a 400 años a.C., cuyo tema principal parece haber sido la presentación de una información política a través de una estructura calendárica: del calendario ritual, y ya para el Formativo Tardío (entre 400 a.C.-200 d.C.) este ciclo sagrado de 260 días había sido combinado con el año agrícola o solar de 365 días (*Idem*).

De lo anterior derivamos que el referido legado es parte de la historia mesoamericana escrita en la lengua de cada una de las unidades socio-cul-

turales que la componían y, puesto que las lenguas indígenas mesoamericanas son "un reflejo de los fenómenos de la naturaleza" (Nolasco, 2004), para comprenderlas y captar sus profundos aspectos metafóricos es necesario ascender a la esencia filosófica mesoamericana.

Consecuentemente, la lengua diid' sáa do —erróneamente llamada zapoteca (lo que trataremos de demostrar)—, como las numerosas formas de comunicación existentes en Mesoamérica antes del contacto con los europeos, considero que eran —y actualmente en los aproximadamente 56 grupos étnicos existentes son— idiomas o formas particulares de comunicación; son lenguas o conjuntos de palabras del lenguaje hablado propio de las culturas mesoamericanas que, debido a un supuesto *derecho de conquista* y a una también supuesta e inexistente superioridad del castellano, se dio a éste la categoría de lengua, y a los idiomas nativos, considerados en desuso, el mote de dialectos, política que ya se había practicado con el militarismo mexica (categoría e interpretación de los historiadores occidentales), a través del cual la presencia del náhuatl como lengua dominante en gran parte del territorio mesoamericano trató de remitir a las demás lenguas a verse, a sí mismas, como dialectos del náhuatl.

En la misma línea de pensamiento, el reconocido epigrafista Javier Urcid refuerza:

Así, se considera que la escritura zoqueana constituyó un antecedente del desarrollo de la escritura maya y que la escritura zapoteca influyó en el desenvolvimiento subsecuente de otras tradiciones del altiplano de México, incluido el sistema notacional de Teotihuacan, los sistemas de Xochicalco, Teotenango y Cacaxtla y las escrituras ñuiñe y mixteca del noroeste de Oaxaca.

La escritura zapoteca tuvo su foco inicial en los Valles Centrales de Oaxaca. Ahí, las élites incipientes del periodo Formativo comenzaron a dejar registros escritos en monumentos de piedra alrededor de 300 o 400 años a.C. Con la fundación de Monte Albán, sede de un sistema político y social que durante más de un milenio tuvo control o influencia sobre una gran parte del suroeste de Mesoamérica, la ciudad se convirtió en el centro intelectual de los escribanos; ahí es donde se ha encontrado el mayor número de inscripciones zapotecas.

Un sistema de escritura es un reflejo del lenguaje que está codificado en esas inscripciones. La región mesoamericana es muy diversa en cuanto a los lenguajes e inscripciones [...] La escritura zapoteca era un arte y los escribanos tenían mucha libertad para realizar combinaciones (Urcid, 1999).

Luego entonces, del diid' sáa do (zapoteco), el te ñuu' ui dabi (mixteco) y el náhuatl, las tres lenguas que se hablaban en *Lushu Láa*, "valle de gua-



jes" (actual ciudad de Oaxaca), poco antes de la conquista española, predominó la primera debido a que la población indígena de la época era mayoritariamente hablante de este idioma, además del poder económico y político de la etnia zapoteca.

Los *buin sáa*, "gente de nube" o antiguos pobladores de *Lushu Láa*, "valle de guajes", ya utilizaban una escritura ideográfica y fonética que con su propia creatividad plasmaron en las numerosas piedras que esculpieron; es decir, utilizaron imágenes para representar su palabra, mismas que hoy día conocemos como glifos y que en términos generales son los signos o símbolos creados por las más altas culturas de la antigüedad para transmitir su cosmovisión.

No pretendemos en este trabajo el inicio de una lectura de los signos escritos en la lengua *diid' sáa do*, "la tranquilidad de la palabra de nube", tampoco un análisis estructural del actual idioma zapoteco como ampliamente se hizo en *Morfología del zapoteco de San Pedro Güilá* (López Cruz, 1997). Simplemente, a través de un mapa lingüístico, trataremos de demostrar en este apartado cuál era la lengua que se hablaba en la comunidad de estudio en el momento del contacto con los europeos, cuyo antecedente lo encontramos en dos documentos incluidos en el volumen siete de la obra *Handbook of Middle American Indians*:

El primero, "Las tierras mexicanas del sureste y las regiones adyacentes" (Beals, 1969: 315-328), contiene el Mapa Lingüístico de las Tierras Mexicanas del Sureste y las Regiones Adyacentes en el Periodo del Contacto.

El segundo, "El zapoteco de Oaxaca", es el título de un amplio documento de Laura Nader en el que incluye, asimismo, un mapa. Ambos se reproducen aquí (véanse mapas 1 y 2).

Del segundo documento se destaca:

Reportes recientes por fuentes españolas describen que la parte sureste de México, ahora políticamente unido como el Estado de Oaxaca, como una tierra de muchas tribus, lenguas y culturas diferentes.

Los mapas hechos por estos frailes trazan la distribución del lenguaje en por lo menos 15 grupos. El más grande de ellos en extensión y en número de habitantes es el zapoteco. En Oaxaca, el zapoteco es hablado principalmente en los distritos del Centro, Etlá, Zimatlán, Ejutla, Tlacolula, Ixtlán, Villa Alta, Choapam, Ocotlán, Mihuatlán, Yautepec, Tehuantepec, Juchitán, Pochutla y Juquila.

En nuestro caso, para el logro de este objetivo consultamos varias fuentes sin haber podido localizar en ellas un mapa que señale especifi-

camente a Zimatlán y el idioma que ahí se hablaba en la época prehispánica; ni siquiera en la obra en la que se trabajó minuciosamente sobre el particular: *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821* (Gerhard, 1986).

De las obras consultadas para efectos del presente capítulo, finalmente nos inclinamos por los dos tomos de Antequera, *Relaciones geográficas del siglo XVI* (RG), editados por René Acuña (1984), así como por el mapa de la Diócesis de Antequera de 1580, que éste incluye al inicio de su obra. La decisión se tomó con base en que en aquéllas se abordan 34 de las 41 RG que se escribieron sobre los principales pueblos del obispado de Oaxaca, cuya mayoría aparece en el mapa de referencia. Aunque la Relación Geográfica de Zimatlán se encuentra perdida (véase capítulo I: 14-18), el territorio del objeto de estudio sí aparece en el mapa, por lo que iniciamos nuestro trabajo de la siguiente manera:

#### INFORMACIÓN LINGÜÍSTICA DE LAS RELACIONES GEOGRÁFICAS

Respetando el orden de la obra seleccionada, transcribimos lo consignado en las 18 y las 16 RG de los tomos I y II, respectivamente. Sobre las lenguas que se hablaban en las cabeceras y sus jurisdicciones, se hace resaltar en cursivas el lugar. Hacemos hincapié, asimismo, en que no se hace el análisis sobre el significado correcto o incorrecto de los topónimos; centramos nuestra atención en la lengua de los referidos pueblos para efectos de la construcción de nuestro mapa lingüístico. Más adelante, en este mismo capítulo, se revisarán otros documentos que aclaran la situación de Zimatlán.

*ANTEQUERA*. Poblóse esta ciudad al principio con ochenta vecinos; tiene, al presente, más de quinientos. Hay dentro de ella más de trescientos indios, mexicanos, zapotecas y mixtecas, que se dicen naborías, que sirven en la casa de los vecinos, y generalmente hablan todos la lengua mexicana (T. I: 35).

*ATLATLAUCCA*. El pueblo de Atlatlaucua se llama en la lengua cuicateca, que es la que los naturales del hablan, Ayancua y, en mexicano, Atlatlaucua, que lo uno y lo otro quiere decir en lengua castellana "aguas corrientes entrequebradas" (*Ibidem*: 48).

El pueblo de *Malinaltepeque* se llama en lengua chinanteca, que es la que los naturales del hablan, Málaga y, en la mexicana, Malinaltepeque, que lo uno y lo otro quiere decir en lengua castellana "cerros torcidos" (*Idem*).

MAPA LINGÜÍSTICO DE LAS TIERRAS MEXICANAS DEL SURESTE Y LAS REGIONES ADYACENTES EN EL PERIODO DEL CONTACTO

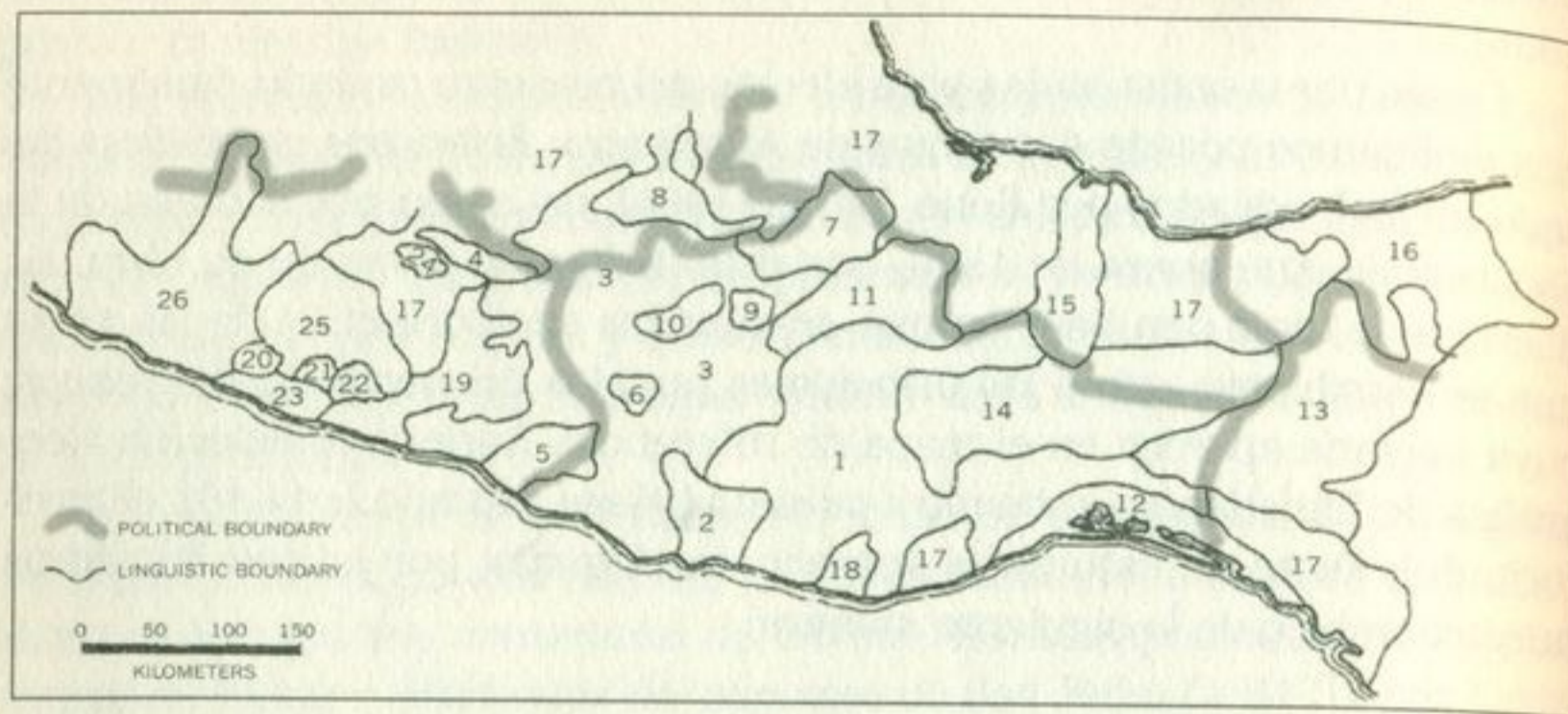


FIG. 1—LINGUISTIC MAP OF SOUTHERN MEXICAN HIGHLANDS AND ADJACENT REGIONS AT CONTACT PERIOD. (Distribution modified from Mendizábal, Jiménez Moreno, and Arana Osuna, 1959; classification from Swadesh, 1959c.) Key to languages appearing on the map:

<b>Macro-Mixtecan</b>	<b>Macro-Mayance</b>	<b>Unclassified</b>
1. Zapotec	13. Zoque	20. Cuyumatec
2. Chatino	14. Mixe	21. Tezcatec
3. Mixtec	15. Popoluca	22. Tlatzihuittec
4. Trique	16. Chontal	23. Mancheño
5. Amuzgo	<b>Macro-Nahuan</b>	24. Tuxtec
6. Cuicatec	17. Nahuatl	25. Tepuztec
7. Mazatec	<b>Macro-Yuman</b>	26. Cuitlatec
8. Popoloco	18. Chontal de Oaxaca	
9. Izcatec	19. Tlapanec	
10. Chocho		
11. Chinantec		
12. Huave		

Fuente: Beals, 1969: 318.

**CHICHICAPA.** Este pueblo de Chichicapa los naturales del hablan la lengua zapoteca, y en ella se llama el pueblo Chichicapa, que quiere decir en la nuestra "agua amarga" (*Ibidem*: 66).

El pueblo de *Amatlán*, como dello se ha hecho mención, es de la Real Corona, cabecera de por sí. Está incorporado en el beneficio de Zoquitlan, que lo sirve el padre JUAN ORTIZ, hijo de vecino de la ciudad de Antequera, lengua de dicho pueblo que es zapoteca [...] El dicho pueblo en lengua zapoteca se nombra Quetila, que en lengua mexicana dice Amatlán y, en la nuestra quiere decir "papel blanco" (*Ibidem*: 69, 70).

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL ZAPOTECO

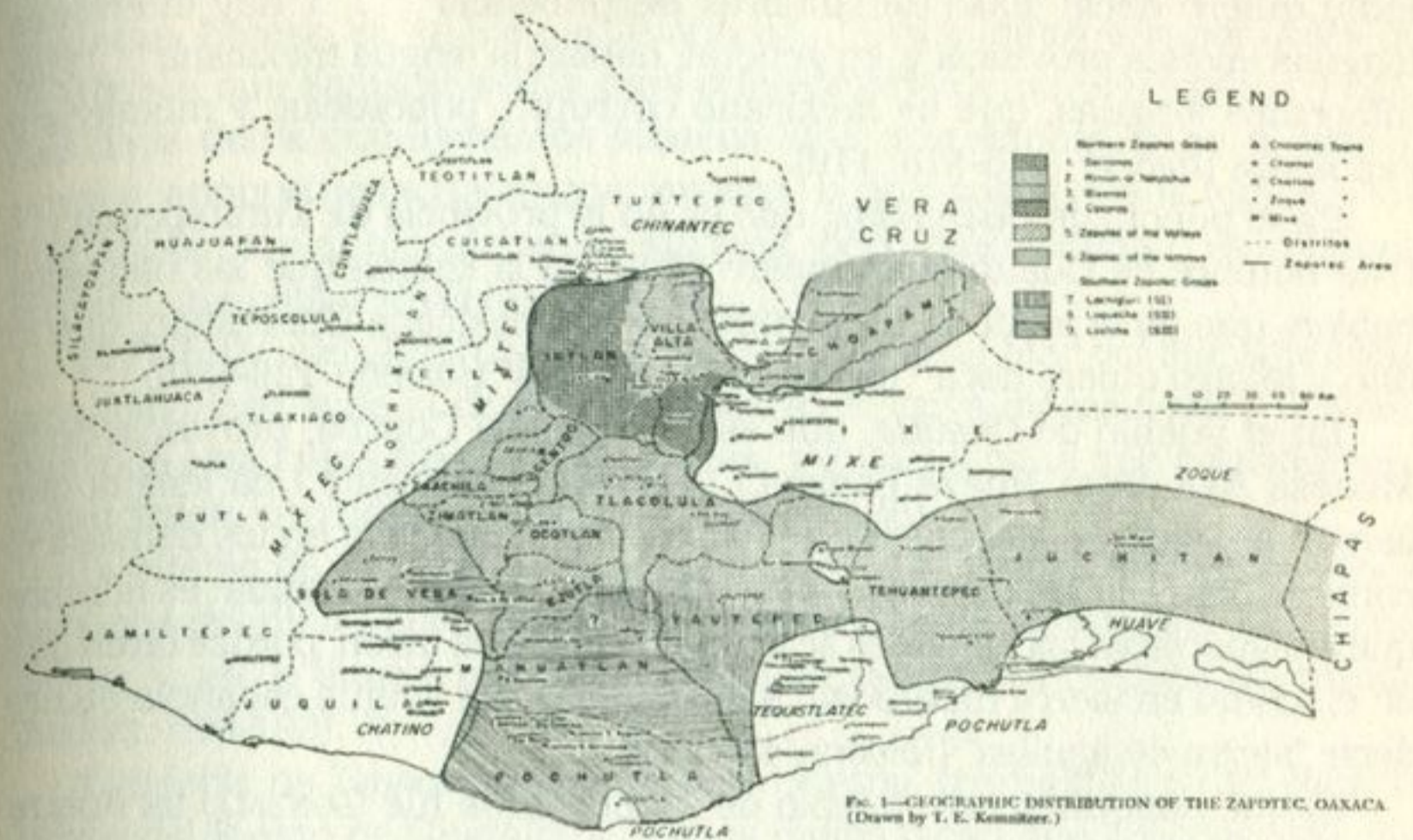


FIG. 1—GEOGRAPHIC DISTRIBUTION OF THE ZAPOTEC. OAXACA. (Drawn by T. E. Kennel.)

Fuente: Nader, 1969: 330.

El pueblo de *Miaguatlan* es desta jurisdicción [...] Llámase este dicho pueblo en su lengua zapoteca Quechetao, y en lengua mexicana Miaguatlan, que, en nuestro hablar, quiere decir "flor de maíz" (*Ibidem*: 73, 76).

Este pueblo de *Coatlan* es lengua zapoteca, y así se llama Quiegoqui, que, en lengua mexicana, quiere decir Coatlan y en la nuestra "sierra de culebras" (*Ibidem*: 82).

El pueblo de *Ocelotepeque* está a veinte y dos leguas de la ciudad de Antequera [...] lengua del dicho pueblo, que es zapoteca [...] Este dicho pueblo, en su lengua zapoteca, se dice Quiebeche, que quiere decir "tierra espantosa", y, en lengua mexicana Ocelotepeque, que es la significación dicha (*Ibidem*: 87, 88).

El pueblo de *Chinantla* se llama Chinantla porque está cercado de pueblos en redondo y de serranía, y a cualquier cercado llaman los naturales *Chinamitl*; por lo cual, y por estar a orilla de un río caudaloso que llaman Chinantla, que nace a once leguas del dicho pueblo en un cerro que antiguamente fue poblado de un pueblo que llamaban Chinantla. La lengua del dicho pueblo y sus sujetos es toda una, y llámase chinanteca (*Ibidem*: 101).

En la Villa del Espíritu Santo, provincia de *Cuatzacualco* desta Nueva España [...] Y, así, le quedó por nombre Cuatzacualco, porque en lengua de indio quiere decir "casa de culebras despobladas" [...] Y hay diferentes lenguas en esta provincia y, en general, hablan la lengua mexicana [...] Hay diferentes lenguas, que es mexicano corrupto, popolucas, y mixtecos y zapotecos (*Ibidem*: 115-116, 119).

En el pueblo de *Cuahuitlan*, que es en la provincia de Tututepeque [...] Este nombre de Cuahuitlan quiere decir, en la lengua que los naturales hablan, que es la mixteca, Yonoyuto, y, en la mexicana Cuahuitlan, que lo uno y lo otro quiere decir "espesura de montes" (*Ibidem*: 129-130).

En el pueblo de *Cuautla*, que está en la Real Corona, provincia de la Mixteca Alta desta Nueva España [...] Hablan solamente una lengua que llaman mixteca, la cual corre y se habla en este pueblo y en los demás a él comarcanos [...] Este pueblo, como está dicho, se llama Cuautla: es nombre que antiguamente los naturales se lo pusieron, y es la razón, porque dicen que en él, como en sierra montuosa, había águilas. En lengua española quiere decir "sierra de águilas" (*Ibidem*: 142-143).

El que conquistó este pueblo de *Xocoticpaque* fue GONZALO DE ROBLES [...] En este pueblo, al tiempo que a él vinieron los españoles y lo conquistaron, había en él mil y doscientos indios y, al presente, tienen cien indios tributarios, los cuales al presente están poblados y congregados por sus calles y pueblo formado. Son gente serrana de grosero entendimiento; la lengua que hablan es mixteca, general entre ellos (*Ibidem*: 146-147).

[...] este pueblo de *Xaltepetongo*, encomendado en AGUSTÍN DE SALINAS. [...] El nombre deste pueblo, que se dice Xaltepetongo, quiere decir en nuestra lengua española "cerro pequeño de arena", y en la lengua mixteca, que es la que estos naturales hablan, quiere decir Papalotlayagua, que, en la española, quiere decir "cerro de mariposas" (*Ibidem*: 149-150).

Este pueblo de *Tututepetongo* es de la jurisdicción de Cuautla, que es cabecera del corregimiento [...] el nombre deste pueblo quiere decir, en la lengua cuicateca, Yada y en nuestra lengua española, "monte de pájaros". Y la lengua general que se habla es cuicateca (*Ibidem*: 152-153).

Este pueblo se dice *Tanatepec* [...] El nombre de este pueblo de Tanatepec quiere decir, en nuestra lengua española, "cerro de espuerta", y este nombre es muy antiguo. No se sabe el fundador. La lengua que hablan, lengua cuicateca (*Ibidem*: 156-157).

En el pueblo de *Cuicatlan*, que es en la provincia y obispado de Guajaca de la Nueva España [...] Hablan en éste una lengua corrupta de la mixteca, deste pueblo toma nombre en la lengua toda esta provincia, porque

la lengua que hablan la llaman cuicateca por haber tomado origen y en este pueblo de Cuicatlan (*Ibidem*: 165-167).

[*Cuilapa*] Este pueblo, que en mexicano se dice *Coyolapan*, es de indios mixtecos. Dícese, en su lengua, Yuchaca [...] Estos indios son naturales de la Mixteca que llamamos Alta, para diferenciarla de otros términos y calidad de la tierra que llamamos Mixteca Baja: son diferentes en el hablar, porque, aunque sea toda lengua mixteca, la que hablan estos indios y los que hablan los que están en la Mixteca, pero diferénciense en muchos términos de hablar (*Ibidem*: 177-178).

El PUERTO DE GUATULCO está en la costa de la Mar del Sur, a cuarenta y cinco leguas de la ciudad de Guajaca, en cuya diócesis cae [...] dicen que toda esta tierra fue de chichimecas, y que la lengua que hablaban era la mexicana, corrupta y disfrazada (*Ibidem*: 188).

El pueblo de *Pochutla* es de la Real Corona [...] dicen los principales y ancianos del dicho pueblo que ellos descienden de generación de chichimecas, y, así, la lengua que hablaban es mexicana corrompida, disfrazada (*Ibidem*: 192-193).

El pueblo de *Tonameca* es de la Real Corona, corregimiento del Alcalde Mayor del Puerto de Guatulco [...] Y los indios dicen que proceden de chichimecas, y hablan la lengua mexicana, corrompida y disfrazada (*Ibidem*: 197-198).

Este dicho pueblo de *Guatulco* es en la costa de la Mar del Sur [...] El nombre de Coatulco quiere decir "lugar de culebra", dicen los indios descienden de chichimecas, y la lengua que hablan es mexicana corrompida y disfrazada (*Ibidem*: 202-203).

El dicho pueblo de *Guaxilotitlan* se nombró antiguamente deste nombre, porque está poblado en un llano donde hay muchos árboles que, en lengua mexicana, se llama *Quaxilotl*, el cual da una fruta a manera de pepinos y tiene el olor a manera de almizcle, y la comen los naturales cocida y cruda, y es dulce de comer. Háblanse en este pueblo dos lenguas, por estar en la raya de dos provincias, que son la mixteca y la zapoteca (*Ibidem*: 213-214).

[...] llámase este pueblo *Ixcatlan*, quiere decir "lugar de algodón" [...] Es la lengua destes, en toda la provincia, chochona, y hablan muy pocos la general mexicana (*Ibidem*: 227, 229).

*Quiotepeque*, pueblo desta jurisdicción y cabecera por sí, llámase así porque, en donde primero fundaron este pueblo era junto a un cerro de quiotes [...] Y toda esta gente habla, en toda la provincia, la lengua quiotla, que es parecida a la mixteca (*Ibidem*: 235-236).

Llámase este pueblo *Tecomahuaca* porque, yendo Montezuma a dar batalla a los indios de Zapotitlan, pasando por este lugar, yendo el fardaje del Montezuma más proveído de jícaras y tomatates que de lo más necesario, recibiendo pena de ver que trujesen más cuidado de lo que habían de comer que de las armas con las que habían de pelear, mandó quebrar todas las jícaras y tomatates en este pueblo, y quedó, de allí, este nombre *Tecomahuaca* [...] y llámase la lengua suya de los pinoles. Y lo que se puede saber es que casi cuadra con el primer nombre que es *Tecomahuaca*, porque en los tomatates llevaban este pinole, o polvos de cacao y de maíz, que les servía de mantenimiento, desleído en los tomatates, y de allí vino a llamarse esta lengua pinoles (*Ibidem*: 238-239).

*ITZTEPEXIC*. Nueva España. Zapoteca. Guaxaca, junto a Antequera [...] Y su común hablar es la lengua zapoteca, y algunos dellos hablan la lengua mexicana, aunque corrupta en los vocablos, y la zapoteca, la cual es general en esta provincia y comarca [...] Como está dicho en el primer capítulo, este dicho pueblo se llama, en lengua zapoteca, *Yaxitza Latziquiela* y, en mexicano, *Itztepexic*. Y todos, común y generalmente, hablan la lengua zapoteca (*Ibidem*: 248, 251, 254).

Relación de la vicaría y partido de *Santa Cruz*, que en mexicano se dice *Iztepec* y, en zapoteco, *Quialoo* [...] Llámase este pueblo, en zapoteca, como está dicho: *Quialoo*. Y no hay más en ello, según los naturales dicen, de que porque así se llamaba un cerro donde estuvieron antiguamente. La lengua se llama zapoteca (*Ibidem*: 269-270).

Relación del pueblo de *Justlahuaca*, que está puesto en corregimiento con la jurisdicción del pueblo de *Tecomaxtlahuaca*. Todos los naturales destos dichos pueblos hablan la lengua mixteca, y algunos, la mexicana (*Ibidem*: 282).

El pueblo de *Mixtepeque*, jurisdicción de *Justlahuaca* [...] Todos los naturales deste dicho pueblo hablan la lengua mixteca y, algunos, la mexicana (*Ibidem*: 291-292).

En *Ayusuchiquilazala*, que es de la jurisdicción de *Justlahuaca* [...] Todos los naturales hablan la lengua mixteca, y otra lengua que llaman *amuchca* (*Ibidem*: 299).

En el pueblo de *Xicayan*, que es de la jurisdicción de *Justlahuaca* [...] Todos los naturales hablan la lengua mixteca, y otra lengua que llaman *amuchca*, que es muy oscura (*Ibidem*: 305-306).

En el pueblo de *Puctla*, que es jurisdicción de *Justlahuaca* [...] Todos los naturales deste pueblo hablan la lengua mixteca y, algunos, la mexicana (*Ibidem*: 312-313).

En el pueblo de *Zacatepeque*, que es de la jurisdicción de *Justlahuaca* [...] Todos los naturales deste dicho pueblo hablan la lengua mixteca, y otra lengua que llaman *amusga*, muy oscura, y algunos la mexicana (*Ibidem*: 318).

En el pueblo de *Macuilsúchil* de la provincia de *Guaxaca* desta *Nueva España* [...] Llámase este pueblo como está dicho, *Macuilsúchil*, el cual quiere decir en su lengua zapoteca *Quiyebelacayo*, que, en español, quiere decir "pueblo de cinco rosas". Pusieronle este nombre los antiguos naturales, por cinco piedras grandes que están sobre un cerro grande redondo que está junto al pueblo. La lengua que estos naturales hablan es la lengua zapoteca, que generalmente se habla en esta provincia zapoteca del Valle de *Guaxaca* (*Ibidem*: 329-330).

En el pueblo de *Teutilan* de la provincia de la ciudad de *Antequera* del Valle de *Guaxaca* desta *Nueva España* [...] Este pueblo se llama *Teutilan* en lengua mexicana y, en su lengua zapoteca, *Xaguia*. Los antiguos lo llamaron deste nombre, porque dicen que, en un cerro que está junto al pueblo, tenían sus ídolos y dioses, a quienes hacían adoración, deste nombre. En general, hablan una lengua que se dice zapoteca, que corre muchas leguas en este obispado de *Antequera* y su provincia (*Ibidem*: 333-335).

En la Villa de *Santiago del Valle* de *Nexapa* desta *Nueva España* [...] La comarca consta de tres naciones de indios, que son: zapotecas de la lengua *zaachila*, y la nación de los *mixes* y la nación de los *chontales*. Llámase *Nexapa* en lengua mexicana, que, en castellano, quiere decir "río ceniciento"; en la zapoteca se llama *Quegotee*, que es lo mismo en lengua española [...] Las lenguas que se hablan en esta jurisdicción son éstas: *Nexapa* habla la lengua zapoteca; los *chontales*, su lengua *chontal*, muy diferente; los *mixes*, su lengua *mixe*. En todos éstos, hay muchos intérpretes de la lengua mexicana en todas partes (*Ibidem*: 345-346, 349).

En el pueblo de *Nochiztlan*, que es en la *Mixteca Alta* desta *Nueva España* [...] Llámase este pueblo en la lengua que los naturales del hablan, que es mixteca, *Atuco*, que en mexicana quiere decir *Nochiztlan*, y en la lengua castellana quiere decir "lugar de grana" (*Ibidem*: 366).

Relación de *Papalotlcpac* [...] En el pueblo de *Papalotiquipa*, que es en la provincia de *Teutilan* de la *Nueva España* [...] quiere decir en nuestra lengua vulgar castellana, "cerro o sierra de mariposas" [...] La lengua que en este pueblo y en los de su comarca se habla se dice *cuicateca*, porque debió de ser su fundamento por los pueblos de *Cuicatlan*, que es el más comarcano que tiene. Y, a lo que parece, es lengua algo corrompida con la mixteca (T. II: 27, 29).

Los pueblos llamados *Peñoles*, que siempre han andado y andan incorporados en un corregimiento, son seis cabeceras. Llámense, en su lengua mexicana: Itzcuintepac, Eztitla, Quaxoloticpac, Huixtepec, Totomachapa y Elotepec, los cuales van como aquí están puestos, uno en pos de otro, y corren de norte a sur [...] y los cuatro pueblos primeros, que son Itzcuintepac, Eztitla, Quaxoloticpac y Huxtepec, son naturales mixtecos y se cuentan en esta misma provincia [...] Por la parte del sur, confinan los dos pueblos llamados Totomachapa y Elotepec (los cuales son zapotecos corruptos) con la provincia llamada zapoteca.

En el pueblo de *Suchitepeque*, que está en la encomienda de la Real Corona, diócesis del obispado de Antequera [...] sola esta cabecera es de lengua zapoteca, y las demás estancias ( que son cuatro) sujetas a ella son de una lengua que se llama chontal [...] Los pueblos sujetos a esta cabecera son los siguientes:

*San Sebastián Tlacotepeque*, que, sabido que quiere decir Tlacotepeque, dicen que "un pedazo de la cabecera" y "porque no está fundado en mucha cuesta": que es todo lo que se puede entender.

Tiene otra estancia, llamada *Santa María Zozopastepeque*: sabido por qué se llama *Zozopastepeque*, dicen que porque está en unos cerros; y es así, que está en una muy fragosa tierra, que no hay llano ninguno en dos leguas.

Tiene otra estancia, llamada *San Bartolomé Tamagazcatepeque*. Sabido qué quiere decir Tamagazcatepeque, no saben declarar sino que así se llama el cerro donde está este pueblo, y no saben otra cosa.

Las cuatro estancias son de lengua chontal, sola la cabecera es zapoteca, bien que hay algunos indios principales que entienden mexicano en todas ellas y hombres de razón, pero los macehuales padecen necesidad en esto de la cristiandad, por no se confesar. Tienen otra estancia llamada *San Miguel Macupilco*; sabido lo que quiere decir Macupilco, dicen que así se llama por un arroyo que pasa por el pueblo (*Ibidem*: 59, 61, 62).

En el pueblo de *Talistaca*, provincia de la ciudad de Antequera del Valle de Guaxaca [...] En este pueblo de Talistaca, él y sus aldeas hablan la lengua zapoteca y, en ella, se nombra Yatiqui, que quiere decir "tierra blanca" (*Ibidem*: 77, 79).

En el pueblo de *Tecuicuilco*, que es en la sierra del Valle de Guaxaca desta Nueva España [...] El pueblo de Tecuicuilco se llama en la lengua zapoteca, que es la que los naturales hablan, Quiaguie y, en mexicano, Tecuicuilco, que quiere decir, en lengua mexicana, "cueva volteada".

El pueblo de *Atepeque* se llama en la lengua zapoteca, que es la que los naturales hablan, Quieniza, que quiere decir, en mexicano, Atepeque y, en castellano, lo uno y lo otro "cerro de agua".

El pueblo de *Zoquiaapa* se nombra en la lengua zapoteca, que es la que los naturales hablan Quiagona, que quiere decir, en lengua mexicana, Zoquiaapa y, en castellano, lo uno y lo otro "lodo en alto".

El de *Xaltianguez* se nombra en zapoteco Quelabeza, que quiere decir Xaltianguez. Diéronle este nombre por ser y tener el dicho pueblo un cerro arenisco, que, en mexicano, llaman a "la arena xalli" (*Ibidem*: 87-89).

En la Villa de *Tequantepec* de la Nueva España [...] esta villa de Tequantepec está fundada entre unos cerros, y el principal dellos llaman en lengua mexicana Tequantepec, que, en lengua castellana, quiere decir "cerro de tigre" Y, por esta razón, antiguamente los naturales desta villa le pusieron y nombraron Tequantepec y, hasta hoy, ella y su comarca ha quedado con el propio nombre [...] Y, en otros pueblos sujetos a esta villa, son cálidos y húmedos y enfermos, que son los que están arrimados a las sierras del norte, que son unos indios que se llaman mixes, que es lengua distinta y apartada de la zapoteca [...] en la villa de Xalapa hablan los indios la lengua zapoteca y, los pueblos que están poblados en la costa de la mar del sur, hablan la lengua guazonteca; y los pueblos de los mixes, sujetos a esta villa, hablan otra lengua que llaman "de los mixes"; y, en esta villa, hay algunos barrios que hablan las lenguas mixteca y zapoteca, digo, mexicana; y, en la de Xalapa, los más hablan la lengua zapoteca, excepto dos o tres barrios, que hablan las lenguas mixe y mixteca. En Tequecistlan, la lengua dellos llama chontal, porque la hablan ordinariamente. Y dicen que la lengua que más generalmente se habla, y que todos se entienden en ella es zapoteca (*Ibidem*: 107-108, 110-111). [Entre las cinco lenguas mencionadas en el presente capítulo, la guazonteca, sin duda, producirá cierta perplejidad en el lector profano].

El pueblo de *Teozacualco* tiene trece estancias llamadas en la lengua mixteca, que es la que hablan los naturales, Yuta Cagua, Sii Ndevi, Yucu Nicaa Nuhu, Cu Na´Ma, Tene Ixayu, Cagua Cuaha, Yuhu Yugua, Yuta Ma´un, Ñu Nda´ya, Ndugua Ndo, Yagui Ñuhu, Dzoco Dzagui, Yuta Tniño [...] Teozacualco: está corrupto este nombre, porque dicen los naturales que se llama Hueyzacualco, que quiere decir, en nuestra lengua, "gran solar o sitio". Y no se sabe quién le puso el nombre, sino que así se llama. Y la lengua que hablan es mixteca [...] Está este pueblo de Teozacualco situado a las faldas de una sierra descubierta al norte, y es tierra tan fragosa y pedregosa, que apenas se puede andar por ella. Llámase la sierra en

cuyas faldas está poblado, en la lengua mixteca, Yucu Nduza, que quiere decir "sierra pintada".

*Amoltepeque*, en la lengua de los naturales, se llama Yucu Nama, que quiere decir "cerro de jabón", y así se llamó antiguamente (*Ibidem*: 141-144).

El pueblo de *Teozapotlan*, que en zapoteca se llama Zaachilla, aunque sea pervertir el orden que en la Instrucción se pone, me pareció primero decir de su interpretación: Teozapotlan quiere decir "el dios de la Zapoteca". Es vocablo mexicano, y es compuesto de Teutl, que quiere decir "dios", y de Zapotlan, que es el nombre desta provincia; que se llama Zapotecatl, en mexicano [...] Llámase, en zapoteca, Zaachilla, y deste nombre no se sabe la denominación, porque, de los nombres de los pueblos en la lengua zapoteca muy poquitos tienen denominación que nosotros sepamos (*Ibidem*: 157-158).

Este pueblo de *Teticpac* solía ser pueblo de muchos naturales y había en él como dos mil indios, y, al presente, hay mil. La causa de haber al presente menos son las enfermedades y pestilencias que han tenido. Es gente torpe y de bajo entendimiento, de malas costumbres e inclinaciones, en especial en el de la carne y embriagarse. La lengua que hablan es la zapoteca, y ésta es general en esta provincia, y en la mayor parte deste obispado (*Ibidem*: 170).

El dicho pueblo de *Tetiquipa* Río Hondo es de la Real Corona y está en el obispado de Guaxaca [...] Hablan los indios del dicho pueblo y sujetos la lengua zapoteca, aunque menos clara que la natural. Y llámase, el dicho pueblo, Xaltengo en lengua mexicana y, en la zapoteca, Yegoyuxi, que quiere decir "río de arena".

*Cozauhtepec* quiere decir, en lengua mexicana, "sierra amarilla" porque está encima del dicho pueblo una sierra alta que corre de este a oeste; y la causa porque se llamó así no la saben declarar, porque los viejos que habían son muertos, que eran los que lo sabían. La lengua del dicho pueblo es la zapoteca corrupta, pero todos hablan la mexicana (*Ibidem*: 180, 184-185).

Descripción del pueblo y corregimiento de *Teutitlan*, de la Real Corona de su Majestad y de los demás pueblos de su jurisdicción [...] Generalmente hablan la lengua mexicana y, en los sujetos de la sierra, la lengua matzateca [...] Teutitlan quiere decir "junto a Dios", porque solían tener dos ídolos famosos, a quien tenían gran reverencia y acatamiento. La lengua que hablan es la mexicana y, algunos sujetos, la matzateca.

*Matzatlan* quiere decir "lugar de piñas", porque se dan en él muchas. Hablan los naturales la lengua matzateca y, pocos, la mexicana [...] Guauhtla quiere decir "muchedumbre" en lengua matzateca, y, porque cuando poblaron eran muchos, le pusieron Guauhtla por nombre. Hablan la lengua matzateca y, pocos, la mexicana [...]

Llámase *Nexztepec*, porque está asentado en un cerro calichal. Hablan los naturales la lengua mexicana y, pocos, la matzateca [...] Nanahuaticpac es cabecera [...] hablan la lengua matzateca y mexicana [...] Tecolutla es cabecera sujeta a Teutitlan en jurisdicción y doctrina y en todo lo demás, como mero sujeto [...] Tiene sesenta indios de tasación, aunque solían ser muchos. Hablan la lengua mexicana y matzateca (*Ibidem*: 197, 198, 205, 207, 209-213).

El pueblo de *Texupa* es en la Mixteca Alta. Es pueblo solo, sin tener sujeto ninguno [...] En este pueblo hablan dos lenguas los indios: mixteca y chochona. La más general es la mixteca, y en ella llámase el dicho pueblo de Texupa Ñundaa, que quiere decir, en la lengua castellana, "tierra azul", y, en mexicano, Texupa. Por qué se llamó así, no se pudo averiguar (*Ibidem*: 219-220).

En el pueblo de *Tilantongo*, que es en la Mixteca Alta desta Nueva España [...] Este pueblo se dice en lengua mixteca Ñutnoo y, en mexicano, Tilantongo, y en castellano quiere decir "tierra negra". Y dicen que los antiguos le llamaron así por ser la tierra morena. Y la lengua que estos naturales hablan es mixteca, y la llaman así y la han llamado antiguamente [...] Mitlantongo. Y este pueblo se dice en lengua mixteca Sandaya y, en mexicano Mitlantongo y, en castellano "asiento de infierno" [...] La lengua que hablan estos naturales es llamada mixteca [...] Dicese de esta cabecera Tamazola, que la vocación della se dice San José, y en lengua mixteca se dice Yahua, y en mexicano Tamazola, y en castellano "lugar de rana" [...] La lengua que estos naturales hablan es mixteca, y la llamaron antiguamente, en tiempo de su gentilidad, así (*Ibidem*: 227, 231, 237, 244).

La lengua que los naturales hablan es lengua zapoteca, en la cual se nombra Paza y en mexicano *Tlacolula*, que quiere decir en español "pintura partida". Tiene este nombre de su antigüedad, porque dicen que se juntó, en su infidelidad, en él mucha gente y pusieron nombres a los pueblos comarcanos, y, entre ellos, le llamaron Paza.

En el pueblo de *Miquitla*, provincia de la ciudad y valle de Guaxaca desta Nueva España [...] Hablan los naturales, así la cabecera como los sujetos, lengua zapoteca. En la dicha lengua el pueblo se dice Lioba y, en

mexicano Miquitla, que en nuestra lengua quiere decir "infierno" (*Ibidem*: 256, 258-260).

Este pueblo de *Ucila* se dice así por un cerro que está junto a este dicho pueblo, alto, puntiagudo que le llaman *Uciltetpetl*, de donde tomó el dicho nombre de *Ucila*, que quiere decir "cerro de peñas altas" [...] Y, en esta provincia, hay sola una lengua que se llama chinanteca, muy dificultosa para quien no la sabe; hay, entre la gente principal, algunos dellos que saben la lengua mexicana (*Ibidem*: 269-270).

*Relación de Xalapa*. [...] declaró ser cabecera desta jurisdicción, y alcaldía mayor, *Xicayan de Tovar* [...] antiguamente, hablaron la lengua mixteca y amusga, y que esa propia hablan ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción *Ayocinapa* [...] y que, antiguamente, hablaban la lengua amusga, y que la propia hablan ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Ometepeque* [...] antiguamente, hablaban la lengua ayacasteca y amusga, y que esa propia hablan ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción *Suchistlahuaca* [...] y que siempre han hablado la lengua amusga, antiguamente y ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción *Tlaculula* [...] y que, antiguamente, hablaron lengua mexicana, y esa propia hablan ahora.

[...] cabecera *Huehuetlán* [...] y que siempre, así antiguamente como ahora, han hablado la lengua huehueteca, aunque entienden en mexicano.

[...] cabecera este dicho pueblo de *Ihualapa* [...] antiguamente y ahora, han hablado y hablan la lengua ayacasteca y amusga.

*Quauhzapotla* [...] siempre, antiguamente y ahora, han hablado la lengua zapoteca.

[...] cabecera el pueblo de *Cintla* [...] siempre han hablado la lengua cinteque, y es la que hablan ahora, aunque entienden mexicano y tlapaneco.

[...] cabecera *Tepetlapa* desta jurisdicción [...] antiguamente y ahora, han hablado la lengua tlapaneca y entienden en mexicano.

[...] cabecera desta provincia y jurisdicción *Copalitech* [...] y que siempre han hablado y hablan la lengua mexicana.

[...] cabecera desta provincia y jurisdicción el pueblo de *Xalapa* [...] y que siempre han hablado la lengua mexicana, antiguamente y ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Nexpa* [...] y que siempre han hablado la lengua mexicana, y la hablan ahora de presente.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Quauhtepeque* [...] y que siempre, antiguamente y ahora, han hablado y hablan la lengua mexicana.

[...] cabecera el pueblo de *Tututepeque* [Pertenece al Obispado de Tlaxcala. Diferente del Tututepec de Ocho Venado, en el hoy Municipio de San Pedro Mixtepec] y que hablan la lengua mexicana, y esa propia han hablado antiguamente.

[...] cabecera desta jurisdicción *Ayutla* [...] y que antiguamente han hablado la lengua tlapaneca, y ésta hablan ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Suchitonala* [...] y que antiguamente han hablado la lengua tlapaneca, y que ésta hablan ahora.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Acatlan* [...] y que, antiguamente y ahora, hablan la lengua tlapaneca.

[...] cabecera el pueblo de *Quacuyulichan* [...] y que siempre han hablado y hablan la lengua tlapaneca.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Cuilutla* [...] y que siempre han hablado la lengua tlapaneca, que es la que ahora hablan.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Azoyuque* [...] y que siempre han hablado la lengua tlapaneca, que es la que ahora hablan.

[...] cabecera desta jurisdicción el pueblo de *Quahuitlan* [...] y que siempre han hablado la lengua quahuteca, que es la que hablan ahora, aunque entienden en mexicano (*Ibidem*: 281-285).

#### *Lenguas que se hablaban en el obispado de Antequera en el año de 1580*

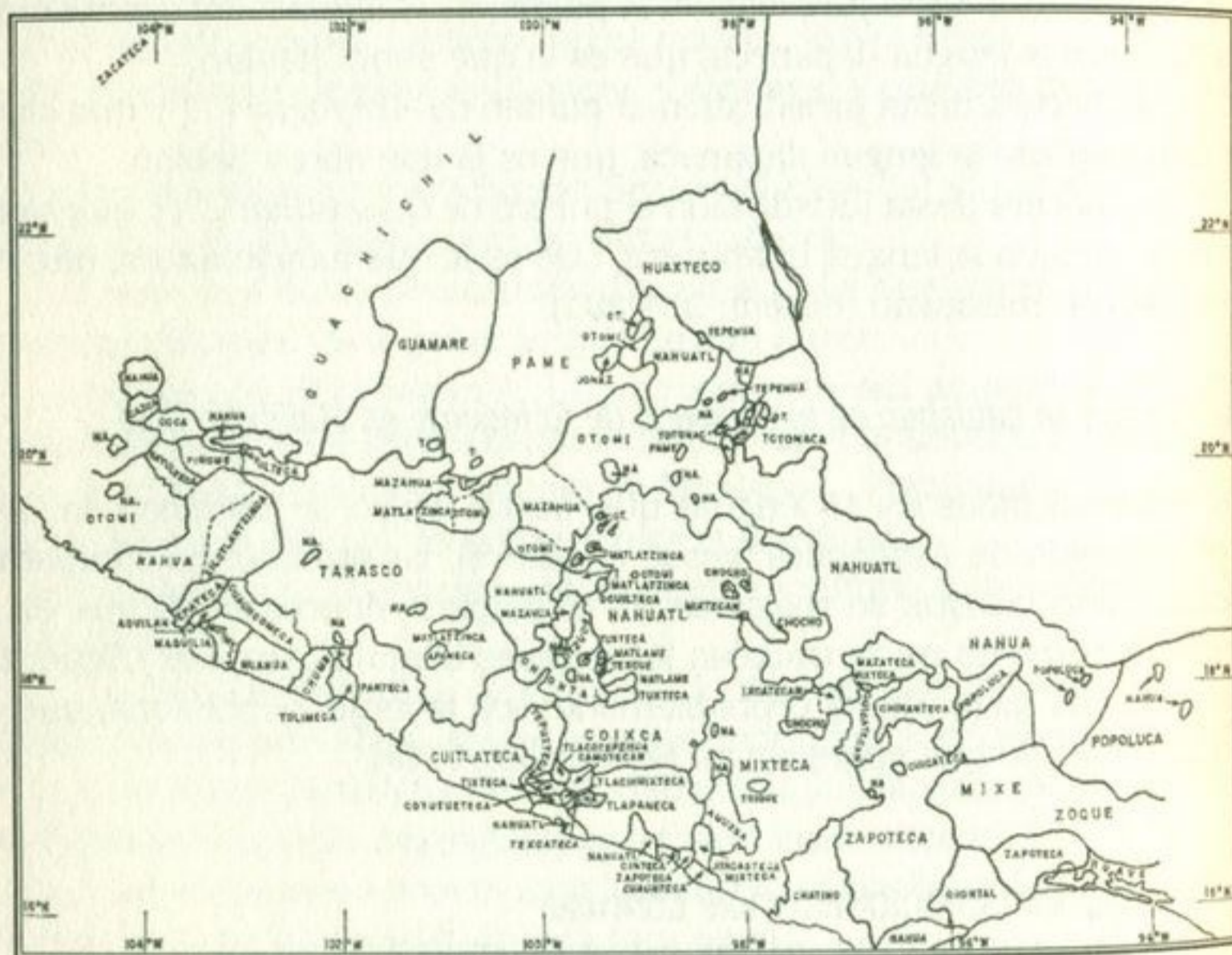
Una vez localizadas las 19 lenguas que, según las RG, se hablaban en 1580 en el obispado de Antequera (véase cuadro 1), las analizamos comparativamente con las que se registran en el mapa 3, encontrando que en el primer documento no se trabajan las lenguas chatina, ixcateca, trique, zoque y chocha (esta última probablemente sea la lengua chochona, que se reseña en las RG que aparecen en el mapa de 1519).

#### CABECERAS, JURISDICCIONES Y LAS LENGUAS QUE SE HABLABAN EN CADA UNA DE ELLAS EN 1580

Posteriormente, en el cuadro 2 enumeramos progresivamente las cabeceras y en orden alfabético asignamos una letra mayúscula a sus respectivas jurisdicciones, cuando las hubo. Asimismo, señalamos el color correspondiente a la lengua que se hablaba tanto en las cabeceras como en sus jurisdicciones, con el objetivo de facilitar su localización en nuestro mapa lingüístico.

Nos encontramos aquí con un primer problema: concretamente en las cabeceras de Coatzacoalco, Guaxilotitlan, Nexapa, Teguantepec y Xalapa (Coatzacoalcos, Ver.; Huitzo, Oax.; Nexapa de Madero, Oax.; Santo Domingo Tehuantepec, Oax. y Xalapa, en el estado de Guerrero, respectivamente, en la actualidad) se hablaban varias lenguas, pero en las RG no se indican las provincias, por lo que en el cuadro correspondiente solamente se anota el nombre de la cabecera en letras mayúsculas (en minúsculas las provincias para diferenciarlas) y las lenguas que en ellas se hablaban, así como el color que de antemano se les había asignado.

MAPA 3  
LENGUAS NATIVAS EN 1519



Fuente: Gerhard, 1986: 6.

CUADRO 1  
LENGUAS DEL OBISPADO DE OAXACA EN EL AÑO DE 1580  
IDENTIFICADAS CON UN COLOR ESPECÍFICO

N.P.	Lengua	Color
01	AMUZGA	[Pattern: wavy lines]
02	AYACAZTECA	[Color: solid black]
03	CINTECA	[Color: solid black]
04	CHINANTECA	[Pattern: dense cross-hatch]
05	CHOCHONA	[Pattern: irregular scribbles]
06	CHONTAL	[Color: solid black]
07	CUICATECA	[Color: solid black]
08	HUAVE (Guazonteca)	[Color: solid black]
09	HUEHUETECA	[Color: solid black]
10	MAZATECA	[Color: solid black]
11	MEXICANA (Náhuatl)	[Color: solid black]
12	MIXE	[Color: solid black]
13	MIXTECA	[Pattern: wavy lines]
14	PINOLES	[Pattern: vertical lines]
15	POPOLOCA	[Color: solid black]
16	QUAUHTECA	[Color: solid black]
17	QUIOTLA	[Color: solid black]
18	TLAPANECA	[Color: solid black]
19	ZAPOTECA	[Color: solid black]

CUADRO 2

N.P.	Cabec. y Jurisdic.	Lengua	Color	
1	ANTEQUERA	ZAP. MEX. MIX.	D-V-R.	
2	ATLATLAUCA	CUICATECA	AM-CL	
	Malinaltepeque	CHINANTECA	CELESTE	
	CHICHICAPA	ZAPOTECA	DORADO	
	Amatlán	ZAPOTECA	DORADO	
	Miagatlán	ZAPOTECA	DORADO	
	Coatlán	ZAPOTECA	DORADO	
3	Ocelotepeque	ZAPOTECA	DORADO	
	CHINANTLA	CHINANTECA	CELESTE	
	5	COATZACOALCO	VARIAS	KAKI
		(Espíritu Santo)	MEXICANA	VIOLETA
			POPOLOCA	AÑIL
			MIXTECA	ROJO
	ZAPOTECA	DORADO		



Cuadro 2 (Continuación)

N.P.	Cabec.y Jurisdic.	Lengua	Color
6	COAHUITLÁN	MIXTECA	ROJO
7	CUAUTLA	MIXTECA	ROJO
	Xocotipaque	MIXTECA	ROJO
	Xaltepetongo	MIXTECA	ROJO
	Tututepetongo	CUICATECA	AMA.CLARO
	Tanatepeque	CUICATECA	AMA.CLARO
8	CUICATLÁN	CUICATECA	AMA.CLARO
9	CUILAPA	MIXTECA	ROJO
10	GUATULCO (PTO.)	MEXICANA	VIOLETA
	Pochutla	MEXICANA	VIOLETA
	Tonameca	MEXICANA	VIOLETA
	Guatulco	MEXICANA	VIOLETA
11	GUAXILOTTLAN	ZAPOTECA	DORADO
		MEXICANA	VIOLETA
12	IXCATLÁN	CHOCHONA	FUCSIA
	Quiotepec	QUIOTLA	VERDE LIMA
	Tecomahuaca	PINOLES	CIRUELA
13	IXTEPEXIC	ZAPOTECA	DORADO
14	IZTEPEC	ZAPOTECA	DORADO
15	JUSTLAHUACA	MIXTECA	ROJO
	Mixtepeque	MIXTECA	ROJO
	Ayusuchi quilazala	AMUZGA	GRIS
	Xicayán	AMUZGA	GRIS
	Putla	MIXTECA	ROJO
	Zacatepeque	MIXTECA	ROJO
16	MACUILSÚCHIL	ZAPOTECA	DORADO
17	NEXAPA	ZAPOTECA	DORADO
		CHONTAL	MARRÓN
		MIXE	VERD AZ
		MEXICANA	VIOLETA
18	NOCHIXTLÁN	MIXTECA	ROJO
19	PAPALOTICPAC	CUICATECA	AMA.CLARO
20	PEÑOLES	MIX. ZAP.	ROJO-DOR.
	Itzcuintepec	MIXTECA	ROJO
	Estitla	MIXTECA	ROJO
	Quaxoloticpac	MIXTECA	ROJO
	Huiztepec	MIXTECA	ROJO
	Totomachapa	ZAPOTECA	DORADO
	Elotepec	ZAPOTECA	DORADO
21	SUCHITEPEQUE	ZAPOTECA	DORADO
	Tlacotepeque	CHONTAL	MARRÓN
	Zozopatepec	CHONTAL	MARRÓN
	Macupilco	CHONTAL	MARRÓN
	Tamagastepeque	CHONTAL	MARRÓN
22	TALISTACA	ZAPOTECA	DORADO

N.P.	Cabec.y Jurisdic.	Lengua	Color
23	TECUICUILCO	ZAPOTECA	DORADO
	Atepeque	ZAPOTECA	DORADO
	Zoquiapa	ZAPOTECA	DORADO
	Xaltianguiz	ZAPOTECA	DORADO
24	TEGUANTEPEC	ZAPOTECA	DORADO
		MIXE	VERD AZ
		HUAVE	ROS. CLA
		MIXTECA	ROJO
		MEXICANA	VIOLETA
25	TEOZACUALCO	MIXTECA	ROJO
	Amoltepeque	MIXTECA	ROJO
26	TEOZAPOTLAN	ZAPOTECA	DORADO
27	TETICPAC	ZAPOTECA	DORADO
28	TETIQUIPA	ZAPOTECA	DORADO
	Cozatepec	MEXICANA	VIOLETA
29	TEUTTILAN	MEXICANA	VIOLETA
	Matzatlán	MATZATECA	NEGRO
	Guauhtla	MATZATECA	NEGRO
	Nextepec	MEXICANA	VIOLETA
	Nanahuaticpac	MATZATECA	NEGRO
	Tecolutla	MATZATECA	NEGRO
30	TEXUPA	MIXTECA	ROJO
		CHOCHONA	FUCSIA
31	TILANTONGO	MIXTECA	ROJO
	Mitlantongo	MIXTECA	ROJO
	Tamazola	MIXTECA	ROJO
32	TLACOLULA	ZAPOTECA	DORADO
	Miquitla	ZAPOTECA	DORADO
33	UCILA	CHINANTECA	CELESTE

### EL MAPA LINGÜÍSTICO DEL OBISPADO DE ANTEQUERA EN 1580

Para la presentación de nuestro mapa lingüístico, respetamos el orden de los dos tomos de las RG, así como su lugar en el mapa editado por Acuña seleccionado. Asignamos el color correspondiente a la cabecera, con la aclaración de que, cuando en alguna de ellas se hablaban varias lenguas, llenamos todo el territorio con el color de la lengua que más ampliamente se hablaba, señalando con una letra mayúscula a cada una de las jurisdicciones (de la A en adelante, de acuerdo con el número de jurisdicciones) y encerradas en un círculo con su debido color y letra las demás lenguas.



ningún color debido a que no aparecen en las RG, y a que no existe información precisa sobre la lengua que se hablaba en ellos.

Como resultado de lo anteriormente investigado, presentamos nuestra propuesta: el mapa lingüístico del obispado de Antequera en 1580, y para su mejor comprensión el cuadro explicativo correspondiente, así como un cuadro más que contiene las 25 tonalidades de la lengua diid' sáa do.

#### *El idioma que se hablaba en Zimatlán en el momento del contacto con los europeos*

Nuestro objeto de estudio sí aparece en el mapa de Acuña que trabajamos, mas no la RG que permitiría definir la lengua que ahí se hablaba. Para clarificar sobre el particular, retomamos algunas citas ya transcritas en el apartado La investigación documental:

ZÁRATE, Bartolomé de, 1544, "Relaciones...", en *Epistolario de la Nueva España. 1540-1546*, T. IV, México, Porrúa, 1934. Docto. 233: 130-131.

El valle y río abajo va poblado de buenos pueblos que son estos: Tuzapotlan de lengua misteca, Cuiulapa de lengua misteca, *Cimatlan de len (...)* puteca Chichicapa lengua zapoteca... quilapacoya es desp [...]

El río que he dicho de Guaxaca se hunde frontero de Cimatlan haciendo primero una lagunilla y va por debajo de la tierra más de dos leguas y va a dar a las sierras de Cotlan que es diez leguas de Guaxaca.

En la RG de Teozapotlan:

El otro, que dije se llama *Cimatlan* en mexicano, quiere decir "pueblo que está cerca de chamizas", o

Árboles pequeños que hacen arcabucos. Viene de Cimatl que, en mexicano quiere decir "chamiza" o árboles semejantes. Allí hay corregidor, con otros dos pueblos que se llaman ambos a dos Tepecimatlan. *Este dicho Cimatlan, se llama, en zapoteca, Huyelachi*, que tampoco saben los indios qué quiere decir.

BURGOA, Francisco de, *Geográfica Descripción* (pp. 212 R-213 V).

el fitio es de vn terruño negro y durífsimo con eftremo, y parece que olvidado en fu gentilidad por efto [...] baftó efto seminario de todos nros bienes, para comunicar de los braços del verdadero Iacob, abundancia, y aumentos con que fe vé oy el Pueblo de *Cimatlan celebre entre la Nación Zapoteca*, cuya Doctrina, han adminiftrado hóbres grandes de prēdas, y efpiritu defde aquel siglo.

GAY, José Antonio, 1881, *Historia de Oaxaca*, 2a. ed., México, Porrúa, 1984, p. 249.

Fr. Juan de Mata fue a quien se debió la primera fábrica de este acueducto por 1570 a 1580 [...] Aprendió con perfección *el idioma zapoteca* y fue destinado al ministerio de Tlacoahuaya y de *Zimatlán*.

GERHARD, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, IIH-UNAM.

CIMATLAN Y CHICHICAPA. En su forma final, la jurisdicción conocida como Cimatlan y Chichicapa estaba dividida en cinco partes separadas, todas en lo que hoy es el sur de Oaxaca central. *Cimatlan (Huyelachi en zapoteco)*.

BRADOMÍN, José María, 1955, *Toponimia de Oaxaca* (Crítica Etimológica), 3ª. ed.

ZIMATLAN de Álvarez, S Lorenzo.- (Cabecera del distrito). Tepetcimatlan significa: "Lugar en la raíz del cerro"; etimología: cimatl, "raíz o devastadero"; tlan, "lugar de". En zapoteco lleva el nombre de *Guichihuo*, que quiere decir: "Pueblo de guayabas"; etimología: guichi, "pueblo"; huio, "guayaba". También le llaman *Guixihuo*, que significa "Monte de las guayabas"; etimología: guixi, "monte"; huio, "guayaba".

Con base en el análisis de las "Relaciones" de Bartolomé de Zárate, escritas en 1544; en la RG de Teozapotlan, hoy Zaachila, "escrita y firmada de puño por el religioso dominico Fray Juan de Mata [...] hoy viernes [a] once días del mes de noviembre, año de mil y quinientos ochenta" (Acuña, 1984, t. II: 155); del capítulo 44 de la *Geográfica Descripción* del también fraile dominico Francisco de Burgoa, de 1674, como fuentes primarias; en el análisis, asimismo, de otros documentos de cronistas basados en aquéllos, como son los casos de la *Historia de Oaxaca* del presbítero José Antonio Gay, de 1881; del resultado de una profunda investigación realizada en los archivos hispanos y presentada en la *Geografía histórica* de Peter Gerhard, y hasta de la versión de José María Bradomín (que no clarifica sus fuentes); documentos que nos proporcionan las bases de nuestra aseveración transcritas en cursivas en sus respectivas citas, no nos queda duda alguna de que *la lengua que se hablaba en Zimatlán en el momento del contacto con los europeos era la lengua que los mexica llamaron zapoteca*.

Esta lengua, desafortunada, irremediable e irremisiblemente, se está perdiendo en Zimatlán, puesto que en el año de 1999, con la sensible desaparición en ese mismo año de Juan Molote o don Juanito, como cariñosamente le llamábamos a don Juan Córdova, sólo nos quedan las señoras Guadalupe Carlo, Carmen Fabián García y el señor José Méndez como últimos hablantes de nuestra lengua madre.

Pese a lo anterior, en Zimatlán se han iniciado programas de rescate cultural en los que el idioma propio es de interés prioritario, como lo lleva a cabo el Comité del Museo Comunitario *Huyelachi*, considerándose que dentro del panorama de la diversidad dialectal, el de Zimatlán debió parecerse mucho al de Zaachila, y es en esta comunidad en donde el zapoteco sigue vivo y donde se enfocan los objetivos de rescate lingüístico de la mencionada organización, así como los trabajos del INALI y, más recientemente, los del CEDELIO.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 tt, México, IIA-UNAM, 1984.
- BEALS, Ralph L., "Las tierras mexicanas del sureste y las regiones adyacentes en el Periodo del Contacto", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. VII, 1969.
- BRADOMÍN, José María, *Toponimia de Oaxaca. Crítica etimológica*, México, Talleres Linotipográficos de la Imp. Camalena, 1955.
- BURGOA, Francisco de, *Geográfica. Descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América*, México, Juan Ruiz, año de 1674, Edición facsimilar, México, Gob. del Edo. de Oaxaca-IOC/UNAM/CNCA/INAH/UABJO/BFB, Porrúa, 1997.
- GAY, José Antonio, 1881. *Historia de Oaxaca*, 2a. ed., México, Porrúa, 1984.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Stella Mastrangelo (trad.), Reginald Piggott (mapas), México, IIA-UNAM, 1986.
- LÓPEZ CRUZ, Ausencia, *Morfología del zapoteco de San Pablo Güila*, tesis de licenciatura, México, INAH, 1997.
- MARCUS, Joyce, *Los orígenes de la escritura mesoamericana*, fotocopia s/f, 1979.
- NADER, Laura, "The Zapotec of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, Part, I, Robert Wauchope y Evon Z. Vogt (eds.) Austin, University Texas Press, 1969, pp. 395-446.
- NOLASCO NORIEGA, Roman, *El pensamiento antiguo mesoamericano visto desde la lengua "diid'sáa do" (zapoteco)*. Un enfoque multidisciplinario, curso impartido en el

Centro Fotográfico "Manuel Álvarez Bravo", Oaxaca de Juárez, 12 al 17 de abril, 2004a.

\_\_\_\_\_, *La filosofía mesoamericana*, curso impartido en el Centro Fotográfico "Manuel Álvarez Bravo", Oaxaca de Juárez, 17 al 24 de julio, 2004b.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS-INI, 1996.

URCID, Javier, *Ciclo de conferencias magistrales sobre Oaxaca prehispánica*, 5, 7, 17 y 19 de julio, Aula Magna de la FFYL-UNAM, Coordinación del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, 1999.

## Una mirada crítica al desarrollo en Los Andes

Silvia Soriano Hernández

### PRESENTACIÓN

Hay conceptos que ligados entre sí cambian mucho la idea que pudiese concebirse de éstos. La unión entre desarrollo y género confiere una perspectiva que suele considerarse loable. Por ello, en esta ocasión nos interesa incorporar como un debate para la reflexión dos variables que en ciertos momentos se han encontrado estrechamente unidas, particularmente por organismos internacionales, y que remiten, por un lado, a la aspiración de países o grupos diversos considerados lejanos del "progreso", estamos hablando del desarrollo y, por el otro, a un sector de la población que en muchas regiones se considera exenta de éste, los indígenas en general y las mujeres indígenas en particular.

La idea de impulsar el desarrollo desde diversos organismos internacionales aparece como prioritaria en todas aquellas regiones pobres del continente latinoamericano, particularmente en las zonas rurales y más todavía si son habitadas por indígenas. Pero los programas de desarrollo deben ser considerados más allá de la presentación oficial que les acompaña. Hace ya muchos lustros que los indígenas andinos han sido un objeto codiciado de diversos proyectos donde el desarrollo se presenta como la panacea a los añejos problemas de exclusión. Si a las últimas décadas añadimos a las mujeres, el escenario suena idóneo para cuestionarnos la relación que se establece entre las políticas de desarrollo instrumentadas desde oficinas lejanas a la región y las poblaciones que transitan por proyectos organizativos.

Nuestro objetivo es realizar un recorrido por algunas de las propuestas de desarrollo que se han implementado en Ecuador en los últimos años, haciendo una especial valoración de aquellas políticas que se dirigen a las mujeres en general y a las indígenas en particular y teniendo como eje el que estas políticas desarrollistas no rompen los marcos establecidos y que

al dirigirse desde instancias con planteamientos lejanos a la realidad imperante, pueden chocar con cierta oposición, pero, también, sabiendo que muchos (¿todos?) de estos proyectos tienen una mirada específica, una clara intencionalidad política y de desmovilización. Esto es, deben valorarse con el doble rasero de la ayuda internacional (nunca desinteresada) encaminada, en sus palabras, a mitigar la miseria y el atraso, y con una mirada crítica para encontrar como su objetivo el de infiltrar y desmovilizar a las organizaciones políticas de indígenas que fueron fortaleciendo con los años de lucha, ante la ausencia de una verdadera reforma agraria.

Para tener una referencia de la dualidad del concepto de desarrollo y de su valoración, citaremos una reflexión que fue hecha en la década de los ochenta, con la cercanía de los quinientos años del llamado "descubrimiento de América". En ella vamos a encontrar que el parangón entre indígenas y atraso era un referente obligado, incluidos aquellos que optaron por acompañar a éstos en un caminar que les apartara de la exclusión. Para ello vamos a citar un fragmento presentado por monseñor Leónidas Proaño, conocido practicante de la Teología de la Liberación, con todo lo que ello puede significar en relación con los indios.

Sin vacilación alguna se suele responder que los indígenas han sido abandonados al margen de la Historia y que sufren un tremendo retraso de siglos. En efecto, desde el punto de vista político, no son considerados, en sí mismos, como pueblo, como pueblo con historia propia, como pueblo con identidad propia, como pueblos con aspiraciones propias, con objetivos propios, con capacidad de autodeterminación y autogobierno. Menos aún existe la posibilidad de que los indígenas sean considerados como un pueblo capaz de influir positivamente en la marcha de la nación y de las naciones hacia la conquista de lo que se llama desarrollo, hacia la conquista del progreso.<sup>1</sup>

Efectivamente, ésta es la visión predominante en la relación que se establece en el binomio desarrollo y pueblos indígenas, colocada en la perspectiva nacional de romper con el atraso secular. El desarrollo visto como la meta que sortea múltiples obstáculos. Es así que los indios no sólo no contribuyen ni pueden contribuir al desarrollo de su país, sino que entorpecen el progreso, se constituyen en un estorbo del que puede y debe prescindirse. Por ello no es de sorprender que las políticas implementadas

<sup>1</sup>Leónidas E. Proaño Villalba, *500 años de marginación indígena*, Quito, CECCA, CEDECO, FEPP, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, agosto de 1989, p. 9.

hacia las comunidades indígenas, que tienen como propuesta la modernización de lo tradicional, fijen en el desarrollo la esperanza de alcanzarlo.

## PROPUESTAS DESARROLLISTAS

La presencia de organismos internacionales impulsores de lo que llaman el desarrollo en la región andina cuenta ya con varias décadas de existencia. La Misión Andina se ocupó de esta temática en los años cincuenta y sesenta, conducida directamente por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En esos tiempos, la palabra integración sería la justificadora de tales políticas. Como colofón, se establecía lograr que las comunidades campesinas e indígenas se incorporaran a la vida nacional a través de proyectos educativos, de salud, agrícolas y de vivienda, entre otros. En esos momentos, la cuestión del desarrollo traía aparejada la idea de la integración. Como el problema del atraso nacional se imputaba fundamentalmente a la existencia de esos otros tan lejanos y presentes, el camino más corto para salir de éste era, se pensaba, asimilando a aquéllos. Esa idea se mantendría por decenios, y si bien el discurso actual lo matiza, no por ello cambian las intenciones.

En un informe presentado por el jefe de la Misión Andina en Ecuador del periodo septiembre de 1956 a mayo de 1957, puede leerse, el énfasis en la integración:

La Misión Andina y el Comité Ejecutivo han convenido en que la integración del campesino no puede reducirse a simples mejoras en el aspecto material: su tarea más importante es la de lograr un cambio de actitud general de las comunidades indígenas y campesinas del país, sin imponerles planes preconcebidos desde arriba, sino planes hechos a base de experiencia en la provincia del Chimborazo, en los que se trabaje con la cooperación del campesinado dentro de su comunidad. Las experiencias de la Misión y la estrecha colaboración entre ella y el Comité Ejecutivo facilitará a éste una acertada planificación de la integración en escala nacional, mediante una correlación y estrecha interdependencia entre todos los programas parciales y una adecuada coordinación de todas las actividades del Estado que se relaciona con las comunidades indígenas y campesinas, en las que es importante que participe personal nacional debidamente entrenado.

Una de las formas de lograrlo era fomentando una dirigencia que a la larga pudiese mirarse como un ejemplo por seguir. Fue en la década de los

cincuenta cuando la Misión otorgaba becas a miembros que consideraba como destacados dentro de la comunidad.

La Misión expresa que está lista a cumplir sus compromisos relativos a becas, porque entiende que es fundamental la preparación calificada del personal nacional que se encargue de extender esta inmensa tarea de la integración en escala nacional. Además, la preparación del indígena es básica, pues el cambio de actitud de uno de ellos constituye un ejemplo dentro de la comunidad y lo convierte en agente inmediato de su propia integración y de la de los demás, mediante reacciones en cadena.

Cabe subrayar la idea del *cambio de actitud* que se repite constantemente. Si el dirigente cambia, el resto puede emularlo y cambiar también. Las becas, en condiciones de miseria del conjunto, se convertían en una especie de bono que aquel que fuese considerado como beneficiario se obligaba a retribuir con su cambio de actitud, que se traduce en su integración a la nación alejándose de una comunidad postrada en el aislamiento para servir de ejemplo de que el cambio era benéfico.

Una reflexión de Víctor Bretón, quien hizo una investigación en la que realizó un largo recorrido por los andes ecuatorianos, descubriendo en los programas de desarrollo un vínculo con el discurso indianista así como la fuerte presencia de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD, en adelante), nos sirve de pauta para el análisis:

Desde el punto de vista de las ONGD que trabajan en el medio rural andino, la sostenibilidad, el fortalecimiento de las organizaciones populares y el apoyo a las comunidades indígenas, son tres pilares que guían sus prioridades de inversión. De este modo, estas instituciones se han convertido en financiadoras y consolidadoras, al menos, de los pisos intermedios del andamiaje del movimiento indígena (fundamentalmente de las OSG): unas veces ahondando los procesos de diferenciación interna a través del afianzamiento de los estamentos de los dirigentes locales cuyos prestigios y cuya capacidad para autorreproducirse como tales depende de su habilidad para atraer recursos externos; otras veces anteponiendo el apoyo a un proyecto político determinado —el de la Conaie y sus filiales— por encima de la viabilidad económica de los proyectos *estricto senso*; y a menudo retroalimentando el discurso de las dirigencias indígenas, en la medida en que la reindianización de amplios espacios de la sociedad rural —y qué mejor indicador de ella que la densidad organizativa— se convierte en un reclamo de cara a captar proyectos de desarrollo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Víctor Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, Ecuador, FLACSO, Universidad de Lleida, GIEDEM, 2001, pp. 48-49. No

Dos aspectos resaltamos de la cita anterior: el papel asignado a los dirigentes indígenas quienes son vistos como los responsables de atraer recursos externos para la comunidad, con el consabido prestigio que implica conseguirlos, y la claridad de que los organismos encargados de asignarlos van a otorgarlos en aquellos lugares donde las organizaciones políticas suelen tener más fuerza. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) es la organización política con mayor presencia e impacto en la nación andina, y ha logrado transformaciones importantes a partir de sus movilizaciones y propuestas contestatarias. Muchos han sido los esfuerzos provenientes del poder estatal y hacendario por limitar su fuerza, desde la represión hasta la cooptación, pasando por las tentativas de segmentación con diferentes resultados desde su fundación en 1986. Es entonces esa idea de modernizar a las comunidades indígenas la que ronda los proyectos desarrollistas y que se esbozará también como política estatal. Cabe recordar que allí donde el Estado es débil, penetran una serie de otras instituciones para realizar lo que pretendidamente debiera ser responsabilidad del aquél.

La década de los noventa, con esa imponente presencia indígena a lo largo del continente, fue el momento propicio para que las propuestas de desarrollo se extendieron ampliamente, confirmando la cuestión organizativa previa como una condición para comenzar a desorganizar a los movimientos sociales de indios, que se mostraban imparables. Podemos adelantar sobre las ONG que no debe perderse de vista la inducción de agentes externos ligados a procesos de desarrollo o a las iglesias, ya sea católica o evangélica. Asimismo, que va a existir una relación estrecha entre los lugares donde existe una mayor organización indígena y la presencia de estas instituciones de desarrollo. Esto conduce a una competencia entre las organizaciones para mantenerse en la preferencia del donante, produciendo conflictos y "cacicazgos de nuevo cuño". El cierre siguiente es evidente: la sustitución de una dirigencia indígena militante por una de carácter mucho más tecnocrático. Una vez instaladas, particularmente en la sierra ecuatoriana, donde las estructuras organizativas de indígenas venían cobrando una fuerte presencia, fueron incrementándose y hoy son ya parte

está de más agregar otra cita del mismo autor, donde valora la especificidad de la anteriormente mencionada, Misión Andina:

"La misión andina es vista como un precedente directo de los programas de desarrollo rural integral, fue la primera en defender el desarrollo armónico: infraestructuras viales, educación, vivienda, salud y nutrición y como desarrollo comunitario capacitación y formación de líderes".

del paisaje, se les encuentra por doquier con nombres que van desde lo indígena hasta lo europeo.

A partir de la asamblea constituyente que se aprobó en 1998 (que ahora ya fue modificada por la siguiente asamblea constituyente, de 2008), se reconoció la existencia de nacionalidades y pueblos en la nación ecuatoriana, entonces fue creado el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador (Codenpe) con el objetivo fundamental de impulsar el ya repetido desarrollo que al paso de los años seguía sin alcanzarse. La novedad, en todo caso, en el contexto de una organización indígena con capacidad para incidir en las políticas estatales, era que se establecía la obligatoriedad del gobierno de "permitir la participación de los pueblos y nacionalidades en los niveles de planificación, priorización de acciones y toma de decisiones en el Estado".<sup>3</sup>

Después de décadas de permanecer en el país impulsando proyectos varios de desarrollo, el camino por seguir era entonces buscar a la minoría dentro de la minoría e incorporar a las mujeres.

#### LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS PROGRAMAS DE DESARROLLO

En Ecuador, los primeros programas de desarrollo, como suele suceder, dado el momento y el discurso imperantes, no tuvieron una perspectiva de género. Lourdes Tibán, conocida asambleísta y con larga trayectoria política dentro de la Conaie, habla de una experiencia que surge en 1982, incentivada por apoyos económicos de crédito en la parroquia de Muralillo, del cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi, la cual se considera una Organización de Segundo Grado (OSG), la Unión de Organizaciones Campesinas (Unocam)<sup>4</sup> que funciona gracias a la cooperación (dinero) de SWISSAID. Dicho proyecto, cuando comienza un acercamiento con las mujeres, va a incluir huertos familiares, capacitación artesanal, agrícola y productiva, salud, etcétera. Posteriormente incorporó la actividad pecuaria. No se detiene allí, para apoyar a las mujeres que tienen hijos, se instalaron centros infantiles que ellas mismas cuidan. Asimismo, exportan flores. Todo ello parece loable. Pero es importante reflexionar en cómo es visto el desarrollo para una mujer dirigente. Tibán afirma que debe entenderse no sólo como crecimiento económico (relación inequívoca del concepto), sino como un

<sup>3</sup>Puede consultarse su página electrónica <http://www.codenpe.gob.ec/>

<sup>4</sup>Años después se le incorporó "e Indígenas" sin cambiar las siglas; se cita indistintamente con ambos nombres.

aspecto que permita el ejercicio pleno de la ciudadanía así como de los derechos colectivos; pero va más allá en condiciones de equidad y libertad, profundizando la democracia, conduciendo a que, con la participación de los actores sociales, se extienda la relación de lo local a lo global. Con esta idea, pretende que puede romperse con la verticalidad impuesta en los procesos de desarrollo local. Sin embargo, líneas más adelante va a afirmar que esto todavía no se da. Pero hablando ya de la cuestión de género, en su reflexión la idea de desarrollo integral es la que prevalece; dice Tibán:

En este sentido, entendido así el desarrollo con la participación de género. Es notable la desigualdad y la discriminación de la mujer dentro del proyecto global de la Unocam, situación que hizo que las ideas y el pensamiento de la mujer se conviertan en un proceso de desarrollo. El reconocimiento de la exclusión de la mujer de los *beneficios* del desarrollo hace que se ponga en práctica la asignación de fondos internacionales para proyectos de mujeres y la constitución de grupos especializados a nivel local o comunal en nuestro caso, para atender los problemas de género en el marco de la participación directa de la mujer. Es así que el Grupo de Mujeres de Muralillo surge desde el interior de una OSG mixta, pero luego se independiza para demostrar su capacidad en las actividades económicas encaminadas al desarrollo familiar local"<sup>5</sup> (la cursiva es mía).

Un elemento central en estas reflexiones tiene que ver con el fondo de los programas de desarrollo instrumentados por organismos extranjeros y su devenir en las comunidades. Cuando sólo se contemplaban actividades, podemos decir generales, las mujeres no se miraban, no existían aunque participaran. Se comienza entonces una desagregación entre los líderes, aquellos hombres capacitados fuera que deben servir de ejemplo. Después se avanza en una segregación extra, siguen las mujeres: "luego se independiza para demostrar su capacidad en las actividades económicas encaminadas al desarrollo familiar local". La misma Tibán cita una entrevista con un exdirigente de la Unocam donde afirma que al dividirse la plata (el dinero) entre proyectos para hombres y proyectos para mujeres, la siguiente petición de ellas fue tener su propia casa comunal; afirma un hombre: "incluso han llegado a pedir una casa comunal sólo para las mujeres, sin considerar que la casa comunal es para todos". Esta frase bien podría contemplarse desde dos pers-

<sup>5</sup>Lourdes Tibán, "El proyecto de mujeres de la Unocam: Una iniciativa para el desarrollo local", en Pablo Dávalos (comp.-ed.), *Yuyarinakuy. "Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos"*. Una minga de ideas, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI, Amauta Runacunapac Yachai ARY, Abya-Yala, 2004, p. 132.



pectivas: una, que remite al siempre presente discurso excluyente hacia las mujeres, esto es, negarles la capacidad productiva y de organización; y la otra, que reafirma esa constante división en el seno de las comunidades, que comenzó con separar a ciertos dirigentes y que avanza con alejar a algunas de las mujeres. Y con alejar nos referimos a un proceso de diferenciación que se va fomentando en el seno comunitario (sin querer entender que fue homogéneo en algún momento) que fricciona la posibilidad de unidad futura frente a cierta coyuntura política. Este es uno de los más grandes retos que debe afrontarse en los proyectos de desarrollo. Llegar a pedir una casa comunal para mujeres, separada del conjunto de la comunidad, puede conducir a un proceso de segregación, con desenlace peligroso en el contexto de las organizaciones indígenas. Se infiere que comunal es ahora diferenciado por el sexo: ya no es el conjunto de los pobladores, es el subconjunto de hombres y el subconjunto de mujeres, en otras palabras, la comunidad de mujeres y la comunidad de hombres. La exclusión que ellas continuamente cuestionan ahora desean practicarla.

Todo ello debe enmarcarse en la capacidad que tiene el dinero de generar discordia entre los mismos indígenas. Cuando las mujeres se vuelven prioritarias en los programas de desarrollo, los hombres, acostumbrados a manejar los recursos, se sienten (y son) relegados, creándose fricciones entre mujeres y hombres. La consecuencia es predecible, la organización indígena se debilita al fragmentarse.

Otro ejemplo de mujeres indígenas y desarrollo con una variante política. Como puede leerse en la página electrónica de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes "Dolores Cacuango", la dependencia del exterior es una constante:

Con el apoyo de Ayuda Popular Noruega, se inició la formación de mujeres líderes en la Escuela de Formación "Dolores Cacuango". Desde el año 2000, con la cooperación de IBIS, se cuenta con 4 escuelas de Formación a nivel regional. En total somos 329 mujeres que en la actualidad nos encontramos formándonos integralmente para sacar adelante el proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano.<sup>6</sup>

Entonces, a la par de evidenciar que su formación se corresponde con un proyecto político más amplio, el del movimiento indígena ecuatoriano, la cuestión del desarrollo y la autogestión como ejes de la formación, no podían estar ausentes:

<sup>6</sup><http://mujerkichua.nativeweb.org/fotos/> (fecha de consulta 3 de marzo de 2014).

Desarrollo y autogestión: en este eje el objetivo es lograr un acercamiento al tema del Desarrollo, desde una visión de éste como categoría, como elemento que se introduce en la comunidad, como mecanismo de control, pero también como posibilidad de concebir un desarrollo desde lo comunitario y en función de la plena realización de los pueblos y comunidades.<sup>7</sup>

Es muy ilustrativa la doble perspectiva con la que estas mujeres miran el desarrollo, ya que lo presentan, primero, como una categoría que se introduce en la comunidad como mecanismo de control (que es lo que hemos venido argumentando), y a pesar de esta claridad, no es así como lo apreciarán, ya que, al incorporar a la cuestión comunitaria, para ellas pierde ese carácter intervencionista y controlador. El desarrollo, entonces, conduce a la "plena realización de los pueblos y comunidades". No morder la mano que te da de comer podría ser el corolario. Por ello la ambivalencia del concepto de desarrollo y de quienes lo usan desde el siglo pasado. Las propuestas desarrollistas están íntimamente ligadas a la ayuda extranjera, en otras palabras, a la intromisión con la subsiguiente subordinación.

La Ayuda Popular Noruega lleva ya muchos años en el país y sostiene que su objetivo es cooperar con las organizaciones sociales dando prioridad a las de la sierra que se estructuran en torno a la Conaie. Afirma que le interesa la democratización y los derechos humanos, haciendo énfasis en el fortalecimiento y desarrollo organizativo (lo de la organización lo va a repetir constantemente), y en la promoción de proyectos de formación de dirigentes, además de organizar talleres, seminarios, etcétera. Ya para este siglo, y tomando en cuenta los cambios políticos en el país, se propuso incidir en éstos: "Como en varios otros países latinoamericanos donde coopera APN, las agendas centrales para organizaciones indígenas y populares son el control del pueblo sobre los recursos naturales (como agua, minerales, petróleo y gas) y los procesos de democratización de la sociedad y el estado."<sup>8</sup>

Aquí entra un elemento por demás polémico y de gran actualidad: los recursos naturales, tema que daría para muchas páginas más y que dejamos sentado como un aspecto que debiera profundizarse más ampliamente. Concluye con gran elocuencia: "apoya su derecho de participar en los procesos de decisión", y lo dice en Ecuador, donde, a fuerza de levantamientos, movilizaciones y estrategias diversas, la Conaie ha exigido y ganado su derecho a participar.

<sup>7</sup>Idem.

<sup>8</sup>[http://www.noruega.org.ve/ARKIV/Old\\_web/Ecuador/Spansk/Folkehjelp/](http://www.noruega.org.ve/ARKIV/Old_web/Ecuador/Spansk/Folkehjelp/)

Un caso más. Veamos ahora la experiencia de mujeres indígenas Saraguro; ellas también van a vincular el desarrollo con la construcción local de liderazgos, en este caso apoyadas por Unifem:

En las organizaciones, las mujeres lideresas procuramos la formación de otras mujeres, sobre todo de jóvenes, mediante el apoyo y el ejemplo. Dentro de las organizaciones mixtas, las lideresas deben cuidar de que las voces de las mujeres se escuchen, de que sus intereses sean tomados en cuenta y de que respeten sus derechos, para ello es indispensable la formación también política de las mujeres indígenas.<sup>9</sup>

Como podemos apreciar, la importancia de los liderazgos se encamina a fortalecer las voces femeninas en estructuras organizativas mixtas. Líneas atrás hablamos de los líderes hombres; ahora los programas de desarrollo "descubrieron" que las mujeres también pueden serlo. Pero no es ése el único objetivo. A veces, los proyectos para el desarrollo se salen de los marcos planeados y pueden contener gérmenes de procesos futuros, como el siguiente caso que nos platica el mismo Bretón, en relación con un proyecto de riego:

Uno de los efectos no deseados del proyecto ha sido el empoderamiento de la situación de muchas de las mujeres futuras beneficiarias del riego. El avance de las obras del canal principal y de los secundarios y terciarios implicó, para empezar, un aumento de la cantidad de trabajo de las familias, en la medida en que las *mingas* normales de las comunidades se incrementaron con otras nuevas en los módulos de riego. Esto ha comportado problemas especialmente graves para las mujeres, que constituyen la mayor parte de la fuerza de trabajo disponible en la parroquia. Es frecuente así que, sobre todo en las épocas de cosecha o cuando se convocan *mingas* especiales, la jornada femenina pueda prolongarse más allá de las 16 horas diarias: sembrando, triturando a golpe de pico y, como consecuencia frecuente de ello, abortando literalmente al pie de la *chacra* reventadas por el trabajo. De allí que las financieras europeas decidieran impulsar el enfoque de género en el proyecto [...] En esta línea fue la organización de un Encuentro Intercomunal de Mujeres, donde 250 comunidades discutieron vías de solución de los problemas acarreados por la sobrecarga de trabajo derivadas del riego. Una primera propuesta fue la negociación e insta-

<sup>9</sup>Mujeres indígenas: desarrollo local y construcción de liderazgos, Corporación Mujer a Mujer, Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros FIIIS (con el apoyo técnico y financiero), Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer región andina Unifem, Saraguro, noviembre, 2003, p. 4.

lación de guarderías móviles en las comunidades que tenían que realizar *mingas*; otra fue reducir el número de éstas durante las temporadas de mayor trabajo agrícola; y una tercera la de eximir de participar en las *mingas* a las mujeres embarazadas en su octavo mes (derecho a descanso pre y postnatal durante tres meses sin perder derecho al agua ni a la toma de decisiones)...<sup>10</sup>

En este ejemplo particular, son de resaltar dos cosas: por un lado, el desconocimiento de la realidad imperante al presentar proyectos, que efectivamente pueden ser para beneficio del conjunto, pero que en su implementación se ignora la carga extra de trabajo que puede generar. Si la fuerza de trabajo disponible es la de las mujeres, puede deberse a la emigración de los varones, por lo que ellas deberán realizar trabajo extraordinario en función del beneficio futuro, labores que no eran particularmente contempladas para mujeres (como los huertos, la floricultura, etcétera.) y que entonces, a la falta de hombres, son ellas quienes las realizan, produciendo malestares varios. Dos conclusiones podrían conjeturarse: que las mujeres se acostumbraran a esa sobrecarga sin protestar, o, la que se dio, que al cuestionar esta nueva situación, de ellas mismas emergieran propuestas para, sin perder el apoyo económico que conduciría a incorporar un sistema de riego (y todos los beneficios implicados), se valorara la participación de las mujeres y sus necesidades no compartidas por los hombres, particularmente lo que toca al embarazo y al cuidado de los niños. Porque a pesar de que se hable de perspectiva de género en el desarrollo, lo cierto es que no se valoran como diferenciadas las posibilidades de los hombres y de las mujeres. De aquí podemos transitar a las actividades políticas que surgen de las faenas económicas.<sup>11</sup>

Una crítica a los programas de desarrollo con enfoque de género surge desde la perspectiva de que si antes se excluía a las mujeres y sólo se veía a los hombres, ahora sucede a la inversa, un exceso de mujeres donde se pierden los hombres.

<sup>10</sup>Victor Bretón, *op. cit.*, p. 195.

<sup>11</sup>En relación con la participación política de las mujeres, el camino por andar también es arduo. En el trabajo antes citado de Lourdes Tibán (2001), ella comenta una experiencia particular: señala que en las elecciones de 1998 participó como candidata consejal del cantón de Latacunga una mujer, Dioselinda Iza, quien demostró amplia capacidad; sin embargo, la asamblea la colocó en tercer lugar porque, sostiene, que los hombres dijeron: "Cómo va a encabezar la lista una mujer, van a pensar que no hay hombres". Pero el cuestionamiento a su desempeño no se detuvo allí, sino que sus compañeras mujeres la creyeron incapaz de ocupar el cargo.

Evidentemente, aunque las mujeres indígenas se han vuelto las preferidas, las ONG no se limitan a este sector poblacional, en tanto sean mujeres. Para fortalecer la idea de que la penetración extranjera a partir de proyectos que impulsen el desarrollo es amplia, citemos sólo un ejemplo de cómo se visualizan estas mujeres después de pertenecer a una ONG llamada Fundación Género, Solidaridad y Desarrollo que se ubica en Chimborazo, apoyada con recursos provenientes de Estados Unidos. En su página electrónica citan las palabras de algunas "emprendedoras", como la siguiente, que con el título "Los bancos han cambiado la vida de mi familia y de las familias de mi comunidad" dice:

Doña Magda Parreño, Gerente del Banco "Virgen de Lourdes" de Batzacón y Coordinadora de los bancos de las comunidades de San Andrés, cuenta su experiencia vivida en los Bancos de Desarrollo Comunitario [...] mi vida fue muy difícil, vivíamos del salario de mi marido, no alcanzaba para comer, peor para los uniformes y libros de mis hijos. Cuando nos enfermábamos teníamos que esperar hasta que le paguen a mi marido.

Todos los días había discusión y peleas en la casa, todos los días lloraba, era una vida insostenible, igual cosa pasaba en casi todas las familias de la comunidad de Batzacón. El único tema de conversación entre vecinas se refería al maltrato de nuestros maridos.

Hoy, la vida es diferente, comemos bien, vamos al médico, nuestros hijos van bien uniformados, hoy tenemos comunicación, conversamos toda la familia, reímos y hasta vamos a misa. Hoy no tenemos tiempo para el chisme, conversamos sobre el banco [...] Me siento feliz participando en la administración de los fondos del banco, con sonrisa dice: antes no administraba ni la plata de mi marido. Cuando GSD nos autoriza el crédito, vamos al Banco Solidario acompañadas de los policías y militares oriundos de la comunidad de Batzacón, así vamos seguras a sacar la plata del crédito [...] En nuestra comunidad hay 3 bancos, a los que pertenecen 138 socias, quienes vamos cambiando nuestra forma de vida y lo que es más, la de nuestros hijos que estudian para ser profesionales, no como nosotras que apenas sabemos leer<sup>12</sup> (cursivas propias).

Consideramos que no hay mucho que comentar a este respecto. Si bien la información electrónica se elabora pensando en el público lejano y cercano, como una forma de buscar nuevas adhesiones, y de demostrar la eficiencia del programa, por lo cual la información tiende a un sobrado optimismo, también puede leerse como el instrumento adecuado para el

<sup>12</sup><http://www.fundacion-gsd.org/mujeres-en-el-desarrollo/Magda%20Parrenio.html>

cambio radical de vida. Volvemos a lo señalado líneas arriba: el cambio de actitud como factor de incidencia en el conjunto.

Para cerrar este apartado, mencionemos un elemento que no puede pasar desapercibido en los programas impulsados con enfoque de género, y es el poner al descubierto la violencia contra las mujeres. En tanto ésta siga siendo una constante, la gran mayoría de los propósitos quedan en eso. Las estadísticas que se presentan son alarmantes en este sentido, pues se afirma que siete de cada 10 mujeres ha experimentado algún tipo de violencia.<sup>13</sup> Como lo podemos leer en las siguientes líneas de mujeres saraguros

La violencia es un fenómeno frente al cual tenemos diferentes percepciones, sensaciones y experiencias, forma parte de nuestra vida cotidiana, sin que nos demos cuenta, la violencia está en nuestro entorno casi naturalmente.

No podemos tener una visión clara de la violencia, si no nos remitimos a las estructuras mismas de la sociedad, que son las que reproducen y mantienen comportamientos discriminatorios y violentos.<sup>14</sup>

Por eso, cualquier programa, incluidos los de desarrollo, con perspectiva de género, deben incluir como eje de reflexión la violencia, ya que la frase: "está en nuestro entorno casi naturalmente", es ilustrativa no sólo de su presencia sino de su inevitabilidad. Y ya que de violencia hablamos, vamos a cerrar estas reflexiones con una región donde los programas de desarrollo también se aplican y donde las formas de la violencia, con matices diversos, aparecen asimismo de cotidiano: la frontera norte.

#### PARA COMPLEJIZAR LA TEMÁTICA: LA FRONTERA

La división política entre Colombia y Ecuador está trazada, como muchas líneas fronterizas, separando poblaciones que largos años atrás compartieron un pasado conjunto. Como es bien sabido, Colombia es un país que se encuentra atrapado en una conflagración que ya cuenta varias décadas y que a menudo traspasa los límites nacionales.<sup>15</sup>

Esto ha llevado a la Organización de las Naciones Unidas a instrumentar un Programa de Desarrollo y Paz en la Frontera Norte (PDP-FN) con el fin

<sup>13</sup><http://www.pnud.org.ec/fronteranorte.htm>

<sup>14</sup>Mujeres indígenas..., op. cit., p. 10.

<sup>15</sup>En el momento en que se escriben estas líneas se efectúa un diálogo entre la guerrilla y el gobierno con el fin de poner fin a tantos años de guerra. Por lo pronto, los pronósticos no son muy halagüeños.

de "fortalecer dicha zona fronteriza para disminuir su vulnerabilidad a los efectos desbordantes que resultan de la crisis humanitaria y la violencia en Colombia, al otro lado de la frontera"<sup>16</sup>. Para ello incorpora la ayuda humanitaria, el desarrollo y los derechos humanos, pero haciendo énfasis en lo que llaman la "transversalización de la prevención de conflicto y género".

En un documento donde se habla de los objetivos del milenio, se agrega la importancia de vincular género con desarrollo para que las mujeres puedan "beneficiarse de los avances del desarrollo de la misma manera que los hombres"; una pregunta pertinente en este caso es: ¿cómo se benefician los hombres? Pero para la situación de las mujeres, se dice, como se lee a continuación:

Entre estos recursos se consideran fundamentales la educación, la salud sexual y reproductiva, la capacidad de generar ingresos, la posibilidad de vivir libres de violencia y la de tomar parte de las decisiones sobre el bien común. La distribución inequitativa de esos recursos viola los derechos humanos de las mujeres, limita su ejercicio ciudadano y reduce sus posibilidades de beneficiarse de los avances del desarrollo de la misma manera que los hombres.

Con todas estas consideraciones, y tomando en cuenta que los indicadores definidos oficialmente por la ONU abarcan no sólo educación, sino también empleo remunerado y participación política, la meta correspondiente a este objetivo fue redefinida de la siguiente forma:

Eliminar las desigualdades entre los géneros en la enseñanza primaria y secundaria, preferiblemente para el año 2005, y en todos los niveles de la enseñanza antes del fin del año 2015; incrementar la equidad económica y la participación pública de las mujeres y reducir la violencia contra ellas.<sup>17</sup>

Las expectativas de los organismos internacionales no se detienen en la población ecuatoriana, femenina, fronteriza. Dado que no es extraña que la presencia de personas extranjeras, que huyen de un conflicto, sea vista como una amenaza a la seguridad de los habitantes locales, se presentó un proyecto de desarrollo conjunto, esto es, que involucrara a mujeres colombianas emigrantes con ecuatorianas del poblado de Esmeraldas. Una idea que suena atractiva en principio, pues cómo impulsar un proyecto de desarrollo que excluyera a uno de los dos grupos vulnerables. Porque en esta situación no es que las ecuatorianas tuviesen un mejor nivel de vida que

<sup>16</sup><http://www.pnud.org.ec/fronteranorte.htm>

<sup>17</sup>Juan Ponce Jarrin (coord.), II informe nacional de los Objetivos de Desarrollo del Milenio ODM Ecuador. Alianzas para el desarrollo, Sistema de las Naciones Unidas en el Ecuador, Gobierno Nacional de Ecuador, Ecuador, 2007, p. 115.

las colombianas que se asentaban en Ecuador. Aquí se añade otra variable, muy en boga para el contexto actual, la premisa era el diálogo intercultural. Con este diálogo pretendía romperse con los estereotipos creados a partir de la línea fronteriza incrementados por la situación de violencia en la vecina Colombia. El proyecto de desarrollo consistía en el establecimiento de un comedor administrado en partes iguales por mujeres de los dos países y cuyo objetivo principal era: "Desarrollar una intervención cultural basada en un proceso de formación-sensibilización en derechos humanos, orientada a mejorar las condiciones de convivencia entre las dos poblaciones, que fortalezca la protección de los colombianos en situación de asilo, al tiempo que mitigue los efectos negativos de su desplazamiento sobre la población receptora."<sup>18</sup>

Pero, aunque la cuestión económica es el centro de este proyecto de desarrollo, la palabra derechos no podía encontrarse ausente haciendo énfasis en los derechos sexuales y reproductivos, así como en la subordinación genérica y étnica. Esta propuesta tiene aspectos positivos que vale la pena mencionar. Pretendía lograrse autonomía económica en las mujeres, aunque se pensaba que primero debía fomentarse la autonomía cultural.

Esto considerando que la autonomía cultural era un logro previo o simultáneo a la construcción de autonomía económica por medio del involucramiento de las mujeres en un emprendimiento productivo. Desde otro punto de vista es conocido que en un grupo de mujeres cuya fundamental preocupación diaria es la supervivencia, difícilmente tiene el suficiente asidero y proyección un esfuerzo orientado a la creación de conciencia sobre los derechos o la subordinación de género, por ejemplo, si ello nos da en un proceso que deja entrever que se llegaría también a resolver los problemas prácticos de supervivencia.<sup>19</sup>

Los objetivos del milenio están lejos de alcanzarse en los años transcurridos y ni la autonomía cultural ni la económica forman parte del cotidiano de las mujeres fronterizas que siguen viviendo la violencia propia de la guerra y la fuerte violencia en el interior de sus viviendas que, por lo pronto, ningún programa de desarrollo ha logrado erradicar.

Es por ello que podemos cerrar diciendo que cualquiera que sea la concepción que se tenga del desarrollo, no podemos perder de vista el impacto político más que el económico. En el caso de las comunidades

<sup>18</sup>*Ibidem*, p. 135.

<sup>19</sup>*Ibidem*, p. 147.

indígenas, un vistazo por la historia reciente de Ecuador (que no dista de los otros países andinos) nos da una perspectiva de lo que esconden.

#### FUENTES CONSULTADAS

- BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, FLACSO Ecuador/Universidad de Lleida/GIEDEM, 2004.
- CRUZ, Carmen de la, *Género y frontera norte*, Programa de Desarrollo y Paz en la Frontera Norte de Ecuador/UNDP/UNIFEM, Quito, 2007.
- DÁVALOS, Pablo (comp. y ed.), *Yuyarinakuy. "Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos". Una minga de ideas*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas/Amauta RunacunapacYachai ARY, Abya-Yala, 2004.
- Escuela de Formación de Mujeres Líderes "Dolores Cacuaugo", disponible en <http://mujerkichua.nativeweb.org/fotos>, 2005, consultado el 3 de marzo de 2014.
- MAYORGA, Magdalena (capitalización) y Patricia Ortiz Cabezas (coordinación del proyecto), *"Estamos rompiendo fronteras imaginarias"*, San Lorenzo, Esmeraldas, Centro de Investigación Multidisciplinaria y de Facilitación del Desarrollo, Delegación de la Comunidad Europea en Ecuador, 2007.
- PONCE JARRÍN, Juan (coord.), *II Informe nacional de los Objetivos de Desarrollo del Milenio ODM Ecuador. Alianzas para el desarrollo*, Sistema de las Naciones Unidas en el Ecuador, Gobierno Nacional de Ecuador, Ecuador, 2007.
- PROAÑO VILLALBA, Leónidas E., *500 años de marginación indígena*, Quito, CECCA/CEDECO/FEPP, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, 1989.
- SÁNCHEZ-PARGA, José, *Crisis en torno al quilotoa: mujer, cultura y comunidad*, Quito, CAAP, 2002.
- Mujeres indígenas: desarrollo local y construcción de liderazgos*, Corporación Mujer a Mujer/Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros FIIS (con el apoyo técnico y financiero)/Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, región andina, UNIFEM, Saraguro, 2003.

## Los pueblos originarios en perspectiva sudamericana: consideraciones ético-políticas según Ezequiel Martínez Estrada

Adriana Lamoso

El presente trabajo reúne un conjunto de reflexiones inherentes a la perspectiva que el escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada (n. San José de la Esquina, Santa Fe, Argentina, 14 de septiembre de 1895 – m. Bahía Blanca, Buenos Aires, Argentina, 4 de noviembre de 1964) hizo visible en sus ensayos más significativos, orientados a la construcción de una respuesta a la controvertida pregunta sobre el "ser idiosincrásico argentino". Las alusiones de Martínez Estrada a la problemática de los pueblos originarios, por una parte, se circunscriben a su país de origen y, por otra, no se presentan de un modo sistemático ni se encuentran esbozadas en escritos específicamente dedicados a tal cuestión. Más bien, su perspectiva analítica se inserta en el marco de los veredictos que enuncia respecto de múltiples factores y aspectos que atañen tanto a la sociedad como a los ámbitos de la cultura y de la política en Argentina. A pesar de ello, el análisis y las valoraciones referidas a los pueblos originarios cobran singular importancia en el marco interpretativo del ensayista, a la vez que redefinen cruciales coordenadas críticas en lo que atañe a la tradición cultural liberal decimonónica en el horizonte sudamericano.

De esta manera, Ezequiel Martínez Estrada entabla un diálogo con las voces acalladas de los pueblos que conformaron la raíz primaria del territorio mencionado. La alusión opera de modos y en sentidos singulares; por una parte, presenta un carácter fuertemente denunciante; por otra, se enhebra con un posicionamiento político, ideológico y estético que traduce una serie de consecuencias importantes, tanto para la construcción de su discurso indagatorio como para la delineación de su figura de intelectual, en el vertiginoso y virulento campo de la cultura argentina, durante el transcurso de la primera mitad del siglo xx. Según la visión de Martínez Estrada, la honradez intelectual se encuentra estrechamente ligada al tratamiento y a la apreciación de los problemas del indígena en su compleja dimensión, esto es, en la necesaria referencia a la exclusión, marginalidad y acoso virulento, así como al despojo y al desarraigo

operados sobre sus haciendas y sus tierras, bajo la ley de la violencia y del odio. Distingue en estas dinámicas el despliegue perspicaz de un plan político que se puso en marcha con la connivencia de los escritores románticos decimonónicos, en particular con Echeverría, y que fue retomado y profundizado por parte de José Hernández, para dar cauce a los objetivos de los gobiernos nacionales que se sucedieron y que se proyectaron hasta su propia contemporaneidad. Esta selección singular de problemáticas literario-ideológicas se constituye como un importante factor configurador de sensibilidades y de modos de concebir, de percibir y de valorar dinámicas y constituyentes sociales, étnicos, económicos, políticos, capaces de dar cohesión a los proyectos de "organización nacional", propios de las élites liberales del siglo XIX, que sellaron las inflexiones y particularidades que distinguen cualitativamente al "ser idiosincrásico argentino", respecto de los rasgos que caracterizan a los habitantes de otros países de Latinoamérica. El ejercicio de restitución de la *verdad falseada* es asumido por el escritor en un esfuerzo por devolver el reconocimiento de su legítimo lugar al indígena, frente al vacío de alusiones y referencias de la historia y de la literatura socio-política en Argentina, según la visión del escritor.

Ensayos como *Radiografía de la Pampa* (1933), *La cabeza de Goliath* (1940), *Sarmiento* (1946), *Los invariantes históricos en el "Facundo"* (1947), *Muerte y transfiguración de "Martín Fierro"* (1948) o *Para una revisión de las letras argentinas* (1967) constituyen los títulos más significativos donde podemos encontrar algunas de sus ideas nucleares relativas a problemáticas como las enunciadas.

La reelaboración del sentido de la historia local se convirtió en una premisa de carácter acuciante para los intelectuales de la década de 1930, dada la crisis suscitada en Argentina a partir del golpe de Estado encabezado por Uriburu, el fraude electoral, una economía vinculada a los grandes terratenientes en manos de sectores conservadores y las modificaciones sustanciales que se estaban operando en materia demográfica, esencialmente en la ciudad de Buenos Aires, con su crecimiento y la diversidad poblacional derivados de los aluviones inmigratorios de origen fundamentalmente europeos. En este truculento contexto, el ensayista reflexiona sobre la conformación de lo que él mismo llamó la "realidad profunda", que atañe, entre diversos factores, a la conformación del sustrato socio-étnico del país. En palabras de Gregorio Weinberg: "¿Estaban fundidos, confundidos o apenas entreverados, el indio, el gaucho, el criollo, el inmigrante? ¿Cuál era la resultante, el perfil cierto de la Argentina?".<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Gregorio Weinberg, "Liminar", en Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, edición crítica Leo Pollman (coord.), 1a. edición, Colección Archivos, España, 1994, p. XVII.

Dicha preocupación, inherente a esta etapa histórica singular, constituyó un punto nodal en el desarrollo especulativo de los ensayos de Martínez Estrada, aunque cobró mayor contundencia y clara especificidad en lo que respecta a la delineación de los agentes y a las dinámicas involucradas en sus procesos, a partir de fines de las décadas de 1940 y 1950. No obstante, en *Radiografía de la Pampa*, la postura del escritor ante los pueblos originarios se torna visible en sus caracterizaciones de los estereotipos humanos, en su relación con los condicionantes históricos y geográficos de los lugares donde habitaron. Su perspectiva implica una denuncia que se enhebra con la matriz interpretativa que tornó peculiar su pensamiento y su figura en el campo de las ideas latinoamericanas. La condena opera sobre el proceso mismo de conquista y colonización de América Latina en general y de Argentina en particular. El constructo que denominó como "invariantes históricos" implica una teoría ontológica cifrada en la existencia subliminal de fuerzas inertes que se proyectan desde el pasado de manera constante e irrefrenable, que determinan y condicionan la idiosincrasia del "ser nacional". Estos invariantes históricos y sociales, que el ensayista describió como tensiones contrapuestas caracterizadas por mantener en equilibrio estático el cuerpo entero del país, se originaron en el mencionado hecho histórico concreto, producto del cual esta particular dinámica se hizo posible.

La teoría etnológico-cultural de Martínez Estrada implica que la imposición virulenta de una cultura sobre otra, el avasallamiento, la violencia, el despojo, la muerte, constituyeron operaciones político-expansionistas que instalaron en los territorios donde operaron una condena perpetua. El constructo elaborado por el escritor incluye numerosas variables entre las que se destacan "España" y el "mestizaje". En tanto elementos de desorden y retroceso, considerados como fijadores de índole geopolítica y geopsíquica, el choque y la confrontación de culturas disímiles, impuestos por las virulentas acciones del proceso de conquista, constituyeron el móvil más cabal de las dinámicas histórico-sociales y fueron los desencadenantes más significativos de los condicionantes que limitan, irremediablemente, al país y sus habitantes. En esta perspectiva, la época colonial se erige como el germen que disemina los elementos de la regresión y la barbarie, que, en razón de su predominio tanto numérico como potencial, de su proyección temporal y de su dispersión e inserción en la mayor parte de los fenómenos de la vida nacional, fijan una fisonomía colonial aun a épocas lejanas.

Este complejo sistema de pensamiento implica que los pueblos originarios sufrieron la ignominia de los conquistadores, pero no sólo de ellos.

El ensayista observa que tales prácticas fueron retomadas, continuadas y profundizadas como parte significativa de las políticas de Estado durante el siglo XIX hasta su propia contemporaneidad, y considera que los intelectuales propiciaron el desarrollo de esas dinámicas, de modo tal que su condena se enuncia en términos éticos y abarca una serie de figuras políticas tanto como culturales con las que se confronta duramente. En estas razones se explican sus contundentes enunciados insertos en textos de fines de 1950, cuando afirma que existe un vacío en las letras, en las artes y en la historia argentinas, producto de la omisión y del abordaje tergiversado del problema del aborigen, del negro, del mulato, del mestizo y del gaucho, en su compleja y verdadera dimensión.

Como consecuencia, Martínez Estrada afirma la pervivencia del espíritu de los aborígenes en el presente de su escritura, que conforma, metafórica y plásticamente, una ciudad paralela a las ya existentes, en tanto reclaman sus derechos y coexisten en la vida de los habitantes, recordándoles el sentido de la injusticia. El ensayista lo enuncia en estos términos en su texto *La cabeza de Goliath*:

La ciudad de don Pedro de Mendoza yace identificada con la tierra. Es la antigua ciudad del aborigen que aflora por instantes más bien que a trechos, para ser sofocada súbitamente por las otras. Ella exhala algunos días un vaho enervante y geórgico. Ráfagas de descontento y desencanto agitan el penacho del ambicioso y lo arrastran todo brutalmente hacia pretéritas formas de vida en común.

Ahí está la ciudad primera; se la siente dentro de la otra en que respiramos con ufanía: está en lo propenso a ser destruido, en lo aleatorio [...]

De la simple denuncia de que existen en convivencia simbiótica cuatro ciudades, pueden resultar explicados muchos fenómenos de conformación y deformación. Téngase en cuenta el factor humano en detalle, la promiscuidad de razas, la parquedad de las notas que componen el repertorio espiritual del hombre medio, el contraste entre la vida doméstica y el fausto de la administración pública, la plasticidad de carácter del que quiere triunfar y el empaque feudal del funcionario, y se entrará al discernimiento de lo inmensamente grande y de lo inmensamente chico de la metrópoli.<sup>2</sup>

Así como estas apreciaciones se encuentran insertas en el ensayo de 1940, su réplica a las premisas enunciadas por Sarmiento pueden visuali-

<sup>2</sup>Ezequiel Martínez Estrada, *La cabeza de Goliath. Microscopía de Buenos Aires*, Buenos Aires, Club del Libro, 1940, pp. 13 y 15.

zarse en la nueva significación que adquieren para el escritor los alcances de los conceptos "civilización" y "barbarie".

En función de lo dicho, tanto en su *Sarmiento* como en *Los invariantes históricos en el "Facundo"*, reafirma su tesis referida a que la afluencia de los males que ingresaron en el momento de la conquista y colonización del país difluyeron en tres haces que se condensaron en el invariable "España": el ejército, la Iglesia y la administración pública constituyeron los estamentos hispánicos que conformaron los elementos coloniales americanizados. A partir de procedimientos opuestos, los tres componentes se amalgamaron en dos figuras históricas complementarias en su diversidad: Juan Manuel de Rosas y Facundo Quiroga absorbieron el legado colonial para proyectarlo a su manera en los distintos órdenes sociales en los que se inscribieron. En la visión del ensayista, la perfección de sus formas a partir de la complejidad de su estructura primigenia corresponde a la política desarrollada por Rosas, quien los hizo funcionar, nueva y doblemente condicionados, conformando una superestructura variada y opulenta. De esta manera, ante el desorden en el empleo de tales estructuras por parte de Facundo, prima en Rosas la astuta y provechosa institucionalización de la colonia republicana. Ambos personajes, considerados como significativos hitos histórico-sociales de la vida argentina, concentraron en sí la pervivencia de los invariantes mencionados y pusieron en circulación, de manera disímil, los determinantes que precipitaron al país en el caos irreparable. En la pervivencia de estas estructuras subliminales, que se proyectaron subrepticamente hasta el presente de la enunciación, radicó, para el escritor, la presencia de la entidad instituida como "barbarie".

La representación de la época colonial se realiza imbuida del negativismo que deriva de mensurar la violenta incursión y la imposición sangrienta de la cultura española (extranjera) en tierras americanas. La muerte del aborigen y la mezcla de razas, en tanto procedimientos ilegítimos y desmesurados, han encendido la brecha definitiva que condujo al país a la condena perpetua, alimentada por los vicios de quienes han insistido en constituir una pretendida aunque ilusoria "civilización".

Mientras estas ideas convocan el pensamiento especulativo del pensador argentino, otras semejantes pueden leerse en su ensayo póstumo *Para una revisión de las letras argentinas*. En este texto, la figura del intelectual y la función de las letras argentinas quedan en entredicho, al fijar su lectura retrospectiva sobre algunos parámetros posibles de examinar. Uno de los vectores que guía su evaluación reside en el factor de *clase*. Para Martínez Estrada, los escritores argentinos pertenecieron a la clase media y pequeño

burguesa y sus producciones no lograron superar los condicionamientos que tal categoría les imprimía. El núcleo primordial de sus cuestionamientos está asentado en lo que el ensayista denomina como *realidad social*. Según su perspectiva, fenómenos histórico-sociales puntuales, que marcarían un hito significativo en el desarrollo del país, han sido silenciados, acallados e ignorados por los representantes de la cultura literaria argentina. A este fenómeno no sólo lo explica en función de las barreras clasistas, sino también mediante el mecanismo consagratorio que implica la connivencia de clase con los dispositivos del poder político.

Los parámetros evaluativos del ensayista están nucleados en torno a la preeminencia de específicos agentes sociales que, según su postura, mediante diversos mecanismos han sido excluidos de la *literatura oficial*. Las entidades que el ensayista ha repudiado en sus ensayos sociológicos y políticos se repiten a fines de la década de los cincuenta, los incluye formando parte del *establishment* que ha dirigido las actividades de la inteligencia y que ha condicionado la representación de un selecto sector social, sus usos y determinadas costumbres, que resultaron pertinentes con los fines adecuados a sus intereses y propósitos. El aparato político, judicial, militar, eclesiástico, periodístico, publicitario, editorial, educativo, en tanto engranajes institucionales, instituidos por los gobiernos de turno, resultan altamente censurables en su análisis, ya que delimitan en el campo literario lo que él llama "la realidad *ersatz*, que sustituye puntualmente a la realidad de la vida que vivimos".<sup>3</sup>

Según su interpretación, las políticas que formaron parte de la construcción y consolidación de la nación argentina operaron con los parámetros que una mirada puesta en los países europeos le signaba. Este hecho implicó, para Martínez Estrada, una literatura funcional con tales objetivos, y se plasmó en el diseño y la proyección de imágenes que tuvieran que ver con mostrar destinos de grandeza, probidad, seguridad, así como posibilidades de auspiciosas proyecciones futuras,<sup>4</sup> rasgos que los sectores domi-

<sup>3</sup>Ezequiel Martínez Estrada, *Para una revisión de las letras argentinas*, La Plata, Argentina, Ediciones Terramar, 2008, p. 27.

<sup>4</sup>Martínez Estrada expresa que "Desde 1880 parecería existir esa prohibición o censura implícita y tácita a que se refirió Alberdi, de no escribir sobre el país sino para enaltecer su capacidad extraordinaria de producir trigo y ganado, buenos dividendos, paz y trabajo; de olvidar el pasado luctuoso; de encerrar a los padres en el asilo; de disimular los atropellos del poderoso contra el débil, y los abusos de la justicia y la policía, sin más tarea que atender desde que cambiaron las tácticas del juego en la lucha por la vida. La consigna era: no alarmar, no ahuyentar, no escandalizar, no espantar al inmigrante ni al banquero. (...) Esta actitud cautelosa (...) la volvemos a encontrar en la novela, el cuento y el ensayo. Constituye

nantes encontraron alejados del reconocimiento, la valoración, la inclusión o incluso la promoción de las comunidades originarias.

Para finalizar, las reflexiones presentadas a partir del presente trabajo ponen de relieve una mirada contrariada con el desenvolvimiento de las dinámicas políticas, sociales, históricas y culturales en Argentina. La condena y el reclamo por otorgar un lugar legítimo a los pueblos sojuzgados se asientan en una extensa y beligerante lucha que llevó a cabo Martínez Estrada en el campo de las ideas, en su propio país de origen. Dicho duelo discursivo se caracterizó por la insistencia y por la profundización de su contundencia, e implicó rescatar del sometimiento, del silencio y del olvido a quienes constituyeron las raíces primigenias del suelo de la patria. Extraerlas del seno de la historia y recuperar sus voces, sus derechos, su cultura, constituyó un deber ineludible que el escritor asumió en la lucha por restituir lo que él llamo *la verdad de la historia*.

#### FUENTES CONSULTADAS

- AGOSTI, Héctor P., *Nación y cultura*, Buenos Aires, Catálogos, 2001.
- ALTAMIRANO, Carlos y Beatriz Sarlo, *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Ed. Hachette, 1983.
- Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Ezequiel Martínez Estrada, *Actas, Primer Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Ezequiel Martínez Estrada*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1995.
- Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Ezequiel Martínez Estrada, *Actas, Segundo Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Ezequiel Martínez Estrada*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1996.
- FERRER, Christian, "Literatura y política en Ezequiel Martínez Estrada", en Ezequiel Martínez Estrada, *Para una revisión de las letras argentinas*, La Plata, Terramar, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Para una revisión de las letras argentinas*, La Plata, Terramar, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Los invariantes históricos en el "Facundo"*, Buenos Aires, Editorial Viterbo, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Sarmiento*, Buenos Aires, Editorial Viterbo, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Radiografía de la Pampa* (ed. crítica), Leo Pollman (coord.), España, Colección Archivos, 1991.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Buenos Aires, Club del Libro, 1940.

\_\_\_\_\_, un complejo de represión en que los autores, sin orden escrita, se dedican a la persecución de los infractores". *Ibidem*, p. 26.



- \_\_\_\_\_, "Sobre Radiografía de la Pampa (preguntas y respuestas)", en *Leer y escribir*, México, Editorial Mortiz, 1969.
- TERÁN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.
- VIÑAS, David, *Literatura argentina y política. I. De los jacobinos porteños a la bohemia anarquista*, Buenos Aires, Santiago Arcos.

## El vivir bien y sus contradicciones emblemáticas en Ecuador y Bolivia

Marianela Agar Díaz Carrasco

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una aproximación a las tensiones y contradicciones más significativas entre la propuesta del modelo de "vivir bien" que ha irrumpido en las nociones hegemónicas de desarrollo en países andinos como Bolivia y Ecuador y las prácticas estatales en torno a ésta. Dicha propuesta, a partir de la lucha de los movimientos sociales, llega a establecerse en las normas y leyes de la política institucionalizada, a través de la realización de procesos constituyentes, por lo que demandan prácticas políticas en coherencia con los principios establecidos y reconocidos por las leyes y planes de desarrollo. Por lo expuesto, comprenderemos este proceso desde la política y lo político.<sup>1</sup>

Desde la política institucionalizada, y desde una mirada institucionalista, es posible afirmar que en las últimas en la década de los noventa e inicios de los 2000, "América Latina ha experimentado una paradoja creciente: la emergencia de democracias estables con gobiernos inestables. A pesar de la ola democratizadora postperiodo dictatorial del continente que transformó la región en la década de 1980, 13 presidentes electos fueron removidos de su cargo; entre ellos Sánchez de Lozada (Bolivia, 2003) y Lucio Gutiérrez (Ecuador, 2005)" (Pérez Liñán, 2008: 106). Esto tiene dos

<sup>1</sup>Bolívar Echeverría (1998) plantea esta distinción, estableciendo que "sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por política —que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como político— permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad 'pública' y, segundo, una actividad 'racional'. Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes".

puntos problemáticos; por un lado, asumir que existiría una única concepción de lo que es la democracia y, por otra parte, entender la paradoja solamente por la crisis que atraviesan estos países desde su política institucional y la denominada crisis de "governabilidad",<sup>2</sup> debido a que se trata de procesos que se explican, de manera decisiva, por los efectos que ha tenido en el continente el modelo neoliberal establecido y los procesos de lucha y resistencia de los movimientos sociales indígenas en ambos países; es decir que se explican desde el campo político.

En los últimos años, tanto en Ecuador como en Bolivia, no solamente han existido continuas movilizaciones sociales que interpelan dicho modelo, sino que a partir de ellas se ha logrado el reconocimiento de la propuesta del buen vivir o vivir bien, *suma qamaña* en aymara o *sumak kawsay* en quechua, que desde la cosmovisión indígena, especialmente andina, problematiza "la vida en plenitud". Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con forma de existencia en permanente respeto" (Huanacuni, 2010: 32). Dicha propuesta irrumpe en los debates estatales, y es incorporada en los documentos gubernamentales oficiales, cuestionando los principios de las visiones de desarrollo y desarrollistas monocivilizatorias y modernizantes. La expresión *suma qamaña* dependería, según Yampara, de su entorno y su contorno del ecosistema y la ecología profunda (Yampara, 2004). Parafraseando el planteamiento de Yampara, se trata de una armonía que nace de la dualidad complementaria, la armonía en comunidad con la naturaleza y todos los seres vivos, centrada en el eje de la articulación de la comunidad, el *jiwasa* (nosotros en idioma aymara), el vínculo de dos y más, la pareja y la comunidad, y de éstos con el entorno que también está conformado por pares, con base en la dualidad complementaria de los seres.

La idea del vivir bien posiciona en el debate político y académico una mirada otra de lo que implicaría "desarrollo"; dicha propuesta tiene un referente con el que se disputa, que es el núcleo de poder hegemónico de corte capitalista y neoliberal, dado que si bien, como señalé, corresponde a la memoria larga de los pueblos indígenas, implica a la vez una estrategia de lucha y resistencia a dicho poder. Es decir, existe una doble vía de análisis, dado que se posiciona, en primer lugar, en un proceso de visibiliza-

<sup>2</sup>Categoría que se inserta con los "tanques de pensamiento" en la década de los noventa en Bolivia, siguiendo lo propuesto en los años setenta por Huntington, Crozier y Watanuki, en torno a los procesos de establecimiento de un orden democrático estable ante lo que denominaron "una democracia anómica".

ción de eso otro negado e históricamente subalternizado; y se asume, en segundo lugar, como parte de un proyecto político contra-hegemónico. En ambas vías sí posiciona " —en la definición de su horizonte político— a cosmovisiones y conocimientos tanto modernos como tradicionales de las organizaciones campesinas e indígenas, dado el contexto de estructuras socioeconómicas y culturales heterogéneas que no fueron articuladas de manera armónica por el capitalismo" (Farah, 2011: 17), debido a que no surge sólo como una recuperación de la cosmovisión indígena, sino a partir de una forma de lucha con el Estado-nación existente y sus lógicas monocivilizatorias que, en la memoria corta, tiene precedentes relevantes en la disputa e interpelación al capitalismo neoliberal en las décadas de los ochenta y noventa y explican la posterior emergencia de luchas colectivas que buscan subvertir las estructuras estatales.

#### EL "DESARROLLO" NEOLIBERAL EN ECUADOR Y BOLIVIA

En el caso de Bolivia, los ajustes estructurales neoliberales ingresan dados los niveles hiperinflacionarios que alcanzaron 329 por ciento en 1983, 2,177 por ciento en 1984, y 8,170 por ciento en 1985 (Morales, 1992: 5). En este año (1985), se establece un decreto que demarcaría el curso de la política económica durante las siguientes dos décadas, iniciando en el país el modelo económico neoliberal; se trata del Decreto Supremo 21060. En resumen, las medidas que dicho decreto establecía fueron: a) libertad de precios (libertad de salarios, tipo de cambio libre; libre de comercialización; b) apertura al exterior (libre exportación, movimiento libre de capitales, reducción drástica de tarifas arancelarias); c) desmantelamiento progresivo del Estado (disolución de algunas empresas públicas y descentralización de otras); d) redolarización de la economía (depósitos, préstamos, costos, tarifas, base impositivas, catastros, etcétera); e) privatización de la economía (transferencia de actividades del sector público al privado, privatización del transporte, comercialización y actividades financieras, rescuento automático y supresión del encaje legal para depósitos en dólares); f) libre contratación; g) congelamiento de salarios en el sector público y relocalización (despido-énfasis mío) de personal de la administración del Estado; g) reforma tributaria (Arze, 2002: 391). La relocalización de los mineros generó el desplazamiento desde tierras altas a tierras más fértiles como la región del Chapare, desplazamiento a partir del cual se origina y consolida el movimiento cocalero.

Estas medidas marcan el curso de las lógicas de desarrollo en el Estado y en la década de los noventa se presenta la paradoja de, por una parte, establecer políticas y reformas en pro del reconocimiento de la diversidad cultural, denominando a Bolivia, según el artículo 1 de la constitución, "libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, multiétnica y pluricultural, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos" y, por otra parte, profundizando las medidas neoliberales con la privatización (que se denominó capitalización) de las empresas estatales.<sup>3</sup>

En Ecuador, entre las medidas más drásticas de corte neoliberal, está el proceso de dolarización. El dólar sustituyó al sucre, que era la moneda nacional. Los programas de promoción de exportaciones y ajuste estructural se implementaron desde 1982, pero fue la crisis, social y económica a finales de los años noventa. La inflación había sobrepasado 60 por ciento, se había producido una fuga de capitales, el sector de las exportaciones estaba golpeado y el margen de gobernabilidad para la administración Mahuad era cada vez menor (Jaramillo y Toboča, 2008: 10); ya en el año 2000 el gobierno adopta esta medida convirtiendo al Ecuador en el primer país latinoamericano que eliminó su moneda nacional (Larrea, 2004: 13) dado que ésta había sido devaluada. Esto acontece dos años después de que en la Constitución política de 1998, al igual que en el caso boliviano, se incorporara el reconocimiento de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, señalando en su artículo 83 que "Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible", como un importante avance en cuanto al reconocimiento de derechos colectivos que fue acompañado de condiciones que viabilizaban la consolidación del libre mercado, como se plasma en el punto 3 de su artículo 244, el cual señala como responsabilidades del Estado en relación al sistema económico: "Promover el desarrollo de actividades y mercados competitivos. Impulsar la libre competencia y sancionar, conforme a la ley, las prácticas monopólicas y otras que la impidan y distorsionen"; es decir que se tenía un andamiaje constitucional proclive a la medida de dolarización adoptada; a pesar de que dicha Constitución era el resultado de

<sup>3</sup>Es el caso de la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE), Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL), Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), Lloyd Aéreo Boliviano (LAB).

una Asamblea Constituyente,<sup>4</sup> no logra modificar "el énfasis de la gobernabilidad y la consagración del mercado como eje del desarrollo" (Ortiz Crespo, 2008: 14).

Como se evidencia, los modelos hegemónicos de desarrollo, entendidos sólo como crecimiento económico y el abigarramiento<sup>5</sup> social asumido sólo a través del reconocimiento de la diversidad cultural, que los Estados-nación reducidos establecieron con la influencia de los organismos internacionales multilaterales y la cooperación internacional, obstaculizaron el desplazamiento de los actores ubicados en el centro de las decisiones políticas. Tal como plantea Borón, "luego de una prolongada hegemonía, las ideas y las políticas neoliberales se encuentran hoy a la defensiva, jaqueadas tanto por fuerzas internas crecientemente movilizadas como por una expansiva coalición de actores globales que pasaron de la tenaz resistencia a su proyecto a desplegar una ofensiva que se siente, si bien con desigual intensidad, en los cuatro rincones del planeta (Borón, 2004: 41). En Latinoamérica, las medidas económicas ortodoxas que ingresaron en los años ochenta y noventa, establecieron una irrupción en cadena de propuestas y discursos alternativos en distintos países del continente, que se oponían a la perspectiva homogeneizante y monocultural que invisibilizó y dominó a partir de "universales abstractos" y modelos de desarrollo deslocalizados.

Las lógicas multiculturales liberales fueron interpeladas, cuestionando no sólo sus discursos, sino sus prácticas, problematizando quiénes y desde qué espacios de poder tienen la potestad de nombrar-normar y definir las mismas; es decir, que los movimientos sociales indígenas problematizaban, y aún problematizan, no solamente la idea hegemónica de democracia, sino también las relaciones del colonialismo interno<sup>6</sup> y de dominación existentes, al igual que las arraigadas relaciones de discriminación que invisibilizaban los proyectos políticos de los indígenas, cooptados desde los límites de la política institucionalizada. Todos estos elementos señalados

<sup>4</sup>Hay tres elementos que marcan el contexto de la Constituyente de 1998: la reforma neoliberal, la crisis política y el auge de nuevos movimientos indígenas y ciudadanos (Ortiz Crespo, 2008: 14).

<sup>5</sup>Es una noción propuesta por René Zavaleta (1986) que Luis Tapia retoma señalando que "básicamente, consiste en pensar en la sobreposición desarticulada de varios tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, modos de producción, lenguas y formas de gobierno, entre otros factores" (Tapia, 2011: s/p).

<sup>6</sup>Retomamos de González Casanova: "primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a 'la resistencia' y 'la construcción de autonomías' dentro del Estado-nación" (González Casanova, 2006: 409).

se vinculan a lo que plantean Laclau y Mouffe al establecer la radicalización de la democracia (LaClau y Mouffe, 1987: 6), sin asumir identidades esencialistas, inequidades naturalizadas, ni modelos económicos y de desarrollo, asumidos como únicos posibles. Esto significa considerar la posibilidad de desplazar el monopolio de ciertos sujetos y paradigmas y posicionar otros en espacios de decisión, y asumir el abigarramiento social, especialmente en el caso boliviano, con los desafíos de coordinación de las formas imbricadas de organización política, social y cultural.

La visibilización de las lógicas indígenas en ambos Estados, desde el triunfo de Rafael Correa en 2006 y del de Evo Morales en 2005, fue creciente en una primera etapa, siendo la irrupción de la lucha constituida por movimientos sociales indígenas la que generó un nuevo sentido común en la política, tanto en lo que respecta en la forma de hacer como en la forma de pensarla y entenderla. Ambos Estados asumen como parte de sus proyectos políticos la descolonización y los derechos de la Madre Tierra. Si bien se trata de dos procesos de historicidad<sup>7</sup> distinta, tienen espacios comunes, la amplia presencia de naciones indígenas y la emergencia de líderes<sup>8</sup> que, apoyados en sus bases políticas, han logrado mantener su permanencia en el gobierno y sostener, al menos en el discurso estatal, el proyecto descolonizador.<sup>9</sup>

<sup>7</sup>La historicidad para Touraine es un conjunto de modelos culturales —cognoscitivos, económicos y éticos— y como exposición del conflicto social central (Touraine, 1987).

<sup>8</sup>En Ecuador Rafael Correa representa una visión pronacionalista, vinculada al ensanchamiento del Estado; Evo Morales, una figura de lucha campesina y dirigencia sindical campesina que confronta también la injerencia de otros gobiernos y la erradicación forzosa de la hoja de coca, ambos habiendo ocupado cargos en el Estado, Correa como ministro de Estado en el gobierno de Palacios en 2005, con el que rompió por diferencias en cuanto a la política económica dependiente que definía el Estado, y Evo Morales como diputado de oposición desde 1997 a 2012 en el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, habiendo sido expulsado del parlamento por los partidos gobernantes a inicios de 2002, después de un disturbio entre fuerza pública y las seis federaciones de cocaleros a las que él representaba.

<sup>9</sup>Se trata de procesos que si bien tienen una base de movimientos sociales y buscan sumar, logran en el caso de Rafael Correa en 2006 en la primera elección una votación de 22.89 por ciento (primera vuelta) y 56.67 por ciento (en segunda vuelta); en la segunda elección en 2009, obtiene una votación de 51.9 por ciento; y en la tercera en 2007 obtiene 51.99 por ciento. En el caso de Evo Morales el 2005 obtiene una votación del 53.74 por ciento, en el referéndum revocatorio de 2008 obtiene 67.43 por ciento y en 2009 obtiene un 64.22 por ciento.

## LAS LUCHAS INDÍGENAS POR VIVIR BIEN

Las luchas de los pueblos indígenas han tenido distintas trayectorias que vienen desde la Colonia. La participación de los pueblos indígenas en el Estado no puede ser entendida solamente en el marco del conflicto y/o la protesta, tampoco —únicamente— como una “ampliación de la democracia”; a pesar de que se han generado modificaciones sustantivas de la democracia representativa a la participativa y directa, no implica la generación de derechos otorgados, dado que fueron las mismas organizaciones sociales las que establecieron un proyecto de Estado, manifestado inicialmente por distintas movilizaciones que planteaban demandas vinculadas a dicho proyecto. En la memoria corta, desde las vías institucionales, tanto Bolivia como Ecuador han modificado los fundamentos jurídicos que los constituyen.

En el caso de Ecuador, se deben recordar las movilizaciones sociales de 1990, en la que los manifestantes cerraron el acceso a varias capitales de provincia y realizaron marchas.<sup>10</sup> En junio de 1990, el primer levantamiento indígena nacional planteó una agenda de 16 puntos que contenía demandas propias y coyunturales del movimiento, cuestionando la estructura misma del Estado: el reconocimiento de su carácter plurinacional, junto con la necesidad de una reforma política profunda. Este hecho marcó la visibilización de los pueblos indígenas en la esfera pública (Tibán y García, 2006: 5). El movimiento indígena ecuatoriano se transformó en un actor social y político clave, constituyéndose en un referente para comprender el proceso posterior que devendría en la elección de Rafael Correa en el gobierno. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) fue protagonista de dicha marcha, al igual que de la que se realizó posteriormente, en 1994. Ambas fueron el inicio de distintas movilizaciones significativas, como la huelga de 1997, que devino en la destitución de Bucaram y los dos levantamientos nacionales en 1999, en el que los dirigentes del movimiento indígena establecieron una alianza con un sector de oficiales del ejército en 2001 y el levantamiento el mismo año a causa del alza del precio de combustibles.

En 2007 la Conaie se va articulando con otras organizaciones, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae); a nivel de la región Amazónica, la Confederación de Pueblos de

<sup>10</sup>En la segunda semana de levantamiento, del otro lado de la cordillera occidental, el desabastecimiento tocaba a Guayaquil y otras ciudades costeras; faltaban productos lácteos, tubérculos, verdura y granos: los alimentos de consumo básico transportados desde la Sierra. En el Oriente, los indígenas sitiaron cuatro pozos importantes (Guerrero, 1996: 36).

la Nacionalidad Kichuas del Ecuador (Ecuadorunari); y a nivel de la región Sierra, con la Coordinadora de Organizaciones Indígenas y Negras de la Costa Ecuatoriana (Conaice); éstas, entre otras, reivindican la lucha por el territorio y conforman la base política que promovería la realización de la Asamblea Constituyente junto a Alianza PAIS,<sup>11</sup> movimiento liderado por Correa, con el que actualmente existen profundas rupturas y diferencias.

En el caso boliviano, la trayectoria y los repertorios de acción tienen como antecedente la lucha indianista de fines de los años sesenta, mas esta que implica un proyecto de descolonización radical y la reconstitución del Kollasuyo,<sup>12</sup> no es la que prima en los movimientos indígenas que aún forman parte de la base política del gobierno boliviano,<sup>13</sup> siendo la corriente indigenista la que ha permanecido vigente. Los que explícitamente demandan al Estado la Asamblea Constituyente son indígenas de las "tierras bajas en Bolivia" con la denominada "Marcha por la vida" en 1990, a pesar de que suceden diversas movilizaciones posteriores a la de 1990, como parte de las movilizaciones autónomas en resistencia a la hegemonía estatal.

El año 2000 implica el inicio de un proceso movilizatorio de masividad e incidencia paulatinamente mayor. Entre el año 2000 y el año 2003<sup>14</sup> fueron incrementándose las movilizaciones sociales indígenas y campesinas la característica de sus acciones fue su paulatina constitución como sujeto colectivo. En enero de 2002 se levanta el sector *cocalero*<sup>15</sup> en defensa de la hoja de coca, ya que el gobierno había determinado restricciones para la comercialización de la misma;<sup>16</sup> en mayo del mismo año, desde Santa Cruz rumbo a la ciudad de La Paz, sale la cuarta marcha indígena campesina de tierras bajas encabezada por la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa

<sup>11</sup>PAIS (Patria Altiva y Soberana).

<sup>12</sup>Que en lengua original quechua se escribe Qullasuyu, constituye una de las parcialidades del Tawantinsuyu o imperio inca.

<sup>13</sup>Se destacan dos líneas: una es la de corte indianista-katarista, que busca a partir de un proyecto político propio la liberación del indio; y la otra la indigenista que congrega un pacto de indígenas, campesinos y ciertos sectores de las clases medias, línea con la que tuvo lugar "la victoria electoral de un partido de origen campesino con la capacidad de volverse un partido nacional en la coyuntura de crisis del Estado producida por las grandes movilizaciones sociales desplegadas desde el año 2000, produciendo una sustitución de los sujetos gobernantes" (Tapia, 2009: 209).

<sup>14</sup>Se toma este periodo de referencia por las características de la acción colectiva, mas la misma tiene mucha más larga data.

<sup>15</sup>Denominativo que se utiliza para los agricultores de la hoja de coca; Evo Morales Ayma era considerado "cocalero" entendido en estos términos.

<sup>16</sup>Los conflictos terminan con la expulsión del (entonces) diputado Evo Morales sin más trámite ni causal del recinto parlamentario y con el retroceso del gobierno respecto a las medidas contra la coca (Romero, 2006: 57).

Cruz (CPESC) es integrada por varias otras organizaciones rurales, demandando restringir la consideración de la ley de necesidad de reforma constitucional al reconocimiento de la Asamblea Constituyente, y que su integración no se encuentre mediada forzosamente por los partidos políticos. Esta marcha se uniría en el Altiplano a otra, encabezada por la Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (Conamaq) y motivada por la misma demanda (Romero, 2006: 58). Ésta fue la primera movilización indígena directamente orientada a conseguir la convocatoria de la Asamblea Constituyente (Ticona, 2007: 126), parte central de la llamada "Agenda de octubre".<sup>17</sup>

En Bolivia, el IPSP (Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos),<sup>18</sup> conformado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), existente desde la década de los ochenta, junto a la Confederación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa (CNMBS), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (Conamaq), la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), Movimiento Cocalero (Los Yungas y El Chapare), es la base política, ahora con escisiones, del MAS (Movimiento al Socialismo).<sup>19</sup> La posterior conformación del "Pacto de Unidad", que es la unión de distintos movimientos sociales indígenas, campesinos y originarios, se amplía y consolida el año 2004 junto a la Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Movimiento Sin Tierra (MST), Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable y Movimiento Cultural Afrodescendiente. Convergen en que sus reivindicaciones no sólo abordan la exigencia de ciertos derechos, refor-

<sup>17</sup>Esta agenda abordaba la nacionalización de los hidrocarburos cumplida el 1 de mayo de 2006 (aunque se discute la validez del alcance de la misma), la convocatoria a la Asamblea Constituyente y el juicio de responsabilidades contra el expresidente de la República Gonzalo Sánchez de Lozada.

<sup>18</sup>El IPSP nace de forma autónoma al Estado mucho antes del MAS. El año 1994 en el VI Congreso de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB, se asume la necesidad de creación de un instrumento político de los campesinos. Un año más tarde, en 1995, en el Congreso llamado Tierra, Territorio e Instrumento Político, se le constituye. En este Congreso se conforma entonces la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos, ASP; cabe notar que aún no llevaba el nombre de MAS-IPSP y se constituye como una forma articulada autónoma de viabilización de las reivindicaciones político conjuntas, no con mucha claridad en cuanto a los lineamientos que delimitarían el proyecto político.

Presentó a las elecciones con el MAS siendo el brazo de apoyo político de los movimientos sociales más grandes del país. Por su parte, el Movimiento al Socialismo como tal inicialmente no constituye la lógica de partido en sí, a pesar de que para poder participar en los procesos electorales cumple todos los requisitos solicitados por la entonces denominada Corte Nacional Electoral, actualmente Órgano Electoral Plurinacional.

<sup>19</sup>Como el caso la Conamaq y la CIDOB.

mas o cambios sectoriales en el Estado, sino la modificación total del mismo a través de procesos que, si bien son de vía institucional, logran modificar la correlación de fuerzas del campo político y ampliar los análisis restringidos de la democracia desde la mirada institucionalista de la política.

## EL VIVIR BIEN DESDE EL ESTADO

Las Asambleas Constituyentes llevadas adelante en ambos países significaron no sólo un cambio constitucional e institucional, sino la reconfiguración de los sentidos y relaciones de poder establecidas en el Estado. En el caso ecuatoriano, se establece vía referéndum el 15 de enero de 2007 y 81.72 por ciento de la población aprobó la instalación de la misma como respuesta a la intensa crisis social y política; varios sectores convergen en la exigencia de su realización, buscando ampliar los avances de la Asamblea Constituyente de 1998. El proceso de elección de asambleístas se realizó vía votación popular el 30 de septiembre de 2007, siendo constituida por 130 asambleístas, de los cuales AP obtuvo la mayoría.<sup>20</sup> Fue declarada refundacional con plenos poderes y aprobada por 63.93 por ciento en elecciones vía referéndum el 28 de septiembre de 2008.

En Bolivia emerge de la mencionada Agenda de octubre de 2003 durante la "guerra del gas"; se sanciona una Ley Especial de Convocatoria de la Asamblea Constituyente en marzo de 2006, durante el gobierno del MAS-IPSP. Se realiza el proceso de elección de asambleístas, vía votación popular, el 2 de julio de 2006. Estuvo constituida por 255 asambleístas, habiéndose declarado originaria; después de amplios debates fue probada por 61.43 por ciento, mediante elecciones vía referéndum el 25 de enero de 2009, junto a un artículo vinculado al latifundio.<sup>21</sup>

<sup>20</sup>AP obtuvo 80 curules de los 130 en disputa. El resto de las izquierdas (Pachakutik, el MPD e Izquierda Democrática, ID14) se acercaron a 10 por ciento. Las alianzas entre ambos segmentos se dieron de modo marginal, sólo en pequeñas provincias. Se ratificaba así la opción de AP de privilegiar el apuntalamiento de su propia fuerza (Ramírez, 2010: 92).

<sup>21</sup>Se decidiría la redacción del artículo 398, cuya redacción señalaba: "Se prohíbe el latifundio y la doble titulación por ser contrarios al interés colectivo y al desarrollo del país. Se entiende por latifundio la tenencia improductiva de la tierra; la tierra que no cumpla la función económica y social; la explotación de la tierra que aplica un sistema de servidumbre, semiesclavitud o esclavitud en la relación laboral o la propiedad que sobrepasa la superficie máxima zonificada establecida en la ley. en ningún caso la superficie máxima podrá exceder" una opción señalaba 5 mil hectáreas y la otra 10 mil hectáreas.

Ambos procesos constituyentes fueron ampliamente conflictivos; las tensiones existentes se incrementaron en lo que respecta a la relación entre gobierno y oposición. Dado que la naturaleza del proceso respondía a una democracia participativa, fueron cuestionados por sectores proclives a la democracia representativa, además de verse confrontadas más allá de los mecanismos institucionales las distintas visiones sociales, económicas y políticas de país, habiendo existido movilizaciones que, en el caso boliviano, atravesaron confrontaciones violentas y muestras del regionalismo y racismo existentes. Se insertaron distintas tensiones a partir de intereses de grupos de poder que constituyeron las denominadas "élites democráticas", que en el caso boliviano lograron finalmente revisar artículos y reducir los alcances de la democracia radicalizada desde la propuesta del texto inicial.

Se asumió, como forma de interpelación política, que la realización de las Asambleas Constituyentes significaban el inicio de las revoluciones en democracia, en el caso de Ecuador una "revolución ciudadana" —nótese que la apelación a la noción tradicionalmente liberal de ciudadanía que se resignificó con perspectivas a una ampliación de la participación de distintos sectores sociales, entre ellos movimientos sociales indígenas y sus propias formas de entender "lo político"— y en el caso de Bolivia se establece como forma de interpelación política<sup>22</sup> la "revolución democrática cultural", lo que desde ya es contradictorio, mas operaba como forma de articular y profundizar las luchas sociales y políticas en torno al establecimiento de un nuevo orden de pretensión hegemónica en ambos países. En las Constituciones políticas aprobadas, los elementos en común son la soberanía, la interculturalidad y la plurinacionalidad, como sedimento del cambio sustantivo en contraposición al reconocimiento multicultural liberal, dado que lleva a un horizonte político explícito la oposición a una noción esencialista de cultura y la cambia otorgándole una dimensión política, la de nación. Cito a continuación los primeros artículos de ambas Constituciones:

<sup>22</sup>En el discurso o en las formas de interpelación política es posible distinguir dos tipos distintos de interpelaciones: una a escala del modo de producción (una interpelación de los agentes en tanta clase) y a escala de la formación social (una interpelación de los mismos como pueblo). Según Laclau, la primera se encuentra en el marco de la lucha proletariado-burguesía, mientras que la segunda se ubica en la lucha popular democrática, u oposición pueblo-bloque de poder, entendiéndolo por democracia "nada que tenga una relación necesaria con las instituciones parlamentarias liberales", sino "un conjunto de símbolos, valores, etcétera —en suma, interpelaciones—, por las que el pueblo cobra conciencia de su identidad a través de su enfrentamiento con el bloque de poder" (Laclau, 1978: 112-126, en Garay, 2007: 358).

Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

Art. 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Esto es parte de la ruptura con las lógicas restringidas a la representación y abre un proceso de democratización, logrando avanzar en la desestabilización del núcleo de poder y dominación establecido, reconociendo que se internalizan nuevas lógicas en una institucionalidad liberal, por lo que el "proyecto político de descolonización del MAS" se constituye inicialmente como una forma de confrontar al Estado colonial existente, con la realización de un "paquete" de políticas y proyectos para lograrlo (Svampa, Stefanoni, y Fornillo, 2010: 3; González, 2010: 70), aunque muchas veces se ve entrampado en la misma institucionalidad que interpelaba y a partir de la cual, tanto en Bolivia como en Ecuador, se legitima;<sup>23</sup> es decir que los más grandes desafíos y contradicciones emergieron en el periodo posconstituyente.

En lo referente a los principios culturales indígenas que se recuperan a nivel estatal, el artículo 8 determina: "El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)", principios que son parte de las culturas indígenas e implican un carácter holístico de la forma de vivir en comunidad, e integra la cosmovisión de las mismas y sus concepciones de equilibrio con la Madre Tierra, donde la búsqueda apunta no a vivir mejor, entendido como forma de acumulación, sino a vivir bien, como búsqueda de una vida digna. Propone entonces un paradigma de desarrollo alternativo, interpelando incluso las lógicas hegemónicas de entender el "desarrollo" y propone la recuperación de principios de profundo carácter comunitario.

<sup>23</sup>En ambos casos los proyectos políticos "como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento del conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura dominante, se lleva adelante según el formato de la cultura dominante y los espacios y guías institucionales de la cultura dominante. Esto ya implica una distorsión (Tapia, 2009: 213).

A continuación cito algunos extractos del Plan Nacional de Desarrollo, en el caso de Bolivia 2006-2010 y en el caso de Ecuador del Plan 2009-2013;<sup>24</sup> inicio con Bolivia:

- En un país multiétnico y pluricultural el desarrollo debe edificarse desde una lógica plurinacional de convivencia civilizatoria. La convivencia articula las diversas maneras de percibir, asumir, interpretar la vida, la sociedad, la naturaleza, la economía y el Estado.
- La nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. El Vivir Bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respeta la diversidad e identidad cultural. Significa "Vivir Bien entre nosotros", es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder, "no se puede Vivir Bien si los demás viven mal".
- El Vivir Bien es la demanda de humanización del desarrollo donde la diversidad cultural asegura la responsabilidad y obligación social en el desempeño de la gestión pública. De esta manera, el desarrollo se convierte en un proceso colectivo de decisión y acción de la sociedad como sujeto activo y no como receptora de directivas verticales.

En el caso de Ecuador, los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos plantean el *sumak kawsay*, la vida plena, a partir de la cual se señala en su PND:

- La concepción del Buen Vivir necesariamente recurre a la idea del "nosotros" porque el mundo no puede ser entendido desde la perspectiva del "yo" de Occidente. La comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno "somos". De ahí que el ser humano sea concebido como una pieza de este todo, que no puede ser entendido sólo como una sumatoria de sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad.

<sup>24</sup>Refiero el primer Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador y el único que se elaboró en Bolivia en el gobierno del presidente Evo Morales.

- Ya no estamos hablando de crecimiento económico, ni del PIB,<sup>25</sup> estamos hablando de relaciones amplias entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro. El objetivo que nos convoca ya no es el “desarrollo” desde esa antigua perspectiva unilineal de la historia, sino la construcción de la sociedad del Buen Vivir.

En los dos países, se hace una crítica explícita a la lógica monocivilizatoria establecida y genera interpelaciones a la democracia, al Estado-nación, al igual que a la idea de progreso, en el caso de Bolivia, y a la de desarrollo, en el caso de Ecuador. En el PND de Bolivia se indica “la concepción lineal y secuencial de progreso es insuficiente para comprender la nueva propuesta de desarrollo porque requiere de una comprensión integral, holística, radial y acumulativa, capaz de abarcar situaciones no homogéneas y a la vez incorpora aspectos desde lo cultural, económico, político y social. Asimismo una diversas prácticas y conocimientos provenientes de actores sociales diferentes, portadores de intereses, expectativas y percepciones contrapuestas”, señalando además que “la nueva política propone el desarrollo desde el encuentro y la contribución horizontal, y no desde la imposición y el autoritarismo”.

En el caso ecuatoriano se señala que “el concepto dominante de ‘desarrollo’ ha entrado en una profunda crisis, no solamente por la perspectiva colonialista desde donde se construyó, sino además por los pobres resultados que ha generado en el mundo entero. Las innumerables recetas para alcanzar el supuesto desarrollo, concebido desde una perspectiva de progreso y modelo a seguir, han llevado a una crisis global de múltiples dimensiones, que demuestra la imposibilidad de mantener la ruta extractivista y devastadora para los países del sur, las desiguales relaciones de poder y comercio entre el norte y el sur y los ilimitados patrones actuales de consumo, que sin duda llevarán al planeta entero al colapso al no poder asegurar su capacidad de regeneración. Es imprescindible, entonces, impulsar nuevos modos de producir, consumir y organizar la vida y convivir”.

Si bien las definiciones planteadas son difícilmente medibles o aplicables según los principios imperantes de las políticas públicas, configuraron un reto de transformación que tiene desafíos internos dentro del mismo proyecto político. A pesar de que el siguiente análisis se realiza para el caso boliviano, el razonamiento planteado puede aplicarse también al proceso ecuatoriano para-

<sup>25</sup>Producto Interno Bruto.

fraseando a García Linera, se puede señalar que existió una bifurcación que tuvo tres etapas articuladas: la consolidación de la victoria electoral; la victoria militar y, con la aprobación de la Asamblea Constituyente, la victoria política. Cerrando el ciclo constituyente y a partir de ese momento, se inicia la estructura de orden unipolar del nuevo orden estatal, iniciando, de esta forma, la fase de la construcción del Estado a través de la aplicación de la Nueva Constitución Política del Estado, las nuevas leyes correspondientes y la transformación institucional (García Linera *et al.*, 2010: 39). Este proceso de transformación demandada, no solamente implica la constitución de nuevas entidades estatales y nuevas lógicas de elección de autoridades, sino también una forma de operar el Estado; es decir, de gestionarlo, a partir de la concepción de una nueva matriz de desarrollo, especialmente vinculada por el mandato de revertir las medidas ortodoxas neoliberales a partir de los presupuestos descolonizadores.

Respecto a esto, en ambos casos, las más profundas de sus contradicciones entre el contenido que sustenta la Constitución, las normas vigentes y en general el discurso de proyecto político planteado y las prácticas políticas que se llevan adelante se cristalizan justamente en cuanto a las nociones del “Vivir bien” y la relación con la cosmovisión de los pueblos indígenas y la Madre Tierra, que se confronta con el modelo extractivista y desarrollista del Estado. Se trata de los conflictos del TIPNIS en Bolivia y el Yasuní en Ecuador; lo que se señaló como referente de disputa y de subversión, llega a ser el centro de las acciones y prácticas políticas estatales. Así, se ponen en cuestionamiento y debate los límites de la descolonización desde el Estado y se visibiliza que el vivir bien, además de no tener una comprensión homogénea, implica una serie de antagonismos que se van generando con y entre los propios sujetos que conformaron las movilizaciones sociales y políticas que potabilizaron su reconocimiento constitucional; es decir, los movimientos sociales indígenas. En ambos casos emblemáticos, están involucradas, además, acciones de represión y uso de la “violencia física legítima” del Estado y es evidente la primacía del modelo de explotación extractivista.

#### TIPNIS Y YASUNÍ: TENSIONES Y CONTRADICCIONES

En ambos casos, los movimientos sociales, de forma autónoma y previa a los gobiernos de Evo Morales y Correa, lucharon por el respeto a la tierra y el territorio, pero logran establecer, a través de éstos, un marco normativo estatal *sui generis*. Los principios centrales de lo que cada Estado reconoció como parte del vivir bien se van haciendo difusos, en cuanto se



disputan las nociones de equilibrio con la Madre Tierra y la realización de grandes obras vinculadas a la explotación de recursos en territorios indígenas que generen la posibilidad de crecimiento económico.

En Bolivia, la construcción de la carretera en el TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore) cristalizó diversas tensiones, dado que se debatía la construcción de una carretera en un área protegida y los indígenas de la región realizaron una marcha desde sus lugares de origen hasta la ciudad de La Paz, que es la sede de gobierno, ocupando toda la zona aledaña a la Asamblea Legislativa Plurinacional. Este conflicto cristaliza la pugna de dos matrices de desarrollo que parecen ser difícilmente conciliables; por un lado, la que responde a un horizonte extractivista y modernizante y, por otro, la que se basa en el "vivir bien", esta última congruente con la cosmovisión indígena y el proyecto político de descolonización del Estado, y que fue la que se estableció en el primer (y único) Plan Nacional de Desarrollo en el gobierno del presidente Evo Morales.

La disputa se inicia con la VIII Marcha del TIPNIS en la que pueblos indígenas de tierras bajas afectados, *chimanes, moxeños trinitarios y yuracarés*, parten del departamento del Beni, en agosto de 2011, y se le categoriza de forma inmediata como detractora del gobierno. Dicha movilización fue respondida, bajo la orden de una autoridad no identificada aún, por una fuerte represión policial<sup>26</sup> el 25 de septiembre del mismo año en la región de Chaparina.

El conflicto termina cuando el gobierno acuerda con los movimientos sociales lo que se plasmó en la Ley 180 de protección del TIPNIS de octubre de 2011, que declara intangible al territorio y establece expresamente en su Artículo 3 que "la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, como cualquier otra, no atravesará el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore - TIPNIS". Posteriormente, se promulgó el Decreto reglamentario 1146 que prohíbe la ejecución de megaproyectos. Ante las disidencias de ciertos sectores indígenas de la región que manifestaron su oposición al bloque mayor que estaba en desacuerdo con dicha carretera, la respuesta del gobierno fue la aprobación de la Ley 222 de Consulta Previa de febrero de 2012, la cual ya era la vía legal para que, realizando la consulta, finalmente se decida si llevar adelante el proyecto o no. La desconfianza y disconformidad de los pueblos indígenas de la región propició que se lleve adelante la IX marcha que partió a finales de abril de 2012 a La Paz; finalmente la movilización es neutralizada y el 10 de julio inician el retorno al

<sup>26</sup>El 25 de septiembre de 2011, indígenas del TIPNIS fueron reprimidos por las fuerzas policiales y militares en la región de Chaparina, siendo interceptados por la realización de la VIII marcha indígena que se manifestaba en contra de la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Éste fue un hito de quiebre con el gobierno.

territorio con el objetivo de resistir a la realización de la consulta. Antes de los resultados, ya se vislumbraba mayores disconformidades por el anuncio que había hecho el gobierno de que modificaría o hasta abrogaría la Ley 180.<sup>27</sup>

Existían dos puntos importantes de análisis; por una parte, la escisión de la base política del gobierno, especialmente con la CIDOB (Confederación de Indígenas del Oriente de Bolivia), al igual que en sectores amplios de la Conamaq que apoyaron dichas movilizaciones; y por otro, la contradicción entre la declaración de intangibilidad y la promulgación de una ley que posibilitaba cuestionar la misma. Todo este proceso fue llevado adelante en el marco de discusiones, sospechas y desconfianzas acerca de la transparencia de los procesos llevados adelante por el gobierno. El conflicto del TIPNIS es un parteaguas en el gobierno del MAS-IPSP en cuanto a las contradicciones con el Vivir Bien, la relación con los movimientos indígenas críticos, especialmente con los de tierras bajas, que conforman 34 de los 36 naciones indígenas del país, y las prácticas no descolonizadoras de las decisiones oficiales, proclives a intereses del sector campesino cocalero.<sup>28</sup>

En el caso de Ecuador, la disyuntiva y contradicciones de las prácticas políticas es similar, dado que desde el 2007 en el Bloque ITT del parque Yasuní,<sup>29</sup> ubicado en la Amazonía ecuatoriana, sobreviven los Tagaeri y Taromenani<sup>30</sup> denominados "pueblos en aislamiento voluntario"<sup>31</sup> y ade-

<sup>27</sup>Esto "si los resultados de la post consulta así lo sugieren" (<http://www.elpotosi.net/2012/1218/23.php>). "El informe, plasmado en un libro que describe la participación de las 69 comunidades del Tipnis, describe la aceptación de 58 comunidades a la Consulta en sus cabildos y asambleas, concluyendo que de todas, 55 -cerca del 80 por ciento- dijeron "sí" a la construcción de la carretera que unirá Villa Tunari-San Ignacio de Moxos y 57 -82 por ciento- rechazaron que el territorio sea intangible" ([http://www.la-razon.com/suplementos/la\\_gaceta\\_juridica/informe-final-Consulta-Previa-Tipnis\\_0\\_1819618146.html](http://www.la-razon.com/suplementos/la_gaceta_juridica/informe-final-Consulta-Previa-Tipnis_0_1819618146.html)).

<sup>28</sup>Para antecedentes y otros datos del conflicto se recomienda "No somos Juguete de Nadie" (Orozco, García Linera y Stefanoni, 2006).

<sup>29</sup>Que en 1989 fue declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (Unesco) reserva mundial de la biosfera.

<sup>30</sup>En el año 2006, La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dictó medidas cautelares en favor de los pueblos TAGAERI, TAROMENANE en la que se estableció que "la zona llamada intangible 1999 no es un mecanismo de protección de los pueblos" y solicitó al Estado ecuatoriano que adopte medidas efectivas para proteger la vida e integridad personal de los miembros de los pueblos Tagaeri y Taromenani, en especial, para proteger el territorio que habitan, y no solamente la llamada "Zona Intangible". Además, solicitó la CIDH que se adopten acciones requeridas para impedir el ingreso de terceros. Estas medidas cautelares otorgadas por la CIDH no han sido cumplidas de manera efectiva por el Estado, lo cual fue admitido por el Defensor del Pueblo del Ecuador, mediante oficio dirigido al secretario ejecutivo de la CIDH, el 12 de julio del 2011" (Luna, 2013: 4).

<sup>31</sup>Se recomienda revisar la Política Nacional de los Pueblos en Situación de Aislamiento Voluntario del Gobierno Nacional de la República del Ecuador. Disponible en <http://chmecuador.ambiente.gob.ec/docs/Politicainacional.pdf>

más, "alberga también, en su subsuelo, una reserva de 846 millones de barriles extraíbles de petróleo pesado" (Larrea, 2011: 12), razón por la que se establece la posibilidad de iniciar exploraciones petroleras si la propuesta gubernamental planteada a la comunidad internacional, específicamente los países llamados desarrollados, no daba resultados. Esta consistía, en síntesis, en que dichos países pagaran al Estado ecuatoriano por no explotar el petróleo,<sup>32</sup> dejando dichos recursos bajo tierra y así mantener la coherencia en cuanto a la protección a la Madre Tierra y obtener beneficios de estos recursos. Cabe recordar que la Constitución ecuatoriana reconoce los derechos de la naturaleza, como se indica en parte del artículo 71 que señala: "el Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos para que protejan la naturaleza y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema".

El Parque Yasuní se somete a un proceso de disputa política, dado que implica la noción de coherencia con los planteamientos del buen vivir, mas, por otro lado, la posibilidad de que a partir de la explotación del petróleo se promueva el crecimiento económico. Ante esta disyuntiva, se generaron alianzas de los movimientos sociales indígenas y organizaciones ambientalistas, muchas de las que inicialmente apoyaron al gobierno, incluida la Conaie, que tuvieron una fuerte posición crítica en defensa de los derechos de la naturaleza y con base en la cosmovisión de los pueblos indígenas y el proyecto político descolonizador.

Si bien mucho del debate en torno al TIPNIS y al Yasuní estuvo orientado a los señalamientos de las alianzas políticas y acusaciones de injerencia por parte de organismos no gubernamentales, el problema de fondo es la disyuntiva existente entre "vivir bien" o el "buen vivir" como búsqueda de equilibrio con la Madre Tierra y reciprocidad, que se opone a la idea de vivir mejor, entendida como acumulación y explotación capitalista de los recursos. Se hace evidente la disputa y contradicción latente cuando se trata de las prácticas políticas que se desprenden de Estados que han reconocido la defensa de la Madre Tierra en sus discursos, leyes y normas.

## CONCLUSIONES

Los procesos de lucha de los movimientos sociales, como probabilizadores de la interpelación política y desestabilización de las lógicas hegemónicas

<sup>32</sup>Dado que, según los cálculos realizados, el Estado ecuatoriano al no realizar la explotación perdería aproximadamente 350 millones de dólares por año.

y núcleos de poder neoliberales en Ecuador y Bolivia, han sido difíciles y contradictorios. Una de las características de ambos países ha sido la contradicción entre la inicial rearticulación de relaciones de fuerzas, las reivindicaciones simbólicas iniciales y las medidas de cambio adoptadas, con los altos niveles de confrontación política y el establecimiento de una firme oposición, ya no solamente político partidaria, sino también constituida por movimientos sociales indígenas que vieron afectados los sedimentos iniciales de proyecto político descolonizador e indigenista de dichos gobiernos, cuestionado la forma en que se ha implementados las leyes desprendidas de las Constituciones políticas del Estado, entre otras prácticas políticas.

Parafraseando a Gramsci, podría decirse que la lenta agonía del neoliberalismo es una de esas situaciones en las cuales lo viejo no termina de morir y lo nuevo no acaba de nacer (Borón, 2004: 42-43) y esto atañe también a los Estados que han propuesto alejarse de forma sostenida y creciente de sus lógicas hegemónicas. En relación con esto, a pesar de que se plantea una interpelación política de participación amplia y plural y un modelo de desarrollo que se basa en los principios de la cosmovisión andina como mirada holística del mismo, estaba atravesado por un proceso complejo que dificulta revertir —especialmente— la estructura económica heredada del modelo neoliberal, la noción antropocéntrica exacerbada del desarrollo y la noción de dominación de la naturaleza por los seres humanos, a pesar de los marcos normativos existentes.

En suma, no es posible entender el problema desde la política, sólo en el marco de arreglos y/o diseños institucionales, aun cuando estos Estados han reconocido el "buen vivir" o "vivir bien", la plurinacionalidad y la descolonización, dado que —como se demostró— en ambos países, la política es un campo en el que se insertan procesos no institucionales altamente significativos y determinantes para poder comprender las propuestas de democracias establecidas con los gobiernos de Bolivia y de Ecuador, y sus contradicciones, mas tampoco es suficiente comprender la complejidad de esta alternativa de desarrollo y las trayectorias de lucha de los procesos de movilización social, omitiendo las condiciones estructurales y las medidas concretas que originan las luchas y movilizaciones sociales.

Finalmente, concluyo que el vivir bien y el buen vivir plasman la disputa entre racionalidades antagónicas, es decir, las que corresponden, por un lado, a una lógica vinculada al Estado-nación moderno y monocultural con elementos como el bienestar individual y la democracia entendida en su versión reducida de representación, adjudicada a una élite blanca-mestiza que ocupaba la estructura estatal, legitimando las lógicas de la cultura oc-

cidental y un modelo desarrollista-extractivista; y por otro, las vinculadas a una racionalidad invisibilizada desde un ethos indianista que recupera la cosmogonía indígena, formulada en cuanto proyecto político descolonizador, las solidaridades y lógicas de intercambio y reciprocidad comunitarias en armonía con la Madre Tierra. La visión de reconocimiento constitucional de la misma, en Bolivia y Ecuador, ya no es suficiente pareciera ser que en ambos casos la racionalidad desarrollista-extractivistas prima y que subsume a ésta su propio proyecto descolonizador, las luchas por un proceso de autodeterminación y autoorganización de los pueblos indígenas, respondiendo a nuevos procesos de cooptación.

## FUENTES CONSULTADAS

- ARZE CUADROS, E., *Bolivia. El Programa del MNR y la revolución nacional. Del movimiento de reforma universitaria al ocaso del modelo neoliberal (1998-2002)*, La Paz, Plural, 2002.
- BORÓN, A., "La izquierda latinoamericana al comienzo del siglo XXI", en *Revista OSAL*, año V, núm. 13, enero-abril, 2004, pp. 41-55.
- CALDERÓN, F., "Una inflexión histórica. Cambio político y situación socio institucional en América Latina", *Revista de la CEPAL*, núm. 96, diciembre, 2008, pp. 121-134.
- ECHEVERRÍA, B., *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.
- FARAH, I. y L. Vasapollo (coords.), *Vivir bien ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA, 1998.
- GARAY, Z. "Interpretaciones sobre la cultura política del peronismo en Argentina", *Revista Papel Político*, vol. 12, núm. 2, julio-diciembre, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 347-367.
- GARCÍA LINERA, A., L. Tapia, y R. Prada, *El Estado campo de lucha*, La Paz, Bolivia, Muela del Diablo/Comuna/CLACSO, 2010.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P., "Colonialismo interno [una redefinición]", en A. Borón et al. (org.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 409-434.
- GONZÁLEZ HERRERA, T., "Normativa, descolonización y los retos de la transición hacia el socialismo comunitario", en *Dossier Bolivia. Observatorio Latinoamericano*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, 2010.
- GUERRERO, A., "El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador", *Revista Nueva Sociedad*, núm. 142, marzo-abril, Fundación Buenos Aires, Friedrich Ebert, 1996, pp. 32-43.
- HUANACUNI MAMANI, F., *Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, La Paz, CAOI, 2010.

JARAMILLO-JASSIR, M. y A. Tobocho, *La revolución democrática de Rafael Correa*, Centro de Estudios Políticos e Internacionales -CEPI-, Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008.

LACLAU, E. y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1987.

LARREA, C., *Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador*, Quito, ILDIS/IEE/FLACSO/Abya-Yala, 2004.

\_\_\_\_\_, *La Iniciativa Yasuni-ITT: Una opción factible hacia la equidad y sustentabilidad. En la Iniciativa Yasuni-ITT desde una perspectiva multicriterial*, Quito, PNUD-FAO, 2011, pp. 12-35.

LUNA, A., "El engaño de la Propuesta Yasuni ITT", disponible en <http://www.rebelion.org/docs/173598.pdf>, 2013.

MORALES, J.A., "Política Económica en Bolivia después de la Transición a la Democracia". Documento de Trabajo No. 01/92, Bolivia, Instituto de Investigaciones Socioeconómicas, 1992.

OROZCO, S., A. García Linera y P. Stefanoni, *No somos juguete de nadie*, La Paz, COSUDE/Plural Editores, 2006.

ORTIZ CRESPO, S., "Participación ciudadana: la Constitución de 1998 y el nuevo proyecto constitucional", *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 32, septiembre, Quito-Ecuador, FLACSO, 2008, pp. 13-17.

PÉREZ LIÑÁN, A., "Instituciones, coaliciones callejeras e inestabilidad política: perspectivas teóricas sobre las crisis presidenciales", *América Latina Hoy*, vol. 49, abril, 2008, pp. 105-126.

RAMÍREZ, F., "Desencuentros, convergencias, polarización (y viceversa). El gobierno ecuatoriano y los movimientos sociales", *Revista Nueva Sociedad*, núm. 227, mayo-junio, Buenos Aires, Fundación Friedrich Ebert, 2010.

República de Bolivia, *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien (2006-2011)*. Ministerio de Planificación del Desarrollo, La Paz, disponible en <http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf>, 2006.

República del Ecuador, *Plan Nacional de Desarrollo. Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*, Quito, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, disponible en <http://www.telecomunicaciones.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/PLAN%20NACIONAL%20DEL%20BUEN%20VIVIR.pdf>, 2009.

ROMERO, C., *El proceso constituyente boliviano. Bases doctrinales y reformas republicanas*, Serie 3, Santa Cruz, Centros de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), 2006.

SEOANE, José A. y M. J. Nacci, "Movimientos sociales y democracia en América Latina, frente al neoliberalismo de guerra", en *Movimientos sociales y ciudadana-*

- nía, Manuel de la Fuente y Mare Hufty (eds.), La Paz, Plural Editores/IUED/NCCRB Norte Sud, 2007.
- SVAMPA, M., P. Stefanoni y Bruno Fornillo, *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización*, Argentina, Edit. Taurus, 2010.
- TAPIA, L., "El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo", en *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, La Paz, Bolivia, CLACSO/Muela del Diablo/Comuna, 2009.
- , "Sociedad abigarrada. Repensando la democracia multicultural en Bolivia. Entrevista realizada por Marianela Díaz Carrasco", en *Revista Estudiantil Latinoamericana de Ciencias Sociales* (RELACSO), disponible en <http://relacso.flacso.edu.mx/?p=102>, 2011.
- TIBÁN, L. y F. García, *Entre la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la CONAIE y el MICC en Ecuador*, Ecuador, Conaie, FLACSO, 2006.
- TICONA ALEJO, E., "Los movimientos sociales indígenas-campesinos en tiempos del Evo Morales y la Bolivia Constituyente", *Revista Willka. Evo Morales entre: Entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*, año 1, núm. 1. Ediciones CADES (Centro Andino de Estudios Estratégicos), El Alto, 2007.
- TOURAINÉ, A., *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Santiago de Chile, PREALC, 1987, pp. 3-39.
- , *El regreso del actor*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987.
- YAMPARA, S., "¿Desarrollo/progreso o Suma Qamaña de los Ayllus Andinos?", en *¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*, La Paz, Agencia Alemana de Cooperación (GTZ)/ Goethe Institut/ Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), 2004, pp. 81-88.
- ZENAIDA, M. y R. Garay, "Interpretaciones sobre la cultura política del peronismo en Argentina", *Pap. Polít.*, vol. 12, núm. 2, 347-3, Bogotá, 2007.

## El curar y el cuidar y su valor ético-social\*

Patricia Casasa García

El espacio latinoamericano, como entramado de etnias, culturas y tradiciones unidas por la referencia a una historia común, constituye una red dinámica de intercambios simbólicos y conceptuales que apuntan a establecer, en su comprensión histórica, bases cada vez más sólidas para construir instituciones, organizaciones y prácticas integradoras<sup>1</sup> en todos los aspectos de la vida, incluidas aquellas que tienen que ver con el cuidado a la salud.

En América Latina contemporánea, aproximadamente durante las cuatro últimas décadas del siglo xx se marcó una etapa en las teorías y las prácticas de la relación entre las naciones de la región, que se centró en una visión neoliberal del crecimiento económico, las economías complementarias y la constitución de mercados. Este enfoque reduccionista adoptó el nombre de "integracionista", y en la práctica desatendió la inversión social, no prestó importancia a las necesidades elementales de los sectores sociales más vulnerables, convivió cómodamente con diversos tipos de autoritarismo y desembocó en mayor pobreza y exclusión para la mayor parte de la población.<sup>2</sup>

Con esta realidad se hace imposible cualquier valoración ética de tales intentos de complementación de economías dependientes, fundados en niveles inaceptables de inequidad e ilegitimidad. De esa manera, las pretendidas justificaciones de dichos modelos sólo han reflejado diferentes

\*Esta investigación forma parte de las discusiones que hemos tenido dentro del Seminario Permanente que forma parte del Proyecto PAPIIT IN305314 "Antropo enfermería y cuidados culturales a la salud". ENEO-DGAPA-UNAM.

<sup>1</sup>Víctor R. Martín Fiorino, "Ética intercultural e integración en América Latina". Ponencia en el IV Congreso Interoceánico: *La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina (10-12 de marzo de 2010). Simposio: Ética aplicada al conocimiento americano. Disponible en <http://etica-conacento-aplicada.blogspot.mx/2010/03/etica-intercultural-e-integracion-en.html>

<sup>2</sup>B. Kliksberg, *Más ética más desarrollo*, Buenos Aires, Ateneo, 2004.

grados de adaptación acrítica e interesada de algunos sectores a las reglas y condiciones establecidas por intereses económicos muy poderosos.<sup>3</sup>

Sin embargo, ante la inconformidad creciente, el enfoque ético de los procesos de integración entre los pueblos nativos y los de inmigrantes en la región, se abre paso poco a poco, uniendo aportes que provienen del campo del desarrollo humano, de la re-simbolización y re-conceptualización del proceso de demanda ética generalizada (exigencias de transparencia, rechazo a la corrupción, cese de la impunidad, acceso equitativo a servicios sociales, de salud, etcétera) de las sociedades latinoamericanas y del avance correlativo en la responsabilización conjunta de los actores sociales.<sup>4</sup>

Dentro de estos parámetros, los gobiernos latinoamericanos han optado por una aproximación cultural orientada a la construcción de una ciudadanía *intercultural* latinoamericana, mediante la discusión de los elementos identitarios, considerados no solamente como referencia a la o las comunidades de adscripción, sino principalmente como tejido vivo, deliberativo y dinámico,<sup>5</sup> partiendo del supuesto de que toda cultura es básicamente pluricultural. Es decir, que se ha ido formando y que se sigue desarrollando a partir de los contactos entre distintas comunidades con estilos diferentes de vidas que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar y en donde se produce el mestizaje cultural y la hibridación evolutiva a través del contacto de unas culturas con otras.

La cultura es un tejido de costumbres, creencias, mitos y ritos que relacionan a las personas y comunidades entre sí, y que constituyen la base de la sociedad y la relación del hombre con el mundo. Al mismo tiempo, conforman su criterio del bien y del mal, todo lo que se relaciona con la vida y con la muerte, con la salud y con la enfermedad se vinculan íntimamente con los valores que en cualquier grupo humano están jerarquizados y regulan el comportamiento. Y aquí los valores fundamentales son aquellos que tienden a conservar y mantener todas las prácticas de vida y de cuidado, indispensables para la supervivencia del grupo, y que si se llegaran a modificar, su repercusión sería la desaparición de la comunidad entera.

En nuestra sociedad, tenemos conocimientos amplios de cómo un grupo étnico percibe la salud, pero también la enfermedad, y la enfrenta mediante las técnicas y los rituales terapéuticos que juzga adecuados; estas formas elementales de enfermedad/curación/cuidado varían enormemente de un grupo social o étnico a otro y las representaciones etiológicas de un

<sup>3</sup>V. Martín, *Los protagonistas de la democracia en América Latina*, Caracas, U.C.V., 1990.

<sup>4</sup>Idem.

<sup>5</sup>Idem.

sistema médico difícilmente pueden separarse de las condiciones sociales y culturales en las cuales están inmersos, pero a pesar de esa diversidad también tienen constantes y universales de la experiencia mórbida y de la esperanza de curación que no son ilimitadas.<sup>6</sup>

La relación desigual en las sociedades produce una sobrevaloración de las ideas de los grupos humanos mejor posicionados, que se imponen por encima de otras formas de pensar, avasallando las percepciones de colectividades con menores oportunidades de desarrollo. A estos grupos humanos se les hace sentir devaluados, se menoscaba su autoestima limitando de esta manera ejercer de manera digna sus derechos sociales.

A pesar de las políticas que pretenden ser "interculturales" en el discurso, lo común es que a estos grupos de personas les sean negados sus derechos ciudadanos, se ejerzan prejuicios y descalificativos producto de una cultura machista y discriminatoria que utiliza estereotipos para aprovechar la vulnerabilidad de diferentes grupos de población, para generar o perpetuar privilegios, condiciones de despojo, explotación, o violación de sus derechos humanos o ciudadanos, con mayor gravedad cuando estas condiciones se generan desde las propias instituciones políticas, económicas y de salud.

En el caso de las instituciones de salud, es una queja cotidiana de los usuarios la falta de sensibilidad, escucha y respeto en el trato recibido de parte de los prestadores de salud, ya sean médicos, que son los que curan, o enfermeras, que son las que cuidan, en el no respeto a la privacidad del cuerpo, el menosprecio de sus opiniones y la desinformación de que son objeto, aspectos que terminan por incidir en la satisfacción que reciben del servicio y de la atención del personal. Esto influye en el desapego a las indicaciones médicas, en una incidencia mayor de abandono de los tratamientos y en resistencia al uso de los servicios que, en casos extremos, ha llegado a la confrontación y al choque cultural.

Por un lado, tenemos el campo del enfermo, caracterizado por el sufrimiento y la conciencia de la experiencia mórbida, con sus componentes irracionales de angustia y esperanza, ya que los descubrimientos científicos son filtrados en función de su carga simbólica y de preocupaciones que se burlan de la racionalidad.<sup>7</sup> Por otro lado, el terapeuta clínico, o el médico, que en el caso del diagnóstico, pronóstico y tratamiento es el único sujeto de los enunciados socialmente legítimos, basa su práctica precisamente en

<sup>6</sup>Françoise Laplantine, *Antropología de la enfermedad*, Serie Antropológica, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Sol, 1999, p. 14.

<sup>7</sup>Idem.

una parte de las experiencias del enfermo en provecho de lo que se denomina "el conocimiento objetivo como una fuente de verdad auténtica",<sup>8</sup> y también la enfermera, cuyo objetivo es el cuidar al sujeto, pero básicamente en lo biológico, para que el tratamiento se lleve a cabo y no se complique bajo los parámetros exigidos por el terapeuta clínico, y que algunas veces es sensible al concepto cultural del enfermo, siempre y cuando no contravenga los principios científicos.

En general, cuando se habla de etiología en nuestra sociedad, casi siempre se considera a la etiología científica de la medicina contemporánea y prácticamente nunca a la etiología subjetiva y simultáneamente social y cultural de los propios enfermos y terapeutas tradicionales. La idea dominante es que la causalidad (bio) médica es inmune a la representación, porque se experimenta la dificultad de admitir que la interpretación de la enfermedad es un fenómeno social, no exclusivo del especialista, sino de todos los individuos en cualquier sociedad; pero la mayor parte del tiempo los profesionales de la salud, en este caso médicos y enfermeras, perciben a la comunidad como fuente de ignorancia o de desconocimiento<sup>9</sup> con referencia a la práctica de la medicina científica.

En ese sentido, la protección, la curación, el cuidado o el restablecimiento de la salud han sido relegados por el deseo de investigar para saber, para conocer más, y esta motivación ha cedido actualmente a un proceso de cosificación e instrumentalización, precisamente en un terreno que se caracteriza por la noble causa denominada de la "protección" o "cuidado" de la salud.<sup>10</sup>

A pesar de su altruismo, la medicina moderna no puede garantizar que al tratar de curar una enfermedad no dañará, o que defenderá el principio de la vida. Sin embargo, los efectos contradictorios que a lo largo de la historia han aparecido acentúan gravemente la conflictividad de las decisiones, arrojando una sombra sobre la imagen neutral y objetiva que la misma ciencia se otorga.

Como bien afirma France Queré,<sup>11</sup> "es un hecho que la medicina no ha podido lavarse de toda sospecha, de ahí el gran debate sobre la moralidad que se abrió en los países industrializados y que saca a la luz, tardíamente,

<sup>8</sup>Idem y cfr. J. Monod, *Le hazard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, 1975.

<sup>9</sup>Ibidem, pp. 19-20.

<sup>10</sup>María Lucrecia Rovalletti, *Las exigencias de una ética del conocer*. Acta Bioética 2002. Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS, año VIII, núm. 1, 2002. ISSN 0717-59:136-139. Disponible en [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1726-569X2002000100013](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2002000100013)

<sup>11</sup>F. Queré, *Léthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, citado en María Lucrecia, Rovalletti, op. cit.

una culpabilidad que ha flotado siempre sobre una disciplina que se ha dotado socialmente de un rostro de buen samaritano". Como ejemplo de ello se recuerdan los tratamientos con duchas heladas para los alienados, las purgas para los cancerosos, las ventosas para los cardiacos, las sangrías para los tuberculosos o bien, el hecho de que los coléricos eran sofocados entre colchones, los apestados eran encerrados en sus casas, los leprosos eran provistos de campanillas para dispersar al vecindario o los alienados eran maniatados o enjaulados como bestias; o también el hecho de que, en el afán de "prevenir la diseminación", la medicina desesperaba y cambiaba los guantes para asumir un control policiaco sobre las personas. O bien las atrocidades cometidas por los médicos e investigadores nazis durante la Segunda Guerra Mundial en contra de los prisioneros de guerra. Así, la burla de Moliere era certera cuando decía que "los hombres mueren por sus remedios más que por sus enfermedades".<sup>12</sup>

Las atrocidades descritas anteriormente han orillado a la búsqueda de un enfoque diferente, que se desarrolla en el siglo XX, en donde la sociedad moderna se ha dado a la búsqueda de una ética acorde al avance de las nuevas tecnologías, en defensa de los objetivos sociales comunes de protección al ser humano y que son compartidos por todos los grupos sociales en el mundo, aunque con diferentes manifestaciones, pero basados en los principios de honestidad, de moral, de integridad, de actuar con el principio de buena praxis, de no lastimar, de servir a la gente, de beneficiarla con las acciones propias de reducir el daño, tanto físico como mental, que puede ser infligido a través de ciertos actos, como aquellos que violan la privacidad del cuerpo o el espíritu.<sup>13</sup>

Nadie pone en duda que la vida es un valor muy importante y que la preservación o conservación de la vida es una obligación moral primaria. Más aún, habría que decir que tanto se ha considerado como un valor y un deber de tal importancia que se ha protegido de una forma que hoy nos parece extrema. Esta forma extrema consiste no sólo en considerar que hay conductas contra la vida que son inmorales y que deben ser castigadas con el procedimiento más coercitivo que las sociedades tienen, que es el derecho penal, sino que además, y al mismo tiempo, se ha considerado que los individuos no son quienes para gestionar su cuerpo y su vida, y que las decisiones sobre ello deben ser tomadas por ciertas personas especialmen-

<sup>12</sup>Idem.

<sup>13</sup>Liliana Duarte, *Ética y Bioética: cuestión epistemológica aplicada a la salud*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Cuba, Investigación Biomédica Científico Cultural de la Biblioteca Científica del Círculo Médico de Matanza, BA.

te *cualificadas*, como son los médicos, llamado paternalismo médico, o por los sacerdotes. Como podemos ver, la gestión tradicional de nuestros deberes para con el cuerpo y la vida ha sido históricamente paternalista.<sup>14</sup>

Éste no ha sido el único tipo de paternalismo que se ha dado en la cultura occidental. Como principio genérico, cabe decir que en ella todas las relaciones sociales importantes se han establecido conforme a ese modelo vertical o paternalista. Los ciudadanos no eran considerados aptos para intervenir en el gobierno y gestionar la cosa pública, razón por la cual la relación de los gobernantes con sus súbditos era y ha sido paternalista, en el mejor de los casos, o tiránica, en el peor de ellos. En la época que se conoce en historia con el nombre de "despotismo ilustrado", se decía una frase ilustrativa: "todo para el pueblo pero sin el pueblo", que era la quintaesencia de la política paternalista. Y lo mismo cabe decir de todas las demás relaciones sociales, por ejemplo las de pareja, o las que establecen los padres hacia sus hijos. Éste es el telón de fondo que es necesario tener presente para entender el desarrollo de la bioética. La tesis básica para su aparición es que la gestión del cuerpo, de la sexualidad, de la vida y de la muerte le ha estado vedada al individuo durante siglos y siglos, quedando a cargo de personas que se denominan a sí mismas *especialmente cualificadas*, como son médicos, gobernantes, sacerdotes, jueces e incluso enfermeras en el sistema hospitalario moderno.<sup>15</sup>

Como puede suponerse, no hay una sola definición del término. Cada grupo lo entiende de un modo distinto, o lo dota de un contenido diferente. Así, por ejemplo, para ciertos autores, la bioética debe definirse como la ética de la vida, entendiéndose por tal la disciplina que se ocupa de recordar a los seres humanos los deberes sacrosantos que tenemos con la vida, ante el olvido o la negligencia que, según ellos, se produce en el campo de la salud. Éstos suelen poner como santo y seña de todo el movimiento el lema de la "santidad de la vida" o de la "inviolabilidad de la vida humana".

Otros, por el contrario, consideran que su objetivo principal es la "calidad de vida", y no la defensa a ultranza de la vida. Sólo en las últimas décadas la relación clínica se ha visto un poco más de manera horizontal, por razones que se gestaron fuera del ámbito de la medicina. No han sido los médicos quienes han liderado ese cambio; todo lo contrario, se han resistido a él. La medicina ha ido a remolque de otras muchas instituciones

<sup>14</sup>Diego Gracia Guillén, "De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución. Acta Bioética 2002", *Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS*, año VIII - núm. 1 - 2002 ISSN 0717 - 5906, pp. 27-30.

<sup>15</sup>Idem.

sociales, como la política o la familiar, en las que la nivelación de los roles se inició bastante antes. El resultado de este proceso ha sido la inclusión de los pacientes en el proceso de toma de decisiones y, de esta forma, la democratización de las relaciones sanitarias. En el momento en que los usuarios han pasado a participar activamente en el proceso de toma de decisiones, éste ha dejado de ser monárquico u oligárquico para tornarse en claramente "democrático".<sup>16</sup>

Se trata de superar el paternalismo y considerar a los individuos autónomos y libres para tomar sus propias decisiones, decisiones sobre sus creencias religiosas, sobre sus opciones políticas y sobre la gestión de su cuerpo y de su sexualidad, de su vida y de su muerte. Mientras los individuos sean adultos y capaces, mientras no se trate de niños o de incapaces, nadie tiene derecho a prohibir la autogestión del cuerpo y de la vida de cada sujeto, de acuerdo con su propio sistema de valores y de creencias. Frente al paternalismo, se ha desarrollado la autonomía de los ciudadanos en el campo de la gestión del cuerpo, de la sexualidad, de la vida y de la muerte. Esto se produce sobre todo a partir de los años sesenta del siglo xx. De ahí la importancia que adquieren los movimientos a favor de los derechos civiles de aquellos colectivos sociales que no disfrutaban en plenitud de sus derechos por ser diferentes,<sup>17</sup> ya sea étnica, social o racialmente, como los afroamericanos, los indígenas, las mujeres, los enfermos, los grupos gay, etcétera.

En la actualidad, en el área de la salud especialmente, se apuesta, al menos en el discurso político, por la interculturalidad como un proceso de comunicación e interacción que supone una relación respetuosa entre culturas, entendiéndose por interculturalidad el modo de convivencia en el que las personas, grupos e instituciones, con características culturales y posiciones diversas, conviven y se relacionan de manera abierta, horizontal, incluyente, respetuosa y sinérgica en un contexto compartido.<sup>18</sup>

Sin embargo, la verdadera interculturalidad implica una relación donde varios grupos de poblaciones culturales diferentes conviven y se relacionan compartiendo espacios territoriales, lingüísticos y jurídicos, a diferencia de la multiculturalidad, donde un grupo cultural mantiene una hegemonía sobre las demás poblaciones. En las relaciones interculturales, existe

<sup>16</sup>Idem.

<sup>17</sup>Idem.

<sup>18</sup>Secretaría de Salud. *Interculturalidad en Salud. (Marco Conceptual y Operativo) Modelo para su implantación en los sistemas de salud*, Campaña Nacional por la Diversidad Cultural de México. Disponible en [http://www.dgplades.salud.gob.mx/descargas/dmtdi/taller\\_inter/Modelo\\_Intercultural\\_09.pdf](http://www.dgplades.salud.gob.mx/descargas/dmtdi/taller_inter/Modelo_Intercultural_09.pdf), s/a.

la disposición del reconocimiento a partir del ejercicio de derechos, no como concesión ni claudicación de los privilegios de un grupo ante otro, sino como el marco para potenciar relaciones hacia la convivencia social.

La interculturalidad es un marco que se inclina hacia el respeto y la horizontalidad, sin pretender que una población, con toda su carga de elementos culturales, se ponga por encima o debajo de la otra u otras. En esta relación intercultural, se requiere favorecer que las personas de culturas diferentes se puedan entender mutuamente, comprendiendo la forma de percibir la realidad y el mundo, facilitando o promoviendo la apertura para la escucha y el enriquecimiento hacia los mutuos espacios de la relación.

Los principios de la interculturalidad, entendida como un proceso de interacción entre personas, permiten fortalecer la identidad propia, la autoestima, la valoración de la diversidad y las diferencias, incluidas las de género y formar en las personas una conciencia de la interdependencia para el beneficio y desarrollo común. Desde la visión intercultural, se pretende ubicar la importancia del reconocimiento de la diversidad en la necesidad de interacción entre las personas que conviven en espacios compartidos; en este sentido, se aplican sus principios cuando se pretende establecer una relación específica con respecto a los grupos indígenas y campesinos, las mujeres, ancianos, niños, personas con orientaciones sexuales diferentes, migrantes, pacientes con VIH-SIDA, con enfermedades mentales, ya que los diferentes grupos sociales constituyen identidades y necesidades diferenciadas no sólo en relación con los servicios de salud, sino en la cotidiana interacción con las personas.<sup>19</sup>

Pero aún ese discurso "intercultural" no se ha llegado a concretar en la práctica, ya que al hacer el trabajo de campo en regiones en donde existen instituciones llamadas hospitales integrales, la realidad es muy diferente al discurso político. En Cuetzalan y Huehuetla, Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, y suponemos por extensión en todas las zonas en las que existe este tipo de instituciones, y podríamos asegurar que en toda Latinoamérica en mayor o menor grado, las unidades de medicina tradicional se encuentran separadas de las de la medicina hegemónica físicamente, y siempre son más pequeñas y menos equipadas que las otras. Los médicos y parteras que han sido invitados a esas unidades son considerados únicamente como intermediarios para atraer a las personas enfermas o parturientas a las clínicas y hospitales; a las parteras se les prohíbe atender los partos en sus domicilios, cohercionando a las parturientas con no dar cartillas o re-

<sup>19</sup>Idem.

gistros a los niños que nazcan fuera del hospital y con penalizar a las parteras si ejercen su profesión, quitándoles el registro. Se les pide a los terapeutas tradicionales hacer "historias clínicas", aunque pueden administrar medicamentos herbolarios preparados en la clínica, dar masajes o hacer limpias, siempre y cuando sean supervisados por médicos, veterinarios u odontólogos, que son los responsables de las unidades. Y no podemos desconocer la cantidad de casos y quejas de los usuarios en lugares rurales en toda la región latinoamericana, que no son atendidos debido a su condición étnica o de género.

Una ética comunicativa intercultural aplicada, entre médicos, enfermeras y grupos con diferencias de género, étnica, migrantes, etcétera, requiere comprender el mundo de las tradiciones, de las creaciones, y las memorias de los colectivos que son atendidos. En especial las tradiciones, que en este caso se refieren a la enfermedad, la salud, el cuerpo, la alimentación, el mal, el amor, el espacio, el tiempo, etcétera. Para el diálogo ético intercultural, se requiere una forma de actuar y pensar profundamente crítica para minimizar el etnocentrismo que bloquea la forma de percibir y valorar al otro, en donde el concepto de dignidad humana sea el motor del cambio político, social y cultural.

En un plano más operativo, la ética intercultural no solo invita a establecer un diálogo como puente entre las instituciones de salud y los usuarios, sino construir un espacio para el intercambio reflexivo que lleve a construir realmente una ética intercultural cuyas partes involucradas deben estar dispuestas a someter a un escrutinio crítico y reflexivo sus valores, principios y normas, lo que implica ceder espacio para los otros.

Los actuales debates de bioética con frecuencia presentan un vacío. Estos debates orientados, casi todos ellos, exclusivamente desde la Biomedicina o desde la Filosofía del Derecho, se asientan sobre una determinada concepción del ser humano que no siempre está explicitada del todo, pero que no por ello es inexistente; por ello debería ser desde la filosofía, la medicina, la enfermería y las ciencias sociales, específicamente la antropología filosófica, que se ha de intentar esta explicitación, analizarla críticamente y valorarla.

En el contexto de esta exigencia interdisciplinaria e intercultural, se presenta como una práctica que sólo puede existir en la medida en que contribuye a la recreación continua y durable de un espacio público abierto y plural, espacio en el cual las culturas, las comunidades y las diferentes sensibilidades tienen la posibilidad de manifestar preferencias, creencias y opciones sobre el presente y el futuro. También está claro que éstas pueden



presentar sesgos y sostenerse en supuestos que manifiestan más bien deseos que realidades. En tal caso, la exigencia interdisciplinaria aparece una vez más como necesaria, en particular cuando se trata de saberes que se construyen en el contacto con la política, las sociedades y las culturas. A estos saberes les compete enunciar urgencias ausentes o débilmente representadas por las propuestas metodológicas, e identificar tendencias que determinarán una reorganización de los desafíos y temáticas que se presentan en los contextos interculturales, especialmente en el de la salud.<sup>20</sup>

El impacto social de las nuevas posibilidades científico-tecnológicas es enorme y requiere una respuesta que todavía precisa mucha reflexión por detrás. Lo científico y tecnológicamente posible debe lograr equilibrarse con lo que es éticamente aceptable para la persona humana. Pero, para pronunciarnos sobre cómo puede/debe y no puede/no debe ser tratada la persona humana y qué aspiraciones son o no aceptables, en relación con las nuevas posibilidades biotecnológicas, antes deberemos precisar qué es y qué no es una persona humana; por lo tanto, debemos lograr una cierta claridad antropológico-ética ante las novedades de la actual biotecnología.<sup>21</sup>

Éste es, quizás, el mayor reto al que hoy nos enfrentamos.

#### FUENTES CONSULTADAS

AMARO GANO, María del Carmen, "El método científico de enfermería, el proceso de atención y sus implicaciones éticas y bioéticas", *Revista Cubana de Enfermería*, vol. 1, núm. 1, La Habana, 2004.

CARPENITO, L., *Planes de cuidados y documentación en enfermería. Diagnósticos de enfermería y problemas asociados*, 1ª. ed., Madrid, McGraw Hill-Interamericana, 1994.

*Código Colombiano de Ética en Enfermería*, cap. 2: Principios de ética, disponible en <http://www.r-e-a-l.org/subredes-condetica-cap02>, 2002.

COLLIÈRE, Marie Françoise, *Promover la vida*, Madrid, McGraw Hill Co., 1993.

DUARTE, Liliana, *Ética y Bioética: cuestión epistemológica aplicada a la salud*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Cuba, Investigación Biomédica Científico Cultural de la Biblioteca Científica del Círculo Médico de Matanza, BA, disponible en <http://www.ilustrados.com/tema/509/Etica-bioetica-cuestion-epistemologica-aplicada-salud.html>, consultado el 15 de septiembre de 2013.

<sup>20</sup>Idem y cfr. D. M., Wachter, "Bioethique et Pluridisciplinarité: Discourse Parallèles ou vrai Dialogue?", en *Journal International de Bioethique*, 2000, 11, 226 pp. 3-5.

<sup>21</sup>Sergio Zorrilla Fuenzalida, "Editorial" *Acta Bioética 2002, Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS año VIII - núm. 1 - 2002 ISSN 0717 - 5906*.

DUGAS, B. W., *Tratado de enfermería práctica*, México, Nueva Editorial Interamericana, 1998.

*Enciclopedia de la Enfermería*, vol. 1, edición original, Madrid, ed. Océano, 1997.

FERREIRO, C., "Consideraciones sobre la ética y perfil profesional", *Cuaderno de Bioética* (2), disponible en <http://www.r-e-a-l.org/subredes-condetica-cap02>, 1998.

GRACIA GUILLÉN, Diego, "De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución", *Acta Bioética 2002, Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS*, año VII, núm. 1, 2002.

HACKSPIEL, M., "El cuidado de una vida humana", *Cuaderno de Bioética*, núm. 1, pp. 160-163, disponible en <http://aebioetica.org/revistas/1999/1/37/09-bioetica-37.pdf>, 1991.

HERNÁNDEZ CORTINA, Abdul y Caridad Guardado de la Paz, "La enfermería como disciplina profesional holística", *Revista Cubana de Enfermería*, núm. 20, p. 2, disponible en [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-03192004000200007&lng=es&nrm=iso](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-03192004000200007&lng=es&nrm=iso)

KLIKSBERG, B., *Más ética más desarrollo*, Buenos Aires, Ateneo, 2004.

LAPLANTINE, Françoise, *Antropología de la enfermedad*. Serie Antropológica, Ediciones Sol, Buenos Aires, 1999.

MARTIN FIORINO, Víctor R., "Ética intercultural e integración en América Latina", Ponencia en el IV Congreso Interoceánico: *La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina (10-12 de marzo) Simposio: Ética aplicada al conocimiento americano, disponible en <http://etica-conacento-aplicada.blogspot.mx/2010/03/etica-intercultural-e-integracion-en.html>, 2010.

———, *Los protagonistas de la democracia en América Latina*, Caracas, U.C.V. 1990.

MONOD, J., *Le hazard et la nécessité*, París, Le Seuil, 1975.

NANDA, *Taxonomía NANDA*, Madrid, Masson, 1994.

PEQUIGNOT, Henri, *Medicine et monde moderne*, París, Edit. Minuit, 1953.

PRIETO RAMÍREZ, D., "La salud como valor social", *Cuaderno de Bioética* (1), 1999.

PRIETO RAMÍREZ, D. y R. Aguirre del Busto, "La salud como valor social", en *Lecturas de filosofía, salud y sociedad*, La Habana, Editorial Ciencias Médicas, 2000, pp. 57-62.

QUERÉ, E., *L'éthique et la vie*, París, Odile Jacob, 1991.

REEDER, Sharon J., "La enfermería en cambio continuo", en Howard E., Freeman, Sol G. Reeder (comps.), *Manual de Sociología Médica*, Biblioteca de la Salud, México, Secretaría de Salud/ FCE, 1998.

RODRÍGUEZ, Z., *Filosofía, ciencia y valor*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

ROVALETTI, María Lucrecia, *Las exigencias de una ética del conocer*. *Acta Bioética 2002*. Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS, año VIII, núm. 1, disponible en [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1726-569X2002000100013](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2002000100013), 2002.

Secretaría de Salud, *Interculturalidad en Salud (Marco Conceptual y Operativo). Modelo para su implantación en los sistemas de salud*, Campaña Nacional por la Diver-

sidad Cultural de México, disponible en [http://www.dgplades.salud.gob.mx/descargas/dmtdi/taller\\_inter/Modelo\\_Intercultural\\_09.pdf](http://www.dgplades.salud.gob.mx/descargas/dmtdi/taller_inter/Modelo_Intercultural_09.pdf), s/a.

\_\_\_\_\_, *Código de ética para las enfermeras y enfermeros en México*, disponible en <http://www.eneo.unam.mx/servicioseducativos/materialesdeapoyo/obstetricia1/DOCUMENTOSCONSULTA/10.pdf>, s/a.

TORRES ESPERÓN, Julia Mariscela y América Pérez Sánchez, "Aspectos ético sociales en los diagnósticos de enfermería y su influencia para la profesión", *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 28, núm. 3, disponible en [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0864-34662002000300008&lng=es&nrm=iso](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662002000300008&lng=es&nrm=iso), 2002.

UGALDE APALATEGUI, M. Rigol i Cuadra, A., "Diagnósticos de Enfermería", *Taxonomía NANDA*, 1ª. ed, Barcelona, Masson, 1995.

WACHTER, M., "Bioéthique et Pluridisciplinarité: Discourse Parallèles ou vrai Dialogue?", en *Journal International de Bioéthique*, núm. 11, 2000.

ZORRILLA FUENZALIDA, Sergio, "Editorial", en *Acta Bioética 2002. Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS*, año VIII, núm. 1, 2002.

## La dimensión ética y la dimensión política de la dignidad: hoy decimos basta

Ignacio Sosa Álvarez

El objetivo de esta participación es presentar un esbozo sobre el significado de dignidad, no de todos los pueblos indígenas, sí de aquellos que organizaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyo primer documento público fue la "Declaración de la Selva Lacandona. Hoy decimos basta". A través de ésta, los integrantes de ese ejército mostraron que su acción estaba fundamentada en los principios en los que descansan los derechos humanos, así como en la noción de dignidad que subyace en ellos.

En estas líneas se intenta mostrar que en el mundo moderno, así como en el contemporáneo, la noción de dignidad es central para la vida política democrática, entendida ésta en el marco de la doctrina de los derechos humanos. Éstos vinculan la dimensión ética y la dimensión política del ciudadano que, en la modernidad, aspira a alcanzar una forma de convivencia en la que individuos y grupos puedan vivir libres, seguros y sin temor a la arbitrariedad.

Punto de partida de esta exposición es el de la necesidad de una relectura del significado ético y político de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1879 y de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, porque ellas expresaron, cada una para su momento, tanto una visión antropológica como un proyecto de sociedad. En la primera, es posible advertir el gran salto que representó el tránsito entre la Constitución consuetudinaria del Antiguo Régimen, defensora del privilegio y la desigualdad, y la Constitución Política, documento escrito que establece las bases de un orden social libre, justo e igualitario. En la Declaración de las Naciones Unidas, se observa que ya no fue la expresión de una nación específica ni de la concepción programática, didáctica, del pensamiento ilustrado, sino de un conjunto de países cuyos dirigentes e intelectuales tenían una clara noción de que el emergente orden internacional debía tener como uno de sus objetivos disminuir la desigualdad entre las naciones.

En una era en la que casi todos los países tienen una Constitución propia, eso no significa que la sociedad actual comprenda la influencia que en ella tuvo la Declaración de los Derechos Humanos, ni tampoco que ésta representó un vínculo, un compromiso, entre los principios doctrinales y la voluntad de plasmarlos en acciones concretas que tenían el propósito de remover los obstáculos que impedían la convivencia pacífica entre los individuos.

Dicho vínculo se estableció con la intención de desaparecer la división, propia de las culturas políticas tradicionales, autoritarias, que para preservar la desigualdad distinguen el mundo formal, de principios, del mundo real, de intereses. Remover tal división fue el propósito de la Declaración de los Derechos del Hombre; mismo objetivo tienen las constituciones políticas. En una y otras, el pasado pierde protagonismo a favor del futuro. Una y otras son, a la vez, visiones de un futuro con el que la sociedad del presente se compromete. Sin el compromiso que vincula la Declaración con la Constitución, mismo que le otorga a ésta su razón de ser, sólo tendría importancia como expresión de un deseo sin relación con la libertad y la moralidad que distingue al hombre moderno, es decir, aquel que abandona la moral heterónoma a favor de la moral autónoma basada en su propia razón.

En México, antes de 1812, el término Constitución era desconocido por los súbditos de la Corona española; sólo con la experiencia de Cádiz, fue posible que se conociera tanto la experiencia como las constituciones francesas que habían planteado la perspectiva liberal y jacobina.

La Constitución consuetudinaria de la época colonial era el resultado de una visión y de una práctica para la que la tradición, la costumbre, el pasado eran el norte que marcaba el rumbo. Perspectiva contraria a la que sostenía la primera Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que tuvo un horizonte de enunciación bien conocido por los estudiosos de la Revolución francesa. La Declaración, promovida por las Naciones Unidas en 1948, se produjo en el contexto del triunfo de las potencias aliadas contra los países del Eje. Cada uno de estos dos momentos originarios significaron un momento de ruptura con el pasado; no una línea de continuidad. En los días que corren, hay que preguntarse sobre el significado actual de dichas declaraciones, sobre si sólo es el de mito fundador de la democracia o son el fundamento de un programa por realizar para eliminar la desigualdad existente.

Las declaraciones de los derechos humanos cumplieron una función didáctica que perseguía mostrar que el cambio social, así como la convi-

vencia pacífica, eran posibles si la sociedad cumplía con los principios que ellas establecen porque, en forma implícita, señalaban que su incumplimiento traería aparejado el conflicto social.

Las declaraciones de los derechos humanos fueron resultado de una reflexión sobre la naturaleza humana y de lo que habían sido las conflictivas relaciones que la caracterizan; también fueron resultado de situaciones en las que la sociedad estaba harta de la arbitrariedad. En el caso de la primera Declaración, de la arbitrariedad del Antiguo Régimen, y en el caso de la Declaración de 1948, de la arbitrariedad que se reflejó en los horrores provocados por la Segunda Guerra. La falta de respeto que los gobiernos mostraban a sus súbditos, en los dos casos, fue la que provocó la declaración de principios.

Dos son las principales formas en las que pueden estudiarse las declaraciones de los derechos humanos. La primera, en función de su base doctrinaria, de sus enunciados que, como fue el caso de la Revolución francesa, se tradujo en su Constitución política. La segunda las analiza en función de su carácter preventivo, porque señala lo que puede ocurrir cuando los gobiernos se apartan de su función básica de garantizar la seguridad y los bienes del ciudadano.

¿Qué ocurre cuando el gobierno no observa los derechos de los ciudadanos? La respuesta se encuentra, en la era moderna, principalmente en tres procesos revolucionarios; el inglés del siglo xvii que recogió el *Bill of Rights* y sentó las bases del gobierno democrático, es decir, de poderes limitados, tal como el mundo moderno los define en las constituciones políticas; el derivado de la Revolución americana de 1787; el de 1791 producto de la Revolución francesa, con la que se asocia la Declaración Universal de 1793. La Revolución francesa elaboró dos declaraciones: una asociada al proyecto radical de los jacobinos y otra, la de 1795, vinculada al proyecto moderado que dio fin a la etapa radical. Tanto las declaraciones de los derechos humanos que se generaron durante el proceso mencionado, como la Declaración de la ONU, de 1948, no pueden explicarse sin el agitado contexto que precedió a su formulación. En el primer caso, de lucha contra el Antiguo Régimen, y en el caso, de la Declaración de las Naciones Unidas, que se redactó teniendo presente el horror y la crueldad que caracterizaron a la Segunda Guerra Mundial. Son un indicador de que dichas declaraciones intentaron dar respuesta a situaciones en las que la violenta confrontación entre los grupos de la sociedad o entre las naciones se manifestaba abiertamente.

No es de extrañar que al fin de la Segunda Guerra Mundial, se manifestara una concepción del hombre que reconocía, por una parte, su tendencia natural a tratar con crueldad a sus semejantes y, por la otra, una confianza en su capacidad racional, misma que, teóricamente, le permitiría transformar las relaciones existentes hasta ese momento en la sociedad. La Declaración de 1948 intentó poner un punto final al tipo de relaciones hasta entonces imperante, mismo que habían provocado las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo xx. El ideal común que se expresó en la Declaración se expresó, en su segundo considerando, de la siguiente forma: "la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, liberados del temor y la miseria, disfruten de la libertad de palabras y libertad de creencias".

¿Cuál es el temor del que se habla en el preámbulo de esta Declaración? El temor a no ser tratado como igual y el temor a ser sometido al poder estatal. Temor al "otro" que no considera su igual, así como temor al Estado que considera que las autoridades están por encima de la ley que las limita.

En México, la explicación de la rebeldía de los movimientos indígenas contemporáneos es de dos tipos. Una los estudia como expresión del atraso político, característico de las comunidades que viven aisladas, al margen de la vida política nacional. La otra pone el acento en la legitimidad de la acción que intenta modificar cinco siglos de oprobio. Los dos tipos de explicación, empero, no apelan a la base doctrinaria en la que se sustenta la vida política democrática, es decir, al derecho de una vida liberada del temor y la miseria. Una vida así es una vida digna y quien lucha por alcanzarla en un hombre digno.

Pese a las diferencias tanto de contexto como entre el tipo de valores de quienes redactaron las declaraciones de los derechos humanos, así como entre los objetivos inmediatos que perseguían —ya que en el caso francés el propósito era el de establecer como preámbulo a la futura Constitución los principios en que ésta debía basarse, y en el de la ONU se trató de un proyecto encargado por los gobiernos a distinguidos intelectuales de diferentes nacionalidades y de posiciones ideológicas distintas, para que elaboraran un documento que expresara los valores en los que descansaría la nueva organización internacional—, pese a estas diferencias, reitero, en estos documentos se encuentra la noción de dignidad como elemento que las vincula.

## LA NOCIÓN DE DIGNIDAD EN EL MUNDO MODERNO

En la etapa previa a la modernidad, la noción de dignidad se asociaba a las personas que ocupaban funciones de autoridad, que detentaban posiciones de mando. Dicha noción estaba vinculada con aquellos cuya función era vigilar la aplicación de la ley. Así, persona digna era aquella que hacía cumplir la ley e indigna, aquella que, estando obligado a ella, no la cumplía. Cabe señalar que la desigualdad era el rasgo común de las sociedades premodernas y, consecuencia, la ley de la que se habla era la que servía para perpetuar la desigualdad, lo que, en otras palabras, significa que la condición de digno y el concepto de dignidad se reservaba a los guardianes de la desigualdad. Con el surgimiento del mundo moderno, dignos sólo son los guardianes de la igualdad.

Al triunfar la tesis de la soberanía popular sobre la doctrina de la soberanía del monarca, al cambiar la ley que protegía y perpetuaba la desigualdad y al transformarse en una que promovía y defendía la igualdad, la dignidad no fue más atributo de los garantes de la ley; ésta dejó de ser responsabilidad exclusiva de las autoridades y se hizo extensiva a los ciudadanos. Éstos, como parte de la entidad denominada soberanía popular, permitió que la condición de digno se hiciera extensiva a todos los ciudadanos y no se limitara, como antaño, a los guardianes de la ley y al grupo social del cual formaban parte. Este giro permitió la aparición de un nuevo sentimiento en los individuos o en los grupos que alcanzaron la igualdad y, por esa razón y a partir de entonces por dignidad se entiende, de acuerdo con la definición que María Molinar consigna, como la "cualidad de las personas por la que son sensibles a las ofensas, desprecios, humillaciones o falta de consideración".<sup>1</sup>

Sin estos antecedentes, es difícil entender por qué, en el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, apareció en el privilegiado primer considerando que "la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana".

El orden tradicional descansaba en la idea de superioridad natural. La dignidad, en este contexto, sólo podía ser propia de aquellos que son superiores; pero a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, la idea de dignidad sufrió un giro, porque, la dignidad se

<sup>1</sup>Cfr. María Molinar, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1975, p. 999.

entendió como el respeto que el hombre tiene de sí mismo, de sus valores, de sus creencias. Digno, en la segunda mitad del siglo xx, es aquel que se respeta a sí mismo.

En el mundo antiguo, así como en los países modernos de estructura colonial, la noción de dignidad, como se comentó líneas arriba, se reservaba a las figuras de autoridad, así como a quienes en la jerarquía de los guardianes del orden, de la ley, ocupan las más altas posiciones. Por eso, a quienes se aplicaba la consideraban sinónimo de distinción, de enaltecimiento. El término era una muestra de respeto a quienes estaban ubicados en la parte más alta de la pirámide social. En el mundo colonial, por ejemplo, la dignidad era un atributo de los gobernantes, nunca de los gobernados; en célebres palabras del marqués De la Croix, dirigidas a los pobladores de la Nueva España: "pues de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno".<sup>2</sup> En el contexto en el que fueron pronunciados, finales del siglo xviii, no se esperaba que aquellos a los que estaban dirigidas se sintieran indignados por ser así considerados. Habría que esperar los cambios que ocurrieron en el México independiente para que la indignación fuera considerada una causa legítima para la acción política.

El cambio que se requirió para que los individuos o los grupos en lugar de acatar un mandamiento no sólo se resistan, sino que se rebelen, se produjo por los sucesos de la Revolución francesa, ocurrido en fecha relativamente cercana al episodio narrado. Con los sucesos de Francia, el término indignación, que ahora se aplica a quienes sufren un enfado violento provocado por una acción injusta o reprobable, sufrió el giro que transformó al súbdito en ciudadano. La respuesta de éste, cuando considera que la ley atropella impunemente, cuando se tuerce para interpretarla a conveniencia, no lo tolera. Cuando se atropella la ley natural tanto como ley positiva, el ciudadano llega a una situación límite, en la que considera que aceptar una acción indigna lo convierte ante sus propios ojos en un ser que carece de dignidad, porque significa que se acepta la condición de siervo, que no se tienen los atributos de ciudadano.

El término dignidad en las sociedades de estructura jerárquica se había empleado para enfatizar, en las relaciones políticas, tanto la preeminencia de la autoridad sobre el súbdito como el respeto que éste debía a quien

<sup>2</sup>Instrucción reservada del reino de la Nueva España que el virrey Juan Vicente de Gómez Pacheco, segundo conde Revillagigedo dio a su sucesor Marqués de Branciforte, México, UNAM, 1986, p. 23.

encarna la ley. Es por eso que la dignidad, en ese contexto, era considerada un atributo de jueces y altas autoridades o, para expresarlo de otra manera, de quienes formaban el grupo dirigente. La intención de este grupo, cuando se referían a los más altos personajes, era enaltecer la desigualdad porque dicho término servía para mostrar las diferencias entre quienes detentaban la autoridad y los grupos dirigidos.

Cuando se estableció el principio de igualdad ante la ley de gobernantes y gobernados, la noción de dignidad se extendió al grupo de los dirigidos, aquellos que no ocupan cargo alguno en el gobierno, por lo que el significado del término dignidad, cuando se aplicó al ciudadano, connotó el respeto que éste tenía a sí mismo por cumplir con los dictados de su propia conciencia y no por cumplir lo que prescribe la ley positiva. En otras palabras, digno, en los tiempos modernos, es quien tiene una conducta autónoma no heterónoma. Si no se es libre no se puede ser digno. Se podrá ser siervo, súbdito o vasallo, pero no ciudadano libre.

Fue a partir de ese giro que, en la democracia moderna, aceptar una situación contraria a la ley fue considerado un acto indigno, intolerable; porque el ciudadano que así actúa transforma su libertad en servidumbre y, cuando esto ocurre, al haber perdido el respeto a sí mismo, a su propio valer, también pierde el respeto a la ley, ya que ésta, sin el ánimo que requiere, se convierte en letra muerta. En las sociedades coloniales, así como en las sociedades neocoloniales, la ausencia de respeto de sí mismo se advierte en el tipo de relaciones que los individuos guardan con las autoridades.

Modificar dicha situación fue un camino arduo sembrado de obstáculos por la autoridad, por el tipo de historia que promovía, así como por los valores religiosos que dominaban en la sociedad colonial. La lucha por la dignidad fue una lucha política para eliminar la desigualdad entre dominador y dominado.

El tránsito de súbdito a ciudadano representó el momento en que el individuo alcanzó la dignidad de hombre libre que, por su propio esfuerzo, por la participación en la vida pública, se liberó de la moral heterónoma y sentó las bases de la moral autónoma. Este tránsito ocurrió, en Inglaterra, en el siglo xvi y, en Estados Unidos, en el siglo xviii, es decir, cuando ocurrieron las revoluciones políticas con las que los ciudadanos fueron capaces de sacudirse el control que sobre sus actos ejercía la autoridad tradicional.

La desigualdad, en las sociedades históricas, es un fenómeno bien conocido. La fundamentación de la igualdad no pudo realizarse apelando

a derechos jurídicos ni invocando antecedentes, porque éstos no existían. Por esa razón, en el contexto del momento en que las sociedades iniciaron el tránsito de sociedades tradicionales a sociedades modernas, la argumentación que utilizaron sus intelectuales y sus políticos tuvo que apelar a la razón natural, es decir, aquella que prescinde de cualquier antecedente empírico.

En el contexto en el que la desigualdad era la norma imperante, recurrir a antecedentes históricos habría significado caer en la tela de araña que representa la tradición, pues ésta sólo da cuenta de lo existente y lo existente era el mundo del privilegio, de la desigualdad. Los ilustrados y sus discípulos, los revolucionarios, se apoyaron en la razón, no en la tradición ni en la historia; la razón fue la palanca con la que movieron la pesada losa del Antiguo Régimen.

La misma claridad que mostraron los franceses la habían tenido antes los ingleses. Es por ello que los derechos individuales, entre ellos el sacrosanto derecho a la propiedad, fue justificado, por Locke, mediante el argumento del estado de naturaleza, es decir, de un estado sin historia. El sentido moderno de propiedad tuvo que librarse del argumento señorial, dinástico, en el que se apoyaba la aristocracia, para la cual el origen de la propiedad se remontaba a viejas luchas, viejos combates en los que el vencedor hacía suya la propiedad de los vencidos.

La dimensión ética, presente en las declaraciones de los derechos humanos, apela no a la experiencia; sí a la razón. En otras palabras, sus fundamentos son argumentativos, se basa en abstracciones, en principios, en ideas; no utilizan la historia ni la experiencia como base de sustentación.

La dimensión política de los derechos humanos se advierte a través del vínculo entre la noción de dignidad que el mandamiento ético, racional, debe transformarse en acciones concretas; en acciones políticas, que no terminan con la redacción del documento que nuestra tradición política consagra con el nombre de Constitución Política, sino que se extienden hasta cubrir el amplio espectro de las acciones concretas que se tuvieron que realizar para que los principios se transformen en leyes. A los procesos a través de los cuales las ideas cristalizan en prácticas concretas la historia los califica como revoluciones. En éstas, la sociedad vive una situación límite, en la que los defensores del *statu quo*, los promotores del privilegio, se enfrentan con los que persiguen la igualdad, llámense *levellers* o *diggers* en Inglaterra, o *sanculottes* en Francia. Establecer los derechos significó un conjunto de acciones en la que quienes participaron arriesgaron su vida y la propiedad.

La dignidad de los antiguos radicaba en el respeto a la tradición, a las costumbres, consecuencia que conlleva el tránsito de una moral heterónoma a una moral autónoma. Esto significa que las acciones están basadas en principios y no en el temor a la consecuencia de nuestros actos. En una situación límite, una de estas consecuencias puede ser la de la muerte.

Una situación límite es la que vivió una parte del amplio espectro de lo que hoy se denomina, en forma genérica, pueblos originarios. Esta expresión es la forma actual de quienes usan un lenguaje políticamente correcto, que intenta sustituir a los grupos étnicos, otra expresión políticamente correcta, para referirse a lo que en nuestra tradición denominaba como indios. La carga despectiva de este vocablo no puede negarse, porque connota la larga historia de desprecio y explotación a la que fueron sometidos los miembros de ese grupo social, tanto por los conquistadores como por sus descendientes criollos, así como por los próceres de la Independencia, de la Reforma, de la Revolución mexicana y, por último, por los descendientes actuales de todos estos.

No importa el tipo de discurso utilizado por los novohispanos y los mexicanos en distintas épocas, porque sin importar que para justificar el relegamiento interno de los indios unos apelaran al derecho de conquista; otros a derechos dinásticos, los terceros a su participación en la Independencia, los cuartos a la segunda Independencia, los quintos a la redención que significaba lo que cada uno de ellos entendía como "la verdadera independencia" y, los últimos, al impacto de la modernidad, el relegamiento interno de los indios, reitero, significaba que el lugar que éstos debían ocupar estaba en el fondo de la pirámide social.

La fuerza del discurso oficial, los credos que éste contiene, puede diferir en contenidos, tales como el de la verdadera fe del catolicismo, el de la igualdad formal de los liberales, y el discurso del mestizaje imperante hasta 1994; en lo que no difieren es en que son discursos en los que al indio se le atribuyen distintas características. El indio es una construcción del discurso oficial, es una abstracción que tiene múltiples usos, pero que no sirve para entender la dimensión ciudadana de quienes son parte tanto de los pueblos originarios como de México.

De acuerdo con esta perspectiva, es conveniente analizar si las relaciones entre el gobierno y los ciudadanos sufrieron o no cambios que afectaron, en México, su sistema político. Cuando los argumentos que sostenían el orden tradicional dejaron su lugar, en el siglo XIX, a la idea de igualdad, se advirtió cómo se desmoronaba en la visión antropológica que prevalecía en la sociedad colonial, misma con la que se justificaba la división jerárqui-

ca por el tipo de pigmentación de la piel, así como por la pertenencia a uno de los dos bandos que se enfrentaron durante la Conquista, el de los indios y el de los españoles. Como resultado de ésta, surgió un tercer componente de la nación mexicana que fue el mestizo. Uno de los rasgos de éste es el desgarre —el término lo empleó el doctor Luis Villoro en su conocido texto *Los grandes momentos del indigenismo en México*— que da cuenta del esfuerzo por reducir la fractura entre los tres principales grupos que dan su perfil a la sociedad mexicana.

La nueva forma de entender la dignidad propuesta por la Revolución francesa, confirmada por los principios de la Declaración de 1789, puso al descubierto el característico doblez de las relaciones de corte colonial imperantes en la sociedad mexicana, todavía en la segunda mitad del siglo pasado. En ésta, era fácil advertir que las relaciones se basaban en el autoengaño, en la simulación, así como en la negación de lo evidente, en el que el parecer se ponía por encima del principio ético. En este contexto, el discurso sobre "lo nacional" y sobre el proceso de mestizaje que, teóricamente se había acelerado a partir de la Independencia, pretendía ser abarcador porque incluía a grupos indígenas que no participaban de la igualdad. Para éstos, "lo nacional" era una etapa más del castigo que el español, el criollo y, por último, el mestizo, en sucesivos momentos, les habían impuesto. Asimismo, entendían la miseria como la distancia, insalvable, que existía entre quienes habían sido despojados y quienes se habían apropiado de esa posesión.

Relaciones como las descritas, a principios de la segunda mitad del siglo xx, eran definidas por las ciencias sociales como relaciones coloniales, porque en éstas la figura central se asignaba a los grupos dominantes; el discurso de éstos atribuía posiciones a los grupos dominados, los grupos indios. Éstos, para librarse de la opresión, debieron recurrir a la noción de dignidad, única que les permitió decodificar el discurso de disciplinas como la antropología y la filosofía política, aquélla por haber convertido al mestizo y al mestizaje en las figuras dinámicas de la sociedad, y la segunda por haber convertido al indio en una figura inescrutable.

Un año después de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, Luis Villoro, en el libro ya citado, planteó el problema que a su generación le representó el proyecto intelectual, por él definido como el de "comprender la historia y la cultura nacional con categorías filosóficas propias". Esta comprensión implicó un rechazo a la abstracta universalidad que puede referirse tanto a la totalidad del globo terráqueo como a una condición atemporal, pariente cercana del mundo de las esencias, pero distante de la

realidad. Empero, ninguna de las declaraciones universales de los derechos humanos, ya sean las formuladas en Francia, ya la de las Naciones Unidas, se basaron en reflexiones ahistóricas; por el contrario, se explican en función de contextos específicos.

Aquellos que participaron en la redacción de cada una de las declaraciones eran conscientes de que por universal no se entendía la membresía de la totalidad de los integrantes de la sociedad civil francesa. No pasó por su mente el despropósito que les atribuyó Burke, en su libro *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, en el que afirmó que sólo se podía hablar de los derechos de los franceses o de los ingleses en particular, nunca de derechos para todos los miembros de la humanidad. En la Declaración original, en un contexto que todavía estaban vivas las profundas diferencias entre católicos y protestantes, por universal se entendía una dimensión que superaba las diferencias mencionadas que habían ensangrentado a Francia. En cambio, en México para los constituyentes de 1822-1824 por universal entendían el credo único del catolicismo por encima de cualquier variante del cristianismo. Este ejemplo sirve para ilustrar que universal es un término de múltiples significados y que, cuando se emplea, requiere de ser acompañado de una referencia temporal, otra geográfica y otra social.

¿Qué son los pueblos originarios? ¿Cómo fundamentar sus derechos si tanto la sociedad colonial novohispana como la independiente mexicana, les atribuyeron rasgos que más decían de ellos que de los propios pueblos originarios? La sociedad colonial utilizó el catolicismo como elemento de identidad; empero, compartir la misma fe no significó en modo alguno alterar el orden colonial jerárquico. Por su parte, la sociedad independiente empleó los elementos ideológicos del Estado-nación, un gobierno, una ley, una lengua, con el propósito de homogeneizar a todos sus súbditos. Sin embargo, del mismo modo que en la etapa colonial, sucedió en las etapas independiente y contemporánea del país, que siguieron conservando, pese a la legislación liberal imperante en estas dos últimas etapas, relaciones de tipo colonial. En los textos recopilados por Guillermo Bonfil Batalla sobre el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, los autores coinciden en caracterizar las relaciones sociales como relaciones coloniales. Para éstos, en la actualidad, el territorio, la tierra en el que han nacido y que han ocupado permanentemente, bajo el gobierno de los conquistadores, sus descendientes, los criollos, así como el gobierno de los mestizos, es un elemento fundamental para su identidad. El análisis de este tipo de argumentación es uno de los grandes problemas nacionales

sobre el que seguimos conociendo poco. Luis Villoro y Arturo Warman, dos autoridades sobre el tema, nos permiten advertir la dimensión del problema.

El primero, en el capítulo intitulado "Lo indígena como principio oculto de mi yo que recupero en la pasión", de su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, señala:

En el intento por encontrar el propio ser, el movimiento reflexivo es patentemente de raigambre occidental. Occidental es su lenguaje, su educación y sus ideas, occidentales incluso sus métodos de estudio e investigación. Lo indígena, en cambio, no aparece reflexiva y nítidamente a la conciencia [...] Frente a la claridad luminosa de la reflexión, lo indígena oscuro y denso, atrae a la vez que atemoriza. Por otra parte, el principio occidental se erige siempre en juez. Él es quien mide y juzga [...] El mestizo, por más que quiera, no puede resucitar el tipo de reflexión indígena ni puede expresarse "en indio"; si quiere juzgar toma los conceptos occidentales, si quiere mirar, debe hacerlo a través de sus ojos.<sup>3</sup>

Arturo Warman, muchos años después, en 1993, señalaba como rasgo vinculado a la cuestión indígena lo que él denomina "la suplencia", misma que se da a través de tres vías: la de gestión, la de asesoría y la de representación. Warman señaló que

El indigenismo, como definición de las políticas estatales y como reflexión intelectual, se desarrolló en el México posrevolucionario sin la participación directa de los pueblos indígenas. Un destacado grupo de intelectuales vinculados a los medios académicos y a las instituciones indigenistas elaboraron los diagnósticos y los planteamientos de política y asumieron en la práctica la representación de los pueblos indígenas en la dimensión nacional.<sup>4</sup>

La suplencia, en opinión del distinguido antropólogo, persistía a un año de la aparición del zapatismo en 1994, mostrando, cito, que existe una inercia que repite y prolonga los debates sin la presencia de los indios. La discusión en tales perspectivas, meramente circulares, concluía, se encuentra estancada y desgastada. ¿Cómo romper el círculo vicioso? ¿Cómo fundamentar algo que se desconoce?

<sup>3</sup>Cfr. Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1988. Luis Villoro, *Los grandes problemas nacionales*, México, CIESAS, 1979, p. 226.

<sup>4</sup>Arturo Warman y Arturo Argueta (coord.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, CEICH/UNAM, 1993, p. 7.

¿Cómo conocer, en consecuencia, la opinión que de sí mismos tienen los indígenas? Sólo por la vía indirecta, por el testimonio de la población blanca y mestiza, por los mecanismos judiciales y por los testimonios políticos. Esto significa que, en última instancia, el análisis no es sobre el indio, sino sobre lo que el blanco o el mestizo piensan de él; lo que éstos le atribuyen al primero. Lo anterior significa que para conocerlos se puede seguir una vía distinta y ésta es la de estudiarlos mediante sus acciones. Es en éstas donde se manifiesta lo que verdaderamente piensan.

El callejón, sin salida, en el que se encontraba el debate sobre los indígenas hubiese seguido en la misma vía inerte si, en el año de 1994, no se hubiese dado el alzamiento del EZLN; en 1994, quedaron superadas viejas tesis sobre la fatalidad, la resignación, así como el tópico del tiempo indígena. Si bien el levantamiento se interpretó en los tradicionales términos de una lucha por la defensa de la propiedad comunal en los términos que la definió la Constitución de 1917, la opinión pública entendió que las reivindicaciones de los indígenas perseguían que se les reconociera tanto en términos de igualdad política, como ciudadanos de pleno derecho, como en términos de identidad propia, alejada del modelo homogeneizador impuesto por el Estado-nación. De esta manera, el tópico del indio, en el marco de la sociedad nacional sufrió un giro inesperado.

La Declaración de la Selva Lacandona tiene varios significados que al observador le pueden parecer contradictorios. Por un lado, representa el momento en que los grupos pertenecientes al EZLN se enfrentaron al gobierno en términos que la teoría política desarrolló, tanto en la Revolución inglesa, como en las revoluciones americana y francesa; y, por el otro, el momento en el que mostraron que los atributos de resignación y fatalismo, que habían formulado los religiosos y los gobernantes de la etapa colonial, así como la de su incapacidad para el cambio, que les atribuían los científicos sociales, correspondían al imaginario de criollos y mestizos, no al de los propios indios.

Los miembros de las comunidades indígenas que formaron el EZLN, mostraron que ellos tenían los atributos que la ciencia política y la filosofía política atribuyen al ciudadano, razón crítica, participación en la toma de decisiones públicas. Los argumentos que emplearon en su Declaración de Guerra se refieren a la acción que deben tomar los ciudadanos con dignidad. Éstos no toleran el atropello ni la arbitrariedad; tampoco comulgan con la arbitrariedad que representa el confundir la ley escrita, la Constitución política, formal, con la Constitución histórica, real.



Salvar la distancia que existe entre el mundo formal y el mundo real requiere de acciones sustentadas en la preeminencia del deber ser, fundamento de la dignidad, sobre el ser, en el que se manifiesta la desigualdad y la intolerancia.

La situación que vivía la relación sociedad mexicana y su gobierno, vista con la óptica de la Declaración de 1948, era problemática y, en consecuencia, la búsqueda de soluciones, el qué hacer para encontrar una salida, muestra la angustia de la pregunta que hoy formula la sociedad mexicana y, supongo, de la cual se deriva este Coloquio; es qué ha hecho ésta, en los 66 años transcurridos desde la más reciente Declaración de los Derechos Universales, para cumplir el ideal de que todos los miembros de la familia humana tengan una vida "sin temor y sin miseria", de la que habla la mencionada Declaración. Adviértase que en ésta no se utiliza el término "felicidad", vocablo que los ilustrados franceses se referían a lo que los pensadores ingleses llamaban libertad, es decir, una vida sin temor; ¿a quién más que al gobierno?; y sin miseria, término éste que los científicos sociales han sustituido por el de pobreza extrema, es decir, carecer de lo indispensable para vivir.

En las declaraciones de los derechos humanos en las que se cristaliza el momento en el que surgió el mundo moderno, no hubo reclamos por herencia alguna, no hubo solicitudes de privilegio alguno. Las declaraciones mencionadas significaron un corte, un basta, un hasta aquí. No buscaron los responsables de su infelicidad en el pasado; en ellas se antepuso el deber ser al mero ser que justificaba los privilegios de los miembros de las familias aristocráticas, por los servicios prestados, en el pasado, al monarca. Ésa es la razón por la que, en dichas declaraciones, se habla de derechos naturales, previos a cualquier organización estatal y también se habla de lo contingente, de lo que podrá ocurrir cuando los gobiernos se aparten de las garantías que representan los mencionados derechos.

Para concluir, recuerdo las palabras de Leticia Reina, quien señala que

La persistencia del indio en la sociedad mexicana ha hecho inevitable su estudio como tema, tanto en el siglo XIX como en la historiografía contemporánea, ya sea para negarlo, rescatarlo como pasado glorioso, asimilarlo, exterminarlo o reconocerlo; por lo que el indígena en tanto grupo social reaparece cíclicamente como preocupación de los hombres públicos y, por tanto, como elemento de reflexión para los intelectuales pasados y presentes.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Leticia Reina, "Introducción", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993, p. 11.

En otros términos, el indio siempre ha estado ahí y, acompañándolo, como la sombra al cuerpo, ha estado el problema de la desigualdad. Eso no se cuestiona; lo que provoca desazón es el tipo de argumentos, que dejando intencionalmente en el olvido los principios de las declaraciones de derechos humanos, se han utilizado para justificar, que no explicar, la mencionada desigualdad.

## FUENTES CONSULTADAS

- BONFIL BATALLA, Guillermo (coord.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1988.
- MOLINAR, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1975.
- REINA, Leticia, "Introducción", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993.
- VILLORO, Luis, *Los grandes problemas nacionales*, México, CIESAS, 1979.
- WARMAN, Arturo y Arturo Argueta (coords.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, CEICH/UNAM, 1993.

## Dignidad y reconocimiento de las tradiciones y lenguas de los pueblos originarios

Sergio Islas Gutiérrez

En la actualidad, México tiene una gran apertura a los avances tecnológicos que se difunden rápidamente en la sociedad mexicana. Estos avances, si bien es cierto que representan en muchas ocasiones un acceso a una mejor calidad de vida, en otras se observan como un paso a la "modernidad", y en un gran número de casos, basados en esa "modernidad" se llega a pensar que muchos usos y costumbres que dan identidad e historia a nuestra nación son "anticuados".

Tenemos en la riqueza de nuestro país una cultura por la se ha soporado desde olvidos hasta discriminaciones de toda clase, hacia los pueblos étnicos o, también llamados por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, pueblos indígenas.

Para poder entender la riqueza cultural de estas comunidades, vamos a analizar a la familia como núcleo social desde la época prehispánica.

### LA FAMILIA PREHISPÁNICA

Encontramos que en la época prehispánica los grupos de los mayas, aztecas e incas formaban la clase dirigente. Aunque no existe prueba alguna de intercambio o de relación, y a pesar de su diversidad cultural, presentan asombrosas analogías en el plano familiar.

#### *La familia maya*

El prototipo de la familia maya muestra una especial importancia en cuanto a su estructura funcional.

Existía una gran libertad sexual para los jóvenes, tanto en hombres como en mujeres.

Eran acostumbradas las reuniones, entre las mujeres jóvenes y los hombres de igual manera jóvenes los cuales sostenían relaciones sexuales sin compromisos de ninguna clase.

El matrimonio era monógamo y con la llegada de éste se daba por terminado el periodo de libertad sexual.<sup>1</sup>

Cuando la pareja estaba dispuesta a unirse en matrimonio, la familia de la mujer recibía una dote. Cuando el hombre no tenía bienes que entregar como dote a la familia de la mujer, prestaba sus servicios a sus suegros en un periodo de tiempo.

Como en otros pueblos mesoamericanos, se manejaba que el día de nacimiento condicionaba la vida de una persona y determinaba los dioses que le eran favorables. Cuando aún se era pequeño, por razones estéticas, se ataba durante algunos días dos tablas planas a la cabeza de los niños, una detrás y la otra de frente. Al retirarse las mencionadas tablas, la cabeza de los niños quedaba aplanada para siempre, esto se consideraba belleza física, las personas que tuvieran más aplanada la cabeza, eran las consideradas más hermosas.

En el seno de la familia se desarrollaba la educación de los hijos, hasta que pudieran desempeñarse en la agricultura que fue la principal ocupación de los mayas.<sup>2</sup>

### La familia azteca

En la comunidad azteca la conformación de la familia se iniciaba con el matrimonio, el hombre sólo podía tener una esposa, que era reconocida como legítima

Se cree que *Moctezuma II* tuvo ciento cincuenta concubinas, lo que generaba que los señores y altos jefes siguiendo su ejemplo, tuvieran a su vez las concubinas que pudieran mantener. Cuando un indio de la población se quería unir en matrimonio con alguna mujer, apenas encontraba pareja, pues había pocas mujeres libres, ya que la mayoría pertenecía a los hombres de clase alta.

La edad usual para contraer matrimonio era entre los veinte y los veintidós años, no podían casarse padres con hijos, padrastros con entenados, hermanos entre sí. Para casarse el joven necesitaba el permiso de sus maestros del *Calmecac* o del *Tepochcalli*, ésto se obtenía cuando los padres ofrecían un banquete de acuerdo a sus posibilidades económicas. Posteriormente, los padres

<sup>1</sup>Carlos Alvear Acevedo, *Historia de México*, México, Jus, 1970.

<sup>2</sup>*Idem.*

del novio se dirigían a los de la novia a través de unas ancianas, quienes llevaban la propuesta de matrimonio.

Era la costumbre que la primera vez no se aceptara la propuesta, más tarde se contestaba con la aceptación o la negativa formal. Pero entre los plebeyos se hacía más frecuente la unión libre y después de tener los recursos adecuados se efectuaba la ceremonia.<sup>3</sup>

Es de importancia destacar los usos y costumbres que podemos observar en las culturas analizadas. Continuando con el presente análisis encontramos que

El carácter de los niños se fortalecía mediante castigos severos y el fomento de los valores primordiales como amor a la verdad, la justicia y el deber, respecto a los padres y a los ancianos, rechazo a la mentira y al libertinaje, misericordia con los pobres y los desvalidos. Los jóvenes aprendían música, bailes y cantos, además de religión, historia, matemáticas, interpretación de los códices, artes marciales, escritura y conocimiento del calendario entre otras disciplinas.<sup>4</sup>

### LA FAMILIA EN LA CONQUISTA

Con la llegada de los españoles a territorio americano la familia azteca fue destruida desde sus cimientos mediante la violencia y las enfermedades que no se conocían en territorio conquistado.

El choque de culturas es evidente, pero en el caso de la mexicana, por razones económicas, políticas y tecnológicas, se convierte a esta civilización americana "en independientes de la europea" *Bernabé García* apunta con razón que su desarrollo fue deliberadamente intervenido y modificado de muchas formas, de ahí que el contacto entre Europa y América se definió acertadamente desde un principio como la conquista de ésta por aquélla.<sup>5</sup>

Cabe señalar que el maltrato hacia la mujer estuvo presente en esta etapa histórica.

En otro contexto observamos la forma en la cual el cabildo de las comunidades coloniales suple a los consejeros prehispánicos,

<sup>3</sup>Francisco Clavijero, *Historia antigua de México*, México, FCE, 1985.

<sup>4</sup>Patricia Galeana, *El nacimiento de México*, México, Everest mexicana, 1985.

<sup>5</sup>Raúl Pérez López-Portillo, *Historia breve de México*, México, Sílex, 2002.

formados por nobles del lugar, así declina la nobleza indígena. El afán de lucro también el desmembramiento de las comunidades indias a favor de los núcleos de población españoles, al separarse comunidades enteras, padres, madres e hijos, fuera de sus hábitats naturales. Estos desplazamientos podían ser temporales o definitivos. Sacarlos de sus tierras propiciaba que se alejaran de sus cultivos y de las tumbas de los dioses de sus antepasados. Por el efecto psicológico, los indios tan "imaginativos", al verse desarraigados a "se van a los montes y se mueren de puro pensar y tristeza. Se les congrega con otros pueblos de distinta procedencia, propiciando una mezcla que genera entre ellas el mestizaje y el intercambio de rasgos entre las culturas autóctonas".<sup>6</sup>

Con el concepto de "modernidad" traído por los conquistadores se fomenta una idea de desprecio hacia los pueblos que habitaban el continente americano antes de la llegada de esta clase dominante.

El indio perdió para el sistema dominante las diferencias y matices propios de una cultura múltiple al ser homogeneizado en la categoría de vencido y subordinado. Esta mezcla y remezcla de genes indios y españoles dio como resultado fenómenos ecológicos y genéticos. Como fenómeno ecológico principal está la enorme superioridad adaptiva del mestizo: supera al indio porque de su padre español heredó los genes que le dan resistencia a las enfermedades, supera al español porque de su madre india heredó los genes que le dan buena digestión y asimilación de los alimentos nativos. Tales como el maíz, frijol, chile, calabaza, etc.<sup>7</sup>

En esta etapa histórica aún no se tenía bien definida una estructura familiar, pues con los constantes cambios y la constante mezcla de la población podemos decir que el núcleo familiar era muy inestable, la mezcla de españoles y nativos dio como origen a una nueva raza con nuevos conceptos y con unas bases perfectamente definidas por la riqueza de sus raíces y es así como se comienza a gestar lo que más adelante se conocería como la familia mexicana.

Es así como encontramos en el siglo XVII una condición marcada de los aspectos socioeconómicos formulados por el sistema colonialista y también se observa una explotación laboral, un control comercial, prohibiciones sobre algunos cultivos agrícolas, la discriminación racial.

<sup>6</sup>Idem.

<sup>7</sup>Lucas Alamán, *Historia de México*, México, Jus, 1942.

En principio se dio la designación de criollo al hijo de europeos nacido en América, pero más tarde este concepto llegó a rebasar esa connotación para referirse además a un hecho de conciencia, puesto que el criollo no sería ya sólo el hijo de padres europeos, sino el hijo, nieto o bisnieto de ese hijo, lo cual, aparte de implicar que podía no tener ciento por ciento "sangre europea", significaba poseer un sentido de identificación con su patria americana y no con la nación de la que procedieron sus ancestros, quizá remotos.<sup>8</sup>

Se comienza a manifestar una marcada selección de diversos grupos sociales, los cuales iban a gozar de una mejor calidad de vida que aquellos que el mismo sistema conquistador consideraba como de menor jerarquía.

En México, el surgimiento de la conciencia criolla no podía dejar de lado el aspecto religioso; por ello, ahí donde las creencias religiosas pudieran prestarse a variaciones con respecto al catolicismo de la metrópoli, los criollos mostraron abierta preferencia por aquellas formas que representaran las costumbres religiosas del país. El culto a la Virgen de Guadalupe constituyó la más importante identificación del criollo mexicano con el catolicismo, justificada además en la fase del Papa *Benedicto XIV* al referirse a las apariciones de la madre de Dios al indio *Juan Diego*: "no ha hecho cosa igual con ninguna otra nación".

El nacionalismo, que en Europa fue fomentado por los gobiernos para impulsar al pueblo a realizar actos de heroísmo en defensa de su patria y de su fe religiosa,

cobraba en la América colonial una nueva y distinta dimensión, aunque permanecía inevitablemente ligado a la religión; en singular desprendimiento del catolicismo español, la Virgen de Guadalupe se convirtió en protectora no sólo de los indios, cuyo color y lengua adoptara, sino también de los criollos; fundidos bajo su manto estrellado, indígenas y criollos se dedicaron a construir los cimientos de su patria, en rechazo abierto al peninsular, al "gachupín" protegido por la hispana Virgen de los Remedios.<sup>9</sup>

Encontramos que en este lapso histórico, se comienza a gestar en los criollos el sentimiento de identidad y de amor hacía el territorio que ocupan.<sup>10</sup>

Al iniciar el siglo XVII, la esplendorosa ciudad lacustre construida por los aztecas en un valle de singular belleza fue exaltada por el poeta-sacerdote *Bernardo*

<sup>8</sup>Lafaye Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE, 1977.

<sup>9</sup>Idem.

<sup>10</sup>Idem.

de Balbuena, "nacido en la península pero espiritualmente criollo" en una obra a la que llamó *Grandeza de México*, publicada en 1602, en la que comparaba la capital de la Nueva España con un idílico "paraíso mexicano":

Aquí, señora, el cielo de su mano,  
parece que escogió huertos pensiles,  
y quiso El mismo ser el hortelano  
aquí con mil bellezas y provechos  
las dio todas la mano soberana  
Éste es su sitio, y éste sus barbechos,  
y ésta es la primavera mexicana.

A lo largo del siglo xvii proliferaron los ejemplos de intelectuales interesados en conocer y documentar el desarrollo de los pueblos que hoy llamamos mesoamericanos, y muchas de las fuentes históricas sobre el tema fueron creadas en esa época.

Dos criollos ilustres, el jesuita *Carlos de Sigüenza y Góngora* y una religiosa perteneciente a la orden de *San Jerónimo*, *Sor Juana Inés de la Cruz*, encontraron en el pasado indígena los elementos con los cuales habría de construirse la nueva mexicanidad.

*Sor Juana* identifica lo mexicano en la devoción a la Virgen de Guadalupe. Pero es, en particular, un poema de *Sor Juana* el que expresa no sólo sus vínculos con la rica y fértil patria americana, sino una crítica hacia el dominio colonial de Europa:

Que yo, señora, nací  
en la América abundante,  
compatriota del oro,  
paisana de los metales,  
a donde en común sustento  
se da casi tan de balde,  
que en ninguna parte más  
se ostenta la tierra madre.

De la común maldición  
libres parece que nacen  
sus hijos, según el pan  
no cuesta al sudor afanes.

Europa mejor lo diga,  
pues a tanto que, insaciable,  
de sus abundantes venas, desangra los minerales.<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Idem.

## LA FAMILIA EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

El proceso de Independencia de México se enmarca en la situación de crisis de la Corona española entre los años 1788 y 1820. La clase dominada comienza a exigir derechos que son inherentes al ser humano, como el de alimentación, descanso, derecho de propiedad, etcétera.

Estas tendencias en las relaciones sociales y económicas tuvieron repercusiones profundas sobre los trabajadores agrícolas que tenían una extensa jornada laboral, pasando muy poco tiempo con sus esposas y con sus hijos de tal manera que mientras el marido se encontraba laborando en los campos largas jornadas de trabajo, la mujer tenía como tarea el cuidado de los hijos y también quedaba al servicio de los hacendados acaudalados. Esto ayudó a crear, en la conciencia de los campesinos, la concepción de que se estaba deteriorando su condición de vida. Las exigencias económicas crecientes fueron vistas en El Bajío como amenazas a la comunidad campesina en general y crearon un terreno propicio para albergar anhelos de rebelión que coincidieron con la crisis de la metrópoli entre 1808 y 1810.<sup>12</sup>

Era ya para esas fechas tan profundo el resentimiento de los criollos contra los conquistadores que se comienza a formar un movimiento organizado para exigir derechos que se eran negados por la Corona española.

Durante el año de 1809 celebraban reuniones bajo la apariencia de academias literarias, en casa del sacerdote *José María Sánchez* en Querétaro, el cura *Miguel Hidalgo*, el corregidor *Miguel Domínguez* y su esposa *Josefa Ortiz*, además de hombres de leyes, algunos comerciantes y varios militares, entre los que destacan *Ignacio Allende*, oficial militar y pequeño propietario de tierras, y *Juan Aldama*, oficial también; hijo de un administrador de una pequeña industria. Esas reuniones fueron convirtiéndose en una verdadera conspiración, formalizada cuando, a principios de 1810, se tuvieron noticias de las victorias napoleónicas en territorio español y sobre la organización de las juntas gubernativas de América del sur.

En febrero de ese año un grupo de Querétaro adoptó un plan revolucionario que consistía en formar juntas en varias localidades de El Bajío, así como en las ciudades de México y San Luis Potosí, en rechazo a la idea de que la Nueva España quedara sometida a los franceses; se acordó expulsar del poder a los

<sup>12</sup>Hamnett Brian R., *Raíces de la insurgencia en México, Historia regional, 1750-1824*, México, FCE, 1990.

peninsulares y ejercer el gobierno a nombre de *Fernando VII*, mediante una asamblea formada por representantes de las provincias. Se nombró a *Hidalgo* como jefe del movimiento y se señaló el primero de diciembre para el inicio de la sublevación, adelantándose luego la fecha al 2 de octubre, sin embargo, al enterarse *Hidalgo* de que el movimiento había sido denunciado, decidió acelerar los acontecimientos.

En la media noche, entre los días 15 y 16 de septiembre de 1810, *Hidalgo* se reunió con *Allende* y *Aldama*, para comunicarles su decisión de iniciar el movimiento revolucionario. Con diez hombres armados, los tres dirigentes se encaminaron a la cárcel para liberar a los reos, con lo que aumentó el grupo, al que se sumó luego un buen número de hombres del pueblo, quienes acompañaron a los jefes rebeldes a realizar la aprehensión de los vecinos españoles. En la madrugada del domingo 16, *Hidalgo* llamó a misa, más temprano que de costumbre y, una vez congregado un buen número de personas que regularmente asistían los domingos a la parroquia de Dolores, dirigió una proclama en la que, de acuerdo con la tradición historiográfica expreso:

Mis amigos y compatriotas: no existen ya para nosotros ni el rey ni los tributos; esta gabela vergonzosa, que sólo conviene a los esclavos, la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de tiranía y servidumbre; terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos. Llegó el momento de nuestra emancipación; ha sonado la hora de nuestra libertad; y si conocéis su gran valor, me ayudaréis a defenderla de la garra ambiciosa de los tiranos. Pocas horas faltan para que me veáis marchar a la cabeza de los hombres que se precian de ser libres, os invito a cumplir con vuestro deber.

Aquel momento ha sido relatado un sinnúmero de veces, sobre todo, el instante en que *Hidalgo* pronunciara el "grito" que pasaría a la historia como el comienzo de la independencia mexicana. Existen varias versiones sobre las palabras expresadas por el cura de Dolores en esa circunstancia particular, pero la más cercana a la realidad pudiera ser la siguiente, que se supone *Hidalgo* pronunciara:

¡Viva la religión. Viva nuestra madre santísima de *Guadalupe*. Viva *Fernando VII* y muera el mal gobierno!

Estas palabras concuerdan con los propósitos de los conspiradores de Querétaro, quienes sostenían ideas similares a las de los conspiradores en tiempos de *Iturrigaray*, es decir, buscaban aprovechar la ausencia de *Fernando VII* para despojar a los peninsulares de los cargos públicos y establecer luego juntas gubernativas provisionales integradas por criollos, mientras se resolvía la crisis política en la metrópoli y regresaba el monarca de su cautiverio en Valencay.<sup>13</sup>

De esta manera se fue formando la sociedad mexicana que se viene a consolidar con la entrada de *Porfirio Díaz* al poder, con todos los pros y contras que la Nación resiente por la toma de decisiones de este polémico personaje. La gran mayoría de los trabajadores mexicanos de la época porfiriana vivieron y desempeñaron su labor en condiciones deplorables; el salario real se mantuvo constante a todo lo largo del periodo, no obstante el crecimiento de la productividad.

Las condiciones en que vivían las familias de la era porfiriana condujeron en varias ocasiones a la protesta abierta o la huelga. "Los niveles de educación eran muy bajos, la clase alta era la única que tenía acceso a la educación, mientras que los hijos de los campesinos o de los obreros no tenían ninguna posibilidad de asistir a la escuela".<sup>14</sup>

Esta serie de abusos dieron nacimiento a la Revolución mexicana que dio como gran logro nacional que se establecieran constitucionalmente derechos sociales que hasta la fecha seguimos disfrutando. Después de todos estos desequilibrios nacionales, por fin el país comienza a estabilizarse y a tomar una nueva forma.

Se desarrolla un nuevo concepto familiar y en la sociedad existe la preocupación por establecer una serie de conductas encaminadas al buen comportamiento y protección de la familia, convencida de que sí las futuras generaciones vivían mejor, el país se desarrollaría de una mejor manera, trayendo consigo beneficios generales.

Con toda esa historia respaldando las nuevas ideologías, la sociedad establece valores morales y conductas que tienen como fin enriquecer a una sociedad deseosa de conservar tradiciones que permiten un blindaje a la institución familiar para no permitir ser enviciada con las ideas "modernistas" mal entendidas que provocan una desestabilización social y como consecuencia la división de los pueblos trayendo consigo un país vulnerable para cualquier ente que quiera dañarlo, pues un pueblo dividido es un pueblo fácil de someter y la mejor manera de dividir un pueblo es atentando contra su esencia y contra sus raíces.

Por tal motivo tenemos el compromiso como sociedad de rescatar nuestros valores, nuestra cultura y esencia de nación.

<sup>13</sup> Francisco López Cámara, *La estructura económica y social de México en la época de la Reforma*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

<sup>14</sup>Idem.

Con el inicio de un nuevo siglo (XXI) la sociedad mexicana ha sufrido los cambios que a nivel mundial se han venido manifestando.

Las ideologías son distintas y los conceptos que anteriormente se creía que eran los correctos ahora están cayendo en desuso.

La familia mexicana ha sido impactada con las nuevas corrientes liberales promovidas, sobre todo, por algunos medios de comunicación masiva. Si analizamos detenidamente esta nueva ideología, se puede decir que algunos partidos políticos, algunas asociaciones religiosas y algunos medios de comunicación promueven conceptos ideológicos buscando primordialmente obtener ganancias económicas de las personas que son influenciadas por estas corrientes.

En la actualidad, la sociedad mexicana sufre de transformaciones que son consecuencia de estos nuevos conceptos "modernos" que van en contra de su esencia.

El afán de consumismo ha transformado los valores esenciales de los ciudadanos. En la actualidad, muchas personas consideran que es prioritario obtener las cosas materiales que le permitan llenarse de lujos y falsas concepciones sobre lo que es en realidad el ser humano como tal. Se busca de diversas formas obtener ganancias económicas, olvidándose del fomento de los valores éticos y morales que son la esencia de la persona como un ente en sociedad.

Observamos la pérdida del sentido de unión; ahora sólo se busca satisfacer las necesidades propias, dejando en el olvido el crecimiento colectivo.

Sin embargo, encontramos un sector de la nación que se niega a sucumbir en sus raíces, tradiciones y costumbres.

Observamos que en la actualidad México conserva una diversidad de pueblos de origen étnico. Es así como en 1992, la resistencia estoica de estos pueblos es reconocida constitucionalmente cuando se da reconocimiento a la nación como culturalmente diversa en el artículo segundo que actualmente nos establece que:

Artículo 2. La Nación Mexicana es única e indivisible.

(Reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

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. (Reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001).<sup>15</sup>

Podemos observar que la misma Constitución mexicana reconoce que la pluriculturalidad de la nación se encuentra sustentada originalmente en los pueblos indígenas y nos establece que los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Es aquí donde encontramos que se reconoce la autonomía de dichos pueblos en sus aspectos sociales económicos culturales y políticos.

Todo el contenido del artículo 2 constitucional establece una serie de derechos para nuestros pueblos de origen étnico; sin embargo, podemos observar que en la actualidad, nuestros pueblos indígenas, denominados así por la Constitución, son aún discriminados en todos los aspectos.

Es necesario hacer conciencia sobre el respeto a nuestros pueblos indígenas.

Encontramos que en la actualidad 10 por ciento de la población nacional es de pueblos indígenas: "México cuenta con 11 millones 132 mil 562 habitantes indígenas".<sup>16</sup>

Según estadísticas, "hasta el 14 de enero de 2014 se tenían registrados en el territorio nacional 62 pueblos de indígenas".<sup>17</sup>

La riqueza del lenguaje que conservan es muy rica. Encontramos de igual forma que para el 14 de enero de 2014 "el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) identificó la existencia de 11 familias lingüísticas indoamericanas que tienen presencia en México con al menos una de las lenguas que las integran, 68 agrupaciones lingüísticas correspondientes a dichas familias; y 364 variantes lingüísticas pertenecientes a este conjunto de agrupaciones".<sup>18</sup>

Por ello, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su mismo artículo segundo fracción cuarta, nos establece:

<sup>15</sup>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

<sup>16</sup><http://www.presidencia.gob.mx/5-datos-sobre-los-pueblos-indigenas-en-mexico/>

<sup>17</sup>Idem.

<sup>18</sup>Idem.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad (reformada mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001).<sup>19</sup>

En ese mismo contexto y siguiendo la temática de las familias lingüística, encontramos en el análisis realizado que

Una familia lingüística es un conjunto de lenguas cuyas semejanzas en su fonología, morfosintaxis y léxico obedecen a un origen histórico común.

Las familias lingüísticas en México son: álgebra, yuto-nahua, cochimí-yumana, seri, oto-mangue, maya, totonaco-tepehua, tarasca, mixe-zoque, chontal de Oaxaca, huave.<sup>20</sup>

Los pueblos indígenas han logrado prevalecer desde antes de la Conquista hasta la fecha.

Su cultura y su esencia social son elementos que se deben respetar. Es así como seguimos observando en el artículo segundo de nuestra Constitución que en su fracción quinta nos establece:

V. conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución (reformada mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001).<sup>21</sup>

Como hemos podido observar, nuestra Constitución contiene un apartado específico que contiene una serie de derechos de los cuales gozan los pueblos indígenas.

Sin embargo, por más leyes que existan, por más reglamentos y disposiciones legales que intenten resguardar los derechos de estos pueblos, serán insuficientes si no hacemos una verdadera conciencia de respeto y tolerancia.

El respeto y la tolerancia hacia nuestros pueblos indígenas, emana del interior de la persona: es un compromiso intrínseco.

Entrañablemente, internamente y personalmente debemos tener la firme convicción y crear la conciencia de respetar, aceptar y valorar a nuestros pueblos étnicos; de lo contrario, podrán existir miles de leyes que pretendan protegerlos y sólo quedarán como letra muerta. El respeto a los

derechos de nuestros pueblos indígenas comienzan por ti, por mí, por todos los ciudadanos y no ciudadanos, pues el valor del respeto emana del ser humano y no de una ley.

## FUENTES CONSULTADAS

ALAMÁN, Lucas, *Historia de México*, Jus, México, 1942.

ALVEAR ACEVEDO, Carlos, *Historia de México*, Jus, 1970.

BRIAN R., Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México, Historia regional, 1750-1824*, México, FCE, 1990.

CLAVIJERO, Francisco, *Historia antigua de México*, México, FCE, 1985.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

GALEANA, Patricia, *El nacimiento de México*, México, Everest mexicana, 1985.

JACQUES, Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE, 1977.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco, *La estructura económica y social de México en la época de la reforma*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

PÉREZ LÓPEZ-PORTILLO, Raúl, *Historia breve de México*, México, Sílex, 2002.

Presidencia de México, <http://www.presidencia.gob.mx/5-datos-sobre-los-pueblos-indigenas-en-mexico/>

<sup>19</sup>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

<sup>20</sup><http://www.presidencia.gob.mx/5-datos-sobre-los-pueblos-indigenas-en-mexico/>

<sup>21</sup>Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.



## Dignidad intercultural y su fundamentación

Ana Luisa Guerrero Guerrero

*No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder—, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento.*

MICHEL FOUCAULT. *Verdad y poder*

### INTRODUCCIÓN

La fundamentación de los derechos humanos colectivos a la diversidad cultural de los pueblos originarios plantea la necesidad de incluir criterios éticos provenientes de otras matrices culturales, además de la occidental, a la hora de justificarlos como tales derechos. Es importante señalar que cuando se habla aquí de fundamentación de los derechos humanos no se persiguen razones últimas, lo que tampoco quiere decir que cualquier valor pueda ser parte de lo que se entienda por derechos humanos y su relación con la diversidad cultural. A los derechos humanos los entiendo como derechos morales que se han positivado en las Cartas Magnas de los Estados y en los instrumentos jurídicos internacionales; ellos representan lo que en un momento histórico se ha considerado lo más valioso y, por ende, que debe defenderse y protegerse; a esos derechos morales también le llamamos dignidad humana.

En este sentido es que si bien no todos los valores pueden ser llamados derechos humanos, tampoco la puerta a su enriquecimiento está clausurada, ya que los derechos humanos provienen de las denuncias de quienes no han visto sus demandas respetadas y protegidas por la autoridad, es decir, ellos provienen de las luchas, de levantamientos y revoluciones, no de la gratuidad de los gobiernos.

Los derechos humanos lo que menos requieren es ser colocados como dogmas de fe, pues el riesgo de su transgresión es mayor si olvidamos que lo más valioso o digno no es un concepto prístino ni libre de tensiones, ya que precisamente tienen su legitimidad en su vocación de salir al encuentro de los excluidos y de los excesos de poder de las autoridades, por lo cual interpelarlos desde la exclusión abre la puerta a exploraciones genealógicas. De aquí que si se plantea que el derecho a la diversidad cultural de los pueblos originarios es un derecho humano, entonces su fundamentación no correrá sobre andamiajes indigenistas; en tanto que se considera la asimilación forzada y la discriminación a causa de su diversidad, están en contra de los valores que ellos defienden. Entonces se hace relevante cimentar sobre principios éticos provenientes de los pueblos originarios indígenas los derechos humanos, pues estamos hablando de los derechos que a todos nos implican, pues todos los humanos pertenecemos a alguna diversidad cultural, ya sea mayoritaria o minoritaria en algún momento; lo importante es que los códigos éticos de las diversidades puedan establecer puentes de comunicación para que los pueblos dominantes conozcan y se comprometan en dialogar con las bases éticas de quienes no pertenezcan a la suyos; por ejemplo en su relación con comunidades liberales, o de éstas para los miembros que no pertenezcan a comunidades de pueblos originarios. Aquí, en esta ocasión no me referiré ni a otras regiones ni a otras comunidades, como la tercera raíz: la aforamericana, pues la atención fina y detenida que merecen no la podemos dar ahora, aunque a grandes rasgos se podría aplicar también lo que afirmamos.

Por esto mismo, para lograr un criterio intercultural y un núcleo básico de derechos humanos conjugables con versiones del cuidado de lo humano proveniente de matrices no occidentales, hay que establecer contacto entre los principios éticos de los pueblos originarios con las poblaciones dominantes, para acordar los límites que los Estados tienen frente a la diversidad cultural.

De esta forma, la dignidad de la que se habla en los derechos humanos es propuesta como intrínseca a todo ser humano, al mismo tiempo que es concebida de muchas maneras: la diversidad cultural es un hecho y un valor. ¿Cómo es esto? Es tanto como decir que los derechos humanos requieren criterios interculturales fundados en la idea iusnaturalista del humano irreductible y que éste se expresa en principios éticos diferentes que no significan ni relativismos o esencialismos absolutos.

Para esclarecer todo lo anterior, primero voy a abordar la concepción occidental de los derechos humanos partiendo del lema "todos los hom-

bres son iguales" y las críticas que recibe esta perspectiva. En segundo lugar, me ocuparé de delimitar qué entiendo por fundamentar filosóficamente los derechos humanos. En tercer lugar, desde una perspectiva genealógica foucaultiana trataré la importancia y relevancia de recuperar principios catalogados como no verdaderos, y luego mostraré la necesidad y utilidad del conocimiento mutuo entre principios éticos catalogados como verdaderos y los no verdaderos, sobre casos específicos, como la violencia a las mujeres que es experimentada en contextos liberales, como los occidentales.

#### LA IGUALDAD DE TODOS LOS HUMANOS Y LA INDIVIDUALIZACIÓN DEL HUMANO

A partir de la proclamación del lema revolucionario del siglo XVIII: "todos los hombres son iguales" como un derecho de los hombres tanto en las *Cartas Americanas* como en la *Declaración Francesa*, la reflexión filosófica se ha visto involucrada permanentemente en debates y controversias sobre los alcances de su positivación. Una de las más relevantes críticas a estos derechos del hombre fue la que Marx realizó en su texto de juventud *Sobre la cuestión judía*; en él argumentó que la igualdad defendida en ellos son instrumentos de dominio al servicio de una clase social sobre otra.

En nuestros días, el cuestionamiento de los alcances de los derechos humanos reviste distintas formas; por ejemplo, se les acusa de representar la generalización de un contexto, o bien, de representar la cultura con mayor capacidad para imponerse sobre las demás, situando así las pretensiones de la universalidad de los derechos humanos como otra máscara de las políticas expansionistas de esa misma cultura.

Autores pertenecientes a la filosofía política, como Ernesto Garzón Valdés en América Latina,<sup>1</sup> han dicho que la universalidad de los derechos

<sup>1</sup>Ernesto Garzón Valdés lo dice así: "La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como por los del llamado 'comunitarismo'". Desde mi punto de vista, esta afirmación es una controversia de familia, que no contempla el problema de la diversidad proveniente de otras matrices culturales, como las de los pueblos indígenas, y en sus palabras siguientes se puede apreciar parte de lo que menciono: "La diversidad cultural y éticas que aquí nos interesa, dice, es una diversidad que está esencialmente caracterizada por la superioridad técnico-económica del entorno nacional frente a las minorías étnicas". "El problema ético de las minorías étnicas", en Miguel Carbonell *et al.* (comp.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, UNAM, Porrúa, 2004, pp. 221 y 230.

humanos como ética de principios proveniente de Occidente no tiene por qué ser vista como eurocéntrica toda vez que su pretensión de validez se refiere a todos los humanos sin distinciones o discriminaciones; cosa distinta sería si los derechos humanos reposaran en las moralidades o en la defensa de ciertas formas de vida, porque entonces si se caería en el distinguo o en el privilegio de unas formas de vida en detrimento de otras.

Desde este último punto de vista, se podría aducir que si la ética de los derechos humanos se concibe como principios éticos universales, entonces se defiende la libertad para ser plurales, entendiendo esto como la posibilidad de que el Estado no se oponga a la libertad personal para elegir metas y formas de felicidad que los ciudadanos elijan realizar.

En consecuencia, desde esta perspectiva, los derechos colectivos o de solidaridad tendrían que acoplarse a las formas de la pluralidad liberal para que la validez de la ética universal de los derechos humanos pueda mantenerse. Sin embargo, la universalidad a la que se refiere tiene como alcances las concepciones liberal y liberal igualitaria. La pluralidad en este enfoque proviene de una postura monista y no de la capacidad de salir al encuentro de otros principios éticos, ni de la crítica de sus bases de construcción en la que los supuestos de su armazón teórica quedan intocados y no es pertinente para la interculturalidad a la que aquí se pretende.

Podemos distinguir, por lo pronto, para los intereses de este texto los siguientes niveles de análisis de los derechos humanos: el lógico y jurídico, el histórico-económico y el ético-político, que son comprensiones disciplinarias de afectación mutua. Ahora bien, en este momento en el que la globalización como fenómeno económico no tiene fronteras y la diversidad cultural es un derecho humano reconocido en el nivel internacional y en algunos nacionales, las contradicciones entre las aspiraciones de la ética universalista por individuos libres se acentúan todavía más cuando los gobiernos suscriben tratados de derechos de los pueblos, ya que al cumplirlos tendrían que proteger las demandas internas más que las del mercado global, y sobre todo cuando se trata de pueblos que no quieren incorporarse a las relaciones del mercado capitalista, pero sí respetar y ser respetados a través de acuerdos interculturales.<sup>2</sup>

Con estas preocupaciones, pasemos a la explicitación de qué se entiende por fundamentación de los derechos humanos.

<sup>2</sup>Por ejemplo, los desafíos que enfrentan países como Ecuador y Bolivia frente a los ideales éticos, jurídicos y políticos interculturales plasmados en sus Cartas Magnas y las prácticas extractivistas a las que recurren sus gobiernos muestran el carácter disruptivo de la interculturalidad y los obstáculos económicos para hacerlos realidad.

## LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Por fundamentación se entiende aquí el ejercicio de ofrecer razones y "motivos para justificar la elección que hemos hecho y que queremos fuese hecha también por los otros",<sup>3</sup> cuando ella tiene por objeto dar razón de los derechos humanos, el reto consiste en que deberán atenderse los siguientes cuestionamientos: ¿por qué son indisponibles por los poderes políticos?; ¿por qué cada generación de derechos humanos es diferente y en esa diferencia no se debieran fincar jerarquías y sí interdependencia?; ¿por qué los derechos humanos, no obstante estar institucionalizados, deberán ser sensibles a las demandas de exclusión de movimientos sociales?; ¿por qué los derechos humanos no tienen fundamentaciones absolutas?; ¿por qué pensarlos como asuntos cerrados o acabados significaría tanto como variarlos de inquietudes éticas?

En primer término habría que afirmar, como ya lo han venido diciendo los teóricos más importantes de los derechos humanos,<sup>4</sup> que si bien ellos representan los valores de la humanidad (irreductible), ahora es necesario establecer que el humano irreductible como sustento de los derechos humanos nutre su legitimidad en la capacidad de comprender las denuncias de exclusión de cualesquiera de los excluidos provenientes de la diversidad cultural. Por ejemplo, el núcleo de derechos humanos que en nombre de todos los humanos se presenta como derechos fundamentales durante mucho tiempo no conoció a los derechos colectivos de los pueblos originarios indígenas, y ahora que se reconocen sus derechos humanos es tiempo de que sus principios éticos puedan incorporarse en interdependencia explícita en él, lo cual conlleva la autocrítica de los enfoques igualitarios liberales adoptados en nuestra región. Para algunos autores esto significaría la posibilidad de realizar una deconstrucción con perspectiva de colonialismo interno.<sup>5</sup>

Por todo lo dicho antes, la fundamentación de los derechos humanos no debiera dejar fuera los referentes éticos de las distintas culturas en las cuales los humanos adquieren su identidad; la tarea consiste también en interpretar las resistencias a la exclusión que en ellas se manifiesten para establecer intercomunicaciones de los desacuerdos y disidencias, lo cual

<sup>3</sup>Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, p. 55.

<sup>4</sup>*Ibidem*, pp. 55-62.

<sup>5</sup>Cfr. Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (una redefinición)" [en línea], en *Revista Rebeldía*, núm. 12 (octubre de 2003) disponible en <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>

significa una tarea muy compleja, ya que los referentes de "liberación" no coincidirán o podrán incluso estar en oposición. Un ejemplo podrían ser las demandas de las mujeres en el mundo occidental a favor de sus libertades e intereses personales y los de las mujeres a favor del respeto a sus vidas bajo el criterio de complementariedad con el varón.<sup>6</sup> De aquí que sea indispensable crear criterios de interpretación que no se abstraigan del entendimiento de la realidad de la diversidad cultural. En esta incorporación de la diversidad como derecho humano se ponen límites de lo defendible (o indefendible); por esta razón, se propone que se comience a hacer manifiesto en Convenios, Declaraciones, Pactos, etcétera, que las instituciones encargadas de proteger los derechos humanos deberán convocar al interior de los Estados los principios éticos de los pueblos originarios para ser considerados en pie de igualdad a los de la justicia de oportunidades y de lugares, es decir, a la del mérito y a la social, para que los límites de lo defendible se vean en relación con los alcances de los gobiernos, porque su fuerza no es ilimitada frente a los criterios interculturales y de justicia de los derechos humanos.

Por todo esto, se obtienen mayores posibilidades pragmáticas de cumplimiento y respeto para la dignidad humana en todo el orbe, si el mundo occidental se enriquece con la incorporación de las voces y exigencias de los derechos de la diversidad cultural en sus propios términos. Por ejemplo: "El *sumak kawsay* es un valor y una forma de entender la vida que, bien comprendido, sin duda puede ser compartido por cualquier persona o colectividad. Así como la dignidad es un valor occidental que merece ser difundido y valorado, muchos valores que son promovidos por los movimientos indígenas tienen el mismo potencial".<sup>7</sup>

Para proseguir, es importante recalcar que no estamos concibiendo los derechos individuales en un sitio menor frente a otros tipos de derechos humanos, a fin de defender el impostergable respeto de la diversidad cultural; lo que precisamente nos interesa es otra cosa: las condiciones ideales para la interdependencia de todos los tipos de derechos humanos en Estados en donde se encuentran pueblos originarios. Es oportuno mencionar que la idea de evidenciar los contextos de todas las resistencias a la opresión, o las conquistas de los distintos tipos de derechos humanos,

<sup>6</sup>Más adelante abundaré en ello a través del principio del *chacha-warmi*.

<sup>7</sup>Ramiro Ávila Santamaría, "¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?", en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (ed.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, p. 288.

contribuye a establecer vínculos interculturales a favor del respeto del individuo en sociedades que no se definan como liberales, y en las sociedades liberales establecer un núcleo transversal de protección de los humanos que no pertenezcan a ellas.

Y esto porque ya no es momento de plantear que el diálogo entre culturas quiera decir que los pueblos originarios aprendan las formas lógicas de los derechos humanos individuales, sino que ahora es el tiempo de lograr que los principios de derechos humanos impliquen el conocimiento de las formas de justicia de los pueblos originarios, es decir, como otros sustentos de los derechos humanos.

Dicho de otra manera, el diálogo intercultural no tiene que ser confundido con la adquisición de estructuras formales del mundo dominante para desde ellas interpretar la diversidad, sino al contrario: significa incluir la perspectiva diversa como otro eje para establecer diálogos. Y esta persecución de comunicación entre culturas no es algo nuevo ni reciente, pues más bien lo que no es "natural" y sí impuesto es la incomunicación entre ellas.

## FILOSOFÍA POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

¿Por qué la filosofía política se involucra en la búsqueda de criterios interculturales?, si por ella se entiende "el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo"<sup>8</sup> y que también "buscará en estas peculiares circunstancias de incertidumbre y conflicto divisorio las razones de la justificación y, en todos los casos, los criterios de juicio político que puedan orientarnos en las controversias y en la discusión pública de alternativas".<sup>9</sup> Entonces, los supuestos que entienden a los derechos individuales como afines al Estado-nación homogéneo y los correspondientes a las que perciben los derechos colectivos como afines a un Estado-plurinacional e intercultural son problemas legítimos de la filosofía, en tanto que cae bajo su atención la reflexión de los criterios éticos que conlleven cada uno de estos Estados.

<sup>8</sup>"The theme of political philosophy-The city of righteousness, the faithful city- freedom and government or empire [...] about the nature of political things by knowledge of the nature of political things [...] is attempt to understand the nature of political things." Leo Strauss, *What is the Political Philosophy and Other Studies*, USA, The University of Chicago, 1988, pp. 9-18.

<sup>9</sup>Salvatore Veca, *La filosofía política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 35.

Antes de avanzar, recordemos la siguiente cuestión sobre el derecho a la igualdad, derecho con el que abrimos esta intervención: ¿la igualdad de las Declaraciones de derechos a quiénes se refieren? "La igualdad [...] [es el] punto de llegada de un proceso histórico de sucesivas aproximaciones de lo diverso, o bien de sucesivas eliminaciones de discriminaciones entre individuo e individuo, que ha hecho desaparecer poco a poco categorías parciales discriminatorias absorbiéndolas en una categoría general unificadora".<sup>10</sup> En este proceso occidental la igualdad se entiende como la que hay entre

individuo e individuo, entre pueblo y pueblo, casi como si la palanca que mueve las vicisitudes de la historia (la superada Providencia de la historia) fuese la lucha de los oprimidos contra los opresores, y la meta última de la historia el logro de la igualdad, una sociedad de iguales en donde no exista nadie superior ni inferior [...] Pero en esta prevención existe también una trágica constatación: la historia humana es en gran parte una historia de dominadores y dominados, de explotadores y explotados, de patronos y esclavos.<sup>11</sup>

Al confrontar el entorno y preguntarnos sobre los discriminados y dejados fuera de los derechos humanos modernos y occidentales, la pregunta procedente es la siguiente: ¿qué significa la igualdad de los pueblos originarios y las minorías étnicas frente a esta idea de igualdad? Responderla es tanto como traer a mención los activismos que por más de 20 años se ejercieron para el proyecto de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* hasta su aprobación por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007; en este documento se logró el descentramiento del contexto occidental como el único generador de derechos humanos; se obtienen hibridaciones de valores entre Occidente y los pueblos originarios, pero, también, como lo narra Érica-Irene Daes,<sup>12</sup> se recogen los testimonios de "la otra historia", es decir, la génesis del cambio de nombre de "derechos de poblaciones" a "derechos de los pueblos indígenas", así como el compromiso y la necesidad de recoger los ideales éticos de los pueblos indígenas en la ética universal de los derechos humanos.

<sup>10</sup>Bobbio, *op. cit.*, 1991: p. 47.

<sup>11</sup>*Ibidem*, p. 49.

<sup>12</sup>Érica-Irene Daes, "La contribución del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas", en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen (eds.), *El desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, 2010, p. 50.

La filosofía política tiene en los documentos mencionados y en las experiencias de estos pueblos materiales de gran valor para sus reflexiones sobre las formas de gobierno, las concepciones de poder, las relaciones entre gobernados y gobernantes y el papel de los pueblos originarios. La filosofía política se interesa por cuestiones como las siguientes: ¿por qué las concepciones de poder liberal y social excluyen los discursos de resistencias de los pueblos originarios? Y cuando pienso estas cuestiones no tengo en mente la idea de pueblos del pasado sino los que hacen proyectos políticos que sin renunciar a sus herencias ancestrales las actualizan a su presente de cara al futuro para formas de gobierno en el que tengan cabida.

Para centrar las implicaciones de la igualdad para los pueblos indígenas que no son sólo liberales y sociales, recordemos qué se dice en el *Anexo* y en algunos artículos de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales [...]

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos, [...]

Convencida de que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará las relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe, [...]

Artículo 18

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

Artículo 34

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.<sup>13</sup>

<sup>13</sup>[http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf). Pagina visitada el 20 de julio de 2014.

Las fundamentaciones interculturales de los derechos humanos se hacen indispensables para proteger a tales derechos, pues gracias a las exigencias de su reconocimiento en las que se argumentó su justificación como derechos humanos, ahora son oportunas para mantenerlos en la cultura política y ética de las instituciones, así como recoger las opiniones sobre su incompletud. Los principios éticos de los pueblos originarios no están contenidos en documentos declarativos; para solventar este déficit, es indispensable que incluyan explicaciones de por qué las demandas de los pueblos originarios son diferentes de la tradición liberal, o en todo caso, por qué causan conflicto frente a las demás generaciones de derechos humanos, dejarlas como ejercicio para los pueblos originarios está generando que sean ellos los que se ajusten y no la interdependencia intercultural. Con estas inquietudes pasemos al siguiente apartado.

## GENEALOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

La genealogía entendida desde la perspectiva de Foucault como el acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales,<sup>14</sup> contribuye a solventar los déficits de estudios que recuren a documentos "verdaderos" o declarativos para reconocer los derechos humanos. La genealogía se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales<sup>15</sup> que se apropiaron de los registros de las instituciones. Las "investigaciones genealógicas se enfocan en los discursos silenciados y proscritos que están fuera de la verdad.<sup>16</sup> Los alcances de la filosofía política mencionados en el apartado anterior llegan a un punto que no pueden traspasar sus propios límites,

<sup>14</sup>En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación con la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del "origen". Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de La piqueta, 1980a, p. 8.

<sup>15</sup>*Idem.*

<sup>16</sup>"Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto". Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980b, p. 12.

con lo que al perseguir fundamentos interculturales para los derechos humanos se hace procedente la propuesta de Foucault cuando dice:

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber. Por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.<sup>17</sup>

La genealogía tiene que ver con la reflexión sobre los testimonios silenciados<sup>18</sup> por la acción de los procesos estratégicos que han permitido su negación. Además, la genealogía "fomenta la entrada en escena de las fuerzas"<sup>19</sup> que son poder y que no tienen como hábitat solamente las instituciones y las relaciones políticas porque no son ellas los esclavos exclusivos del poder.<sup>20</sup> De esta forma, la genealogía permite la recuperación de los principios catalogados como no verdaderos, ya que "combate al estatuto de verdad (no a la verdad), al papel económico y político que juega.<sup>21</sup> Congruente con esta perspectiva, es que al mencionar las historias sumergidas no lo hacemos con la intención de colocarlas en lugar de la verdad de los vencedores y crear con ellas otras historias de verdad, puesto que tampoco pretendemos sustituir una versión verdadera por otra; ya comentamos que no perseguimos fundamentaciones últimas para los derechos humanos y el poder, sino más bien confrontar la necesidad de que no todos los valores pueden ser defendibles al tiempo que rescatar otros diques para la violencia en sitios que no se va a evitar con los derechos humanos occidentales sino con la apelación a la defensa de lo humano que en esos terrenos éticos se propongan; más bien pretendo señalar algunos indicios para que los derechos humanos rechacen el mal como violencia hacia las mujeres, acudiendo a la diversidad de éticas que teniendo esto como meta podrán decirse al mismo tiempo universales e interculturales.

<sup>17</sup>Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 5.

<sup>18</sup>Michel Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vol., París, Gallimard, 1994, p. 3.165.

<sup>19</sup>Michel Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., p. 16.

<sup>20</sup>Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 3.165.

<sup>21</sup>"Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 188.

Este enfoque genealógico puede ser apoyado con análisis del poder como el que propone Pablo González Casanova desde sus perspectivas sociológica de colonialismo interno, pues para nosotros es importante para interpretar los derechos humanos en América Latina; lo dice así:

La formación de conceptos en el frente interno comprendió el desmenuzamiento y crítica de los mitos y dogmas impuestos por la cultura y la clase dominantes, y que ya habían sido internalizados; comprendió también la articulación de los proyectos y procesos de lucha cotidiana y de lucha política, social, cultural, económica, y la superación de los falsos conceptos que se abstraen y enfrentan en alternativas excluyentes, y a los que es necesario combinar y captar en sus relaciones complementarias, pues se apoyan mutuamente en redes semánticas de comunicación y de acción en las que los verdaderos conceptos y los actos efectivos se insertan. Tal es el caso de la relación entre los conceptos del colonialismo internacional e interno; de la lucha de clases contra la explotación, de los pobres contra la exclusión y de los indios contra la exclusión; de la lucha por la democracia y la justicia, por las autonomías y la libertad.<sup>22</sup>

El caso de las mujeres sirve para ilustrar las coincidencias entre genealogía y enfoques como el antes mencionado, porque son tales las contradicciones, las hibridaciones y los ocultamientos de los razonamientos éticos más allá, o más acá, del mundo liberal como son los casos de los pueblos originarios, que sin duda la violencia hacia las mujeres en sus comunidades, ya sea porque haya habido intervención del colonialismo en sus modales morales o por las prácticas hacia ellas que las exhiben teniendo como base el que son mujeres, requieren pues de perspectivas interculturales de derechos humanos para resolver este mal tan generalizado.

En palabras de Ramiro Ávila Santamaría se puede resumir así:

Así, por ejemplo, siguiendo con el género, que opera mediante la patriarcalización de las relaciones humanas, que es una forma potente y cotidiana de colonización, todas las características que se le atribuyen al hombre, las masculinas, son positivas, buenas, superiores, tales como la racionalidad, la actividad, la abstracción, la generalidad, el poder...; en cambio, las supuestas características esenciales de las mujeres, lo femenino, son negativas, malas, inferiores,

<sup>22</sup>Pablo González Casanova, "La formación de conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas", en *Nueva Sociedad*, núm. 154, marzo-abril, 1998, pp. 42-57. [http://www.nuso.org/upload/articulos/2666\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/2666_1.pdf), p.5. Página visitada el 30 de julio de 2014. También de este mismo autor para el concepto de colonialismo interno y su definición se puede consultar "Colonialismo interno (una redefinición)" [en línea], en *Revista Rebeldía*, núm. 12 (octubre de 2003), disponible en <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>

tales como la sensibilidad, la pasividad, lo concreto, lo natural, lo particular, lo subjetivo.<sup>23</sup>

Un destacado ejemplo de construcción de valores y derechos para las mujeres que sin renunciar a sus comunidades, sino al contrario, refuerzan sus luchas a favor de sus pueblos, han creado declaraciones de derechos como la *Ley revolucionaria de mujeres del EZLN*, muestra la posibilidad de creación de formas de defensa de los derechos individuales y la reivindicación de sus comunidades. Veamos esa Ley:

Primera.- Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segunda.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercera.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarta.- Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinta.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexta.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptima.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octava.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.

Novena.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décima.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.<sup>24</sup>

En la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, encontramos que su espíritu no es contrario al de la Ley anterior, en cuanto rechaza cualquier tipo de recursos que justifiquen violencia hacia las mujeres ya sea por costumbres o por influencias externas:

<sup>23</sup>Ramiro Ávila Santamaría, "¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?", *op. cit.*, p. 287.

<sup>24</sup>*El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, núm. 1, diciembre de 1993. Electrónicamente el documento se encuentra <http://mujeresylasexta.org.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/>. Página visitada por última vez el 20 de septiembre de 2014.

#### Artículo 4

Los Estados deben condenar la violencia contra la mujer y no invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación de procurar eliminarla. Los Estados deben aplicar por todos los medios apropiados y sin demora una política encaminada a eliminar la violencia contra la mujer.<sup>25</sup>

El principio del *chacha warmi* aymara, por ejemplo, ofrece una mirada ética para las relaciones entre mujeres y hombres; desatacamos los siguientes aspectos de la investigación elaborada por Manuel Mamani:

El estatus y posición de ambos miembros se caracteriza por el sistema de igualdad en los diferentes contextos de la vida, los cuales presentan el sentido de *panipacha*, con funciones reguladas. En caso contrario, surgen conflictos y se convierten en violencias conyugales, ya sea por imitación consciente o inconsciente de modelos urbano-occidentales de la sociedad chilena.

El *chacha-warmi*: Es un cuerpo dual complementario, en el que sus componentes se vinculan e interactúan en concordancia a modelos aymara. Por complementariedad debe entenderse la idea de una atracción o repulsión mutua que subyace en la coherencia unitaria y se fundamenta en la noción de equivalencias emparejadas. Esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal.

Desde una perspectiva antropológico-cultural, la idea básica de este enfoque es la concepción de dualidad que caracteriza el *chacha-warmi*, cuya función está basada sobre un conjunto de pautas y valores que aún persiste sutilmente en la cultura aymara. Cada componente de la pareja posee una clara conciencia de su identidad, de su singularidad, de sus posibilidades y los roles de su competencia en el matrimonio y en la sociedad, caracterizados por: conciencia de identidad individual dentro del cuerpo dual [...]

la mujer está ubicada en la misma categoría que el hombre, ambos componentes situados en el mismo "nivel", donde cada uno ejerce sus roles, siendo ambas partes esenciales en *chacha-warmi*. De ahí que las decisiones sean compartidas entre ambos componentes [...]

Cada componente de una comunidad se define y percibe como una entidad con normas prescritas por la sociedad, en que prevalecen los valores propios como: tolerancia mutua, el respeto a los mayores, creencia, solidaridad, etc.<sup>26</sup>

<sup>25</sup><http://www1.umn.edu/humanrts/instree/spanish/Se4devw.htm>. Página visitada el 30 de julio de 2014.

<sup>26</sup>Manuel Mamani, en "Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la Provincia de Parinacota", en *Revista de Antropología Chilena*, Chungara, vol. 31, núm. 2, 1999, 307-317, pp. 308 y 310.

La presentación anterior del principio del *chacha-warmi* nos propicia la inquietud acerca de qué pasaría en estas comunidades cuando alguna mujer exija un trato igual que la mujer casada y el interés por desempeñar tareas valiosas dentro de la comunidad; es decir, es posible que haya retroalimentación entre las tradiciones y el presente de la vida de las mujeres, sin que se quiebre la comunidad, en parte ya nos ha respondido el autor al decir que la violencia entre géneros proviene cuando no se cumplen al pie de la letra los mandatos de la comunidad, pero no se contempla en el texto qué pasaría cuando exista disidencia desde adentro.

Con estas mismas inquietudes es que nos parece oportuno acudir a Judith Salgado, que se hace cargo de la hipótesis que dice: "la justicia indígena en unos casos confronta y en otros reproduce la sociedad patriarcal,"<sup>27</sup> por medio de la cual se ocupa de la violencia que padecen las mujeres indígenas, en su contribución al libro que Boaventura de Souza Santos coordinó junto con Agustín Grijalva Jiménez. La autora presenta distintas corrientes feministas para tratar el contexto latinoamericano, en específico el Ecuador, y los que nos interesan son los feminismos antiesencialista porque los consideramos congruentes con los enfoques con los que han sido tratados los fundamentos de los derechos humanos y la genealogía de la exclusión de los pueblos originarios, ya que: "orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, cuestionando la discriminación que sufren las mujeres al interior de las comunidades de los oprimidos y afirmando la diversidad dentro de la diversidad".<sup>28</sup>

En tal planteamiento encontramos que la *Ley de las mujeres zapatistas* estaría en congruencia con estos lineamientos, y revelan una preocupación crítica para la postura de los derechos occidentales y de las justicias en los pueblos originarios; así señala Judith Salgado las palabras de María Teresa Sierra:

[...] las mujeres indígenas se han enfrentado a dos grandes tareas; por un lado convencer a sus hombres de que sus demandas como mujeres no van en contra de las luchas de sus pueblos; y por el otro mostrar que sus demandas responden a sus propias necesidades como mujeres indígenas, cuestionando las "malas" costumbres que las subordinan, sin por ello descalificar su cultura.<sup>29</sup>

Lo que nos parece central es que pretende

<sup>27</sup>Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 244.

<sup>28</sup>*Ibidem*, p. 251.

<sup>29</sup>*Ibidem*, p. 252.



indagar específicamente cómo el derecho y la justicia indígena se relacionan con la confrontación y/o reproducción de estructuras patriarcales. Para el efecto, utilizaremos el método feminista de la pregunta por la mujer con particular énfasis en la ubicación de rupturas y/o reproducciones de manifestaciones del sexismo; el método del razonamiento feminista práctico para contextualizar algunos casos desde el uso de la categoría de género; el método de la creación de conciencia desde el análisis de la experiencia y propuestas de mujeres indígenas organizadas.<sup>30</sup>

¿Qué hay de pertinente en este tratamiento de Judith Salgado y en los datos que arroja su investigación para la fundamentación intercultural de los derechos humanos? Es un procedimiento que no oculta las búsquedas genealógicas del poder y que no pretende esencialismos, ni colocar una verdad en lugar de otra, sino obtener los puntos de vista de las mujeres organizadas que en sus tricheras viven la necesidad de crear criterios políticos, éticos y jurídicos que incorporen las denuncias de males que padecen, tales como violencia, sexismo, discriminación, etcétera.

Lo primero que llama la atención es que las mujeres están cuestionando principios éticos que, no obstante detentarse como ancestrales, no es suficiente razón para que ellas acepten que su justificación está ya cerrada para ellas e incuestionable, sino al contrario, exigen conocer más de ellos, y la oportunidad de exponer lo que significan para ellas. El testimonio recogido por Salgado es pertinente:

Nosotras que estamos agrupadas en la red de mujeres indígenas del Chimborazo (...) Preguntamos: ¿cuáles son las normas o tradiciones ancestrales? Nosotros aún no hemos podido sentarnos a conversar cuáles estas normas o creencias ancestrales y si serán buenas o malas (...) Creo que deberíamos pensar y repensar las mujeres indígenas, cuáles son las costumbres buenas, cuáles son las malas (...) porque la mayoría de costumbres originarias se han perdido, por ejemplo la solidaridad. Este concepto de la complementariedad es un término bien bonito, para mí es bien hermoso, pero en la práctica no es así.<sup>31</sup>

Cuando las mujeres indígenas se organizan para no perder sus entornos de vida comunitaria, y elaboran planteamientos para llevarlos al interior de sus autoridades y con tales experiencias recrean las bases tradicionales atrayéndolas a sus necesidades, se convierten en ejes de sustento intercultural de la dignidad universal. Pero decir esto como un suceso re-

<sup>30</sup>*Ibidem*, p. 254.

<sup>31</sup>*Ibidem*, p. 270.

pentino de una nueva conciencia como si se tratase de una experiencia existencial de iluminación que comparten las mujeres, no explica nada, porque más bien el punto es cómo despratiarcalizar los principios éticos que dicen hablar por la tradición y someten a las mujeres, para recobrar las bases culturales y recrearlas frente a las condiciones de violencia de las mujeres.

Así, es frecuente que el debate sobre las mujeres sea silenciado por la puesta en relieve del concepto social andino del "chacha-warmi", a través del cual se presume de una lógica que permite garantizar el equilibrio y la equidad perfectos entre el hombre y la mujer en las tierras altas bolivianas. Este concepto simboliza, a través de la imagen de la pareja, la armonía de dos seres contrarios en una unión superior y nueva. Según la cosmología andina, cada ente posee un par complementario que permite a un ser humano, natural o sobrenatural, realizarse y considerarse como "completo" en la unión con su opuesto. En las creencias andinas, de la misma manera que un hombre se asocia con una mujer en una pareja, la noche se vuelve complementaria del día; el sol de la luna; la tierra de las montañas. Una persona sola en aymara, llamada "ch'ulla", es considerada como no completa, pues según este pensamiento bipartito y complementario, el otro es indispensable.

Aportes al debate: mujeres y pluralismo jurídico en Bolivia para la existencia del "yo": uno solo tiene sentido cuando se vuelve "nosotros". Así, en el mundo aymara la pareja se hizo central, por lo que unirse con una persona del sexo opuesto es, hoy en día, una condición *sine qua non* para poder ser nombrado Autoridad Originaria. Dichas Autoridades, elegidas por los miembros de su comunidad cada año, están a cargo de la administración del territorio y la justicia, paralelamente al gobierno municipal y a los jueces de la justicia ordinaria, respectivamente.<sup>32</sup>

Silvia Rivera Cisucanqui propone conocer las tradiciones no para subirlas en pedestales sino para proponer vías o tránsitos; lo dice así refiriéndose al pasado andino boliviano:

La capacidad de tolerancia y articulación simbólica de estratos étnicos no contemporáneos, o la ideología del equilibrio cósmico entre lo masculino y lo femenino en el universo, constituyeron así las originales soluciones andinas al tema —tan crucial y vigente en nuestros días— de la convivencia equilibrada entre diferentes. El tejido pluriétnico del Tawantinsuyu y el notable poder sim-

<sup>32</sup>Elise Gadea, "Las mujeres en la justicia indígena en Bolivia", en *Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Cooperación alemana y Projuride, 2014, pp. 17-18.

bólico, ideológico y político que tenían las mujeres en el diseño estatal, nos dan aún lecciones perdurables de "buen gobierno", y materia de pensamiento para las utopías pluralistas del futuro. En sociedades culturalmente tan complejas como las latinoamericanas, esta temática es cada vez más crucial para idear modos apropiados de convivencia y respeto intercultural.

Con todo lo dicho no quiero, sin embargo, dar a entender que la situación de las mujeres en las sociedades andinas prehispánicas era un mar de aguas tranquilas. No comparto el "misticismo de la diferencia" ni la idealización que suelen hacer las dirigencias étnicas masculinas, acerca de las sociedades prehispánicas, a las que presentan como modelos de una armonía entre los sexos inalterable. Considero que estas interpretaciones no son sino la otra cara del gesto maniqueo occidental que divide al mundo en norte/sur, civilizado/salvaje, cristiano/heresje, blanco/moreno. En efecto, las mujeres también fueron usadas por el poder Inka, por el poder indígena, por el poder indio a lo largo de los últimos 500 años. Los conflictos entre los géneros —lo mismo que los conflictos interétnicos— fueron parte estructural de la dinámica organizativa y del poder político y cultural indígena. En una extensión tan vasta como el Tawantinsuyu, el equilibrio entre diversos grupos étnicos, de distinta escala demográfica, base de recursos y desarrollo tecnológico, debió hacer crecientemente difícil la expansión estatal y debió haber implicado una alta dosis de conflicto.<sup>33</sup>

Qué recuperar principios éticos de los pueblos originarios sin caer en relativismo cultural, teniendo frente a nosotros las tentativas de tránsitos en Bolivia y Ecuador, en donde los pasos están echados desde los ámbitos jurídicos cuando se reconoce la plurinacionalidad en vinculación con la interculturalidad como ejes del gobierno, las bases de reflexión ética son indispensables, porque por ellas corren las fuerzas de la interculturalidad como criterio para relaciones plurinacionales, o bien para darle un sitio fuerte y pleno a la pluriculturalidad dentro de los derechos humanos. Es cierto que afrontar climas éticos discordantes para contribuir a los derechos humanos con fundamentaciones interculturales se traduce en tareas muy complicadas y siempre interminables, pero también se pueden traducir en acercamientos que no ponen en riesgo la desaparición o extirpación de la diversidad; son momentos que no pueden evitarse so pena de colocarse con más impedimentos para resolver conflictos que tengan consecuencias para la democracia.

<sup>33</sup>Silvia Rivera Cusicanqui, *Videncias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota, 2010.

No debemos perder de vista las críticas a los derechos humanos que no han incorporado en su defensa el soporte de las tradiciones de los pueblos originarios indígenas:

Es justamente apelando a la supuesta defensa de los derechos humanos que se excluyen de la jurisdicción indígena y se atribuyen a la justicia ordinaria una serie de importantes materias como, por ejemplo, las relativas a sanciones por homicidios, violaciones u otras formas de violencia contra las mujeres y los niños indígenas, al tiempo que se proscriben sanciones físicas y rituales que desde una mirada occidental etnocéntrica pueden ser vistas como contrarias a la dignidad de las personas.

No obstante, al momento que se adopta una mirada intercultural, se observa empíricamente cómo los sistemas de justicia indígena han solucionado adecuadamente faltas graves como las de homicidio, incluyendo la reparación a los familiares de las víctimas. Desde su propia visión cultural las sanciones/curaciones impuestas en los pueblos indígenas se orientan a la rehabilitación y reincorporación social del infractor.

Asimismo, los propios pueblos indígenas, en el marco de su cosmovisión cultural, van desarrollando los derechos de las mujeres, como se evidenció, por ejemplo, en la activa participación de mujeres indígenas en la inclusión en la Constitución ecuatoriana de 2008 de normas para efectivizar su participación en la toma de decisiones en sus comunidades. En definitiva, se va produciendo un diálogo intracultural e intercultural con los derechos humanos que permite una interpretación contextualizada de los mismos. Este diálogo intercultural, como lo ha planteado Santos, constituye una fuente de legitimidad local para los derechos humanos [...]

En efecto, el control constitucional tampoco puede ni debe convertirse en un mecanismo de restricción ilegítima a la jurisdicción indígena sino que debe generar los criterios jurisprudenciales de articulación de la misma con el sistema de derechos humanos del Estado plurinacional.<sup>34</sup>

## CONCLUSIONES

Las justicias indígenas para resolver las acusaciones de reproductoras de la violencia hacia las mujeres, bien podrían participar en ejercicios para deconstruir las bases de la violencia doméstica y sin pérdida de sus lugares

<sup>34</sup>Agustín Grijalva Jiménez y José Luis Exeni Rodríguez, "Coordinación entre justicias, ese desafío", en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, La Paz, Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, pp. 717-718.

de origen dar cauce a las quejas de las mujeres en tanto "no querer más sufrimiento" y al mismo tiempo "vivir en comunidad", y de este modo, se revelan como los ámbitos más oportunos para comenzar procesos interculturales que luego con su fortaleza sean el sustento de los criterios de los derechos humanos para su interdependencia intercultural: las comunidades originarias y la comunidad internacional, porque los puentes de comunicación de las reflexiones éticas que partan de los lugares próximos son los elementos indispensable que debieran recoger las elaboraciones de leyes dirigidas a resolver lo que se prohíbe en lo público pero que deja intocado en lo íntimo, en donde las mujeres permanecen en exclusión y en violencia como espacio blindado en aras de la libertad privada; es aquí en donde el ejercicio ético no promete conversiones sino participación en la creación del sentido existencial. Las democracias modernas han dejado los espacios íntimos como el altar de la libertad pero también han sido para las mujeres, en específico las mujeres indígenas, los enclaves de la impunidad y de prolongación muda de la violencia.<sup>35</sup>

#### FUENTES CONSULTADAS

- BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991.
- CARBONEL *et al.* (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, UNAM, Porrúa, 2004.
- CHARTERS, Claire y Rodolfo Stavenhagen (ed.), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, 2010.
- DELEUSE, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2013.
- DÍAZ CARRASCO, Marianela Agar, *Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos de autoridad en el Estado Plurinacional de Bolivia*, México, FLACSO tesis inédita, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980a.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980b.

<sup>35</sup> Por un lado, se reivindica la pureza de las culturas prehispánicas andinas, refiriéndose al concepto del chacha-warmi como una prueba de que la dominación masculina es una problemática exógena al ser introducida por la colonización española; cuando, por otro lado, las Autoridades originarias son particularmente activas en cuanto a la preservación de estas relaciones de dominación". Gadea, *op. cit.*, p. 36. Silvia Rivera lo dice a su modo con su característica agudeza y capacidad crítica: "La adopción de una lectura de género me ha permitido descubrir que la Nación Mestiza propugnada por los movimientistas —de igual modo que la Nación Aymara o Qhichwa, etcétera, propugnada por las corrientes indianista/katarista— pueden también convertirse en nuevas versiones monológicas y falocéntricas del Sujeto Único, construcción occidental y colonial por excelencia, que seguramente bloqueará por mucho tiempo aún el diálogo intercultural en Bolivia", Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, p. 132.

- , *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., París, Gallimard, 1994.
- , *Defender la sociedad*, México, FCE, 2006.
- GADEA, Elise, "Las mujeres en la justicia indígena en Bolivia", en *Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Cooperación alemana y Projuride, 2014.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Instituciones suicidas. Estudios de ética política*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, Paidós, 2000.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "Colonialismo interno (una redefinición)" [en línea], en *Revista Rebeldía*, núm. 12 (octubre de 2003).
- HABERMAS, Jürgen, *Más allá del Estado Nacional*, México, FCE, 2000.
- HÖFFE, Otfried, *Derecho intercultural*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- LECHUGA, Graciela, *Foucault*, México, Universidad Metropolitana, 2007.
- MAMANI, Manuel, "Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la Provincia de Parinacota", *Revista de Antropología Chilena*, Chungara, vol. 31, núm. 2, 1999.
- MÉNDEZ TORRES, Georgina *et al.* (coords.), *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, IINPIM, La Casa del Mago RED de Feminismos Descoloniales.
- MILLÁN, Mátgara (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, RED de Feminismos Descoloniales, 2014.
- MORENO PESTAÑA, José Luis, *Foucault y la política*, Madrid, Tierra de nadie Ediciones, 2011.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, La Paz, Abya-Yala Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.
- , y Agustín Grijalva Jiménez (eds.), *Plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Abya-Yala Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.
- SAUQUILLO, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- STRAUSS, Leo, *What is the Political Philosophy and Other Studies*, USA, The University of Chicago, 1988.
- VAN BEUREN, Ingrid y Oscar Soto Badillo (coords.), *Derechos humanos y globalización alternativa: una perspectiva iberoamericana*, Universidad Iberoamericana/ITESO/Comisión de Derechos Humanos del D.F., Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, Puebla, 2006.
- VEGA, Salvatore, *La filosofía política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.

*Jorge Olvera García:* doctor en Derecho por la Universidad Autónoma del Estado de México. Rector de la Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: ciudadanía y universidad pública, derecho constitucional. [rectoria@uaemex.mx](mailto:rectoria@uaemex.mx)

*Julio César Olvera García:* doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Línea de investigación: responsabilidad social, ciudadanía y participación ciudadana. [julioolvera7@gmail.com](mailto:julioolvera7@gmail.com)

*Blanca Angélica Mejía Acata:* pasante de la maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Miembro del seminario de investigación y del proyecto PAPIIT IN400412 *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*. Líneas de investigación: historia de las ideas en América Latina. Derechos humanos, utopía e interculturalidad. [blanquisha@yahoo.com.mx](mailto:blanquisha@yahoo.com.mx)

*Carlos Juan Núñez Rodríguez:* doctor en Estudios Organizacionales por la UAM. Estancia posdoctoral realizada en el CIALC, UNAM. Miembro del seminario de investigación y del proyecto PAPIIT IN400412 *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*. Líneas de investigación: Estado, gobierno, políticas públicas. [carlosjnu@gmail.com](mailto:carlosjnu@gmail.com).

*Mario Magallón Anaya:* doctor en Estudios Latinoamericanos (Filosofía) Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Líneas de investigación: filosofía de la educación en América Latina, filosofía política en América Latina, filosofía e historia de las ideas en América Latina. [mariom@servidor.unam.mx](mailto:mariom@servidor.unam.mx)

*Miguel Héctor Fernández Carrión:* doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y doctorado en Economía (con Diploma de Estu-

dios Avanzados] por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España. Director del Centro de Investigación de Estudios Comparados de América Latina y del Instituto de Estudios Históricos y Económicos de la Universidad Complutense de Madrid. Profesor e investigador de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad Autónoma del Estado de México. fdezcarrión@actforum.net

*María del Rosario Guerra González:* doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: Ética, derechos humanos y educación. rsguerra@gmail.com

*Iver Aracena Mora:* licenciado en Antropología Social, Universidad de Chile. Maestrante en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Línea de investigación: Estado y movimientos sociales. iberamora@gmail.com

*María Luisa López Guerrero:* licenciada en Economía por la Facultad de Economía de la UNAM. Líneas de investigación: Acumulación del capital en el siglo XXI, los pueblos indígenas y sus recursos naturales en América Latina; y el desarrollo sustentable. Ha impartido diferentes ponencias en congresos internacionales y el más reciente fue en el Simposio Internacional de Desarrollo Sustentable de las regiones rurales periféricas celebrado en Polonia. Profesora adjunta en la materia de Desarrollo Sustentable y Factores Históricos del Crecimiento en la Facultad de Economía. mluisagro@gmail.com

*Axel Ramírez Morales:* doctor en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudios de doctorado en Antropología Social en la Universidad de California, Berkeley, USA. Línea de investigación: Migración, América Latina-USA, chicanos, hispanos y latinos. axel@servidor.unam.mx

*Oscar González Gómez:* licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestría y doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: Genealogía y significados culturales de la homosexualidad en América Latina, estudios de género y las sexualidades en América Latina. kinoscar@hotmail.com

*Nicéforo Méndez Pérez:* maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Miembro del seminario de investigación del proyecto PAPIIT IN400412 *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*. Líneas de investigación: Región de Oaxaca y diversos temas de antropología.

*Silvia Soriano Hernández:* licenciada en economía por la Facultad de Economía, UNAM. Maestra en Ciencias con Especialidad en Sociología Rural por la Universidad Autónoma Chapingo. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de investigación: Movimientos sociales, identidad étnica, perspectiva de género. ssoriano@servidor.unam.mx

*Adriana Lamoso:* profesora y licenciada en Letras, docente de las cátedras "Introducción a la Literatura" y "Literatura Latinoamericana II" e investigadora de la Universidad Nacional del Sur, en la ciudad de Bahía Blanca, Argentina, y del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, especializada en los ensayos de interpretación nacional del escritor Ezequiel Martínez Estrada. adrillamoso@yahoo.com

*Mariela Agar y Díaz Carrasco:* doctora de Investigación en Ciencias Sociales –mención sociología. Investigadora visitante del Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe. Becaria posdoctoral de la Coordinación de Humanidades-UNAM. marianeladc@yahoo.es

*Patricia Casasa García:* profesora de Carrera Titular B en ENEO UNAM. Perteneciente al área de Ciencias Biológicas y de la Salud. Líneas de investigación: antropología del cuidado, antropología social y estudios latinoamericanos. pcasasa@yahoo.com.mx

*Ignacio Sosa Álvarez:* doctor en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. Maestro en Filosofía. Universidad de Guanajuato. Miembro del seminario de investigación del proyecto PAPIIT IN400412 *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*. Líneas de investigación: Historiografía latinoamericana contemporánea, historia de las ideas en América Latina. soai@unam.mx

*Sergio Islas Gutiérrez:* licenciado en Derecho por la UNAM. Maestría en derecho en la UNAM, asesor jurídico en la elaboración de los bandos de policía y gobierno de los municipios de Ixmiquilpan, Pachuca y Atotonilco el Grande y en armonización en equidad de género e inclusión de derechos

humanos. Asesor jurídico de la Asociación Alto al Secuestro A. C. sislasg@derecho.unam.mx abogadoislasunam@hotmail.com

*Ana Luisa Guerrero Guerrero*: doctora en Filosofía por la UNAM. Profesora del posgrado en Estudios Latinoamericanos. Tutora en los posgrados de Derecho y Estudios Latinoamericanos, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM. Líneas de investigación: Filosofía política de los derechos humanos e historia de las ideas filosóficas en América Latina. anagro@unam.mx

Introducción	
<i>Ana Luisa Guerrero Guerrero</i> .....	5
INTERCULTURALIDAD Y DERECHOS HUMANOS:	
UN HORIZONTE UTÓPICO	
<i>Blanca Angélica Mejía Acata</i> .....	17
¿Utopía? .....	17
Los abordajes de la diferencia: pluri, multi e interculturalidad ....	20
La ciudadanía y los derechos humanos.	
En busca de un horizonte intercultural .....	22
Los derechos humanos y la posibilidad intercultural .....	25
Utopía que camina .....	27
Fuentes consultadas. ....	28
DERECHOS COLECTIVOS VS. DERECHOS HUMANOS:	
¿UNA APORÍA ANTE EL LIBERALISMO?	
<i>Carlos Juan Núñez Rodríguez</i> .....	31
Introducción .....	31
La definición de liberalismo que Luis Villoro propone .....	33
Liberalismo radical. ....	36
La propuesta de derechos colectivos (particulares)	
como fundamento de los derechos individuales (universales). ....	37
Conclusión .....	40
Fuentes consultadas. ....	43
FILOSOFÍA HERMENÉUTICA E INTERCULTURALIDAD	
DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL	
<i>Mario Magallón Anaya</i> .....	45
Dignidad humana y derechos en el mundo global. ....	45

Justicia, equidad, solidaridad y derechos humanos.....	56
Hermenéutica intercultural de los derechos humanos desde nuestra América en el mundo global.....	61
Política, democracia y derechos humanos.....	69
Fuentes consultadas.....	74
IDENTIDAD, LA DEFENSA DE LO PROPIO Y LOS DERECHOS HUMANOS	
<i>Miguel Héctor Fernández Carrión</i> .....	77
Introducción.....	77
Identidad.....	79
Defensa de lo propio y/o de lo común.....	85
Conclusiones: en torno a la identidad, la defensa de lo propio y los derechos humanos.....	97
Fuentes consultadas.....	97
LOS DERECHOS DE LOS SERES VIVOS NO HUMANOS DENTRO DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA: PARALELO ENTRE EL PENSAMIENTO EUROPEO Y LAS COSMOVISIONES DE PUEBLOS ORIGINARIOS	
<i>María del Rosario Guerra González</i> .....	101
Presentación.....	101
Lugar de los animales en el pensamiento eurocéntrico.....	101
Transición hacia concebir derechos de los animales y de la Naturaleza.....	107
Los derechos de la Naturaleza en los pueblos originarios.....	111
Reflexión final.....	115
Fuentes consultadas.....	116
EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA: EL TRABAJO DEL CENTRO DE DERECHOS HUMANOS TLACHINOLLAN. CONTEXTUALIZACIÓN GENERAL Y PRIMERAS APROXIMACIONES AL ANÁLISIS	
<i>Iver Aracena Mora</i> .....	117
Introducción.....	117
México y los derechos humanos: algunos datos actuales.....	119
Guerrero y derechos humanos: breve contextualización socio-histórica.....	121
El trabajo de Tlachinollan.....	124

Reflexiones finales: el poder contrahegemónico de los derechos humanos.....	130
Fuentes consultadas.....	132
EL DESARROLLO SUSTENTABLE COMO MECANISMO DE APROPIACIÓN Y DESPOSESIÓN CAPITALISTAS SOBRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO	
<i>María Luisa López Guerrero</i> .....	135
Introducción.....	135
Acumulación del capital.....	136
La caída de la tasa de ganancia.....	141
El desarrollo sustentable.....	143
Los pueblos indígenas en México.....	146
Programas en México.....	150
Conclusiones.....	152
Fuentes consultadas.....	154
ENTRE LA CURA Y EL MILAGRO: DON PEDRITO JARAMILLO, EL CURANDERO DE LOS OLMOS	
<i>Axel Ramírez Morales</i> .....	157
Fuentes consultadas.....	164
CUILONI Y PATLACHE: POLISEMIAS DEL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD EN LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO	
<i>Oscar González Gómez</i> .....	165
Género y sexualidad en la cosmogonía nahua.....	165
La influencia de las deidades en el comportamiento sexual.....	168
La sexualidad codificada en los calendarios.....	172
Cuiloni o patlache, otras posibilidades de género entre los nahuas.....	177
Fuentes consultadas.....	185
LA LENGUA DIID' SÁA DO Y EL MAPA LINGÜÍSTICO DEL OBISPADO DE ANTEQUERA EN 1580	
<i>Nicéforo Méndez Pérez</i> .....	189
Información lingüística de las relaciones geográficas.....	193
Cabeceras, jurisdicciones y las lenguas que se hablaban en cada una de ellas en 1580.....	205
El mapa lingüístico del obispado de Antequera en 1580.....	209
Fuentes consultadas.....	214

UNA MIRADA CRÍTICA AL DESARROLLO EN LOS ANDES	
<i>Silvia Soriano Hernández</i> .....	217
Presentación .....	217
Propuestas desarrollistas .....	219
Las mujeres indígenas en los programas de desarrollo .....	222
Para complejizar la temática: la frontera .....	229
Fuentes consultadas .....	232
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN PERSPECTIVA SUDAMERICANA:	
CONSIDERACIONES ÉTICO-POLÍTICAS SEGÚN EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA	
<i>Adriana Lamoso</i> .....	233
Fuentes consultadas .....	239
EL VIVIR BIEN Y SUS CONTRADICCIONES	
EMBLEMÁTICAS EN ECUADOR Y BOLIVIA	
<i>Marianela Agar Díaz Carrasco</i> .....	241
Introducción .....	241
El "desarrollo" neoliberal en Ecuador y Bolivia .....	243
Las luchas indígenas por <i>vivir bien</i> .....	247
El vivir bien desde el Estado .....	250
Tipnis y Yasuní: tensiones y contradicciones .....	255
Conclusiones .....	258
Fuentes consultadas .....	260
EL CURAR Y EL CUIDAR Y SU VALOR ÉTICO-SOCIAL	
<i>Patricia Casasa García</i> .....	263
Fuentes consultadas .....	272
LA DIMENSIÓN ÉTICA Y LA DIMENSIÓN POLÍTICA	
DE LA DIGNIDAD: HOY DECIMOS BASTA	
<i>Ignacio Sosa Álvarez</i> .....	275
La noción de dignidad en el mundo moderno .....	279
Fuentes consultadas .....	289
DIGNIDAD Y RECONOCIMIENTO	
DE LAS TRADICIONES Y LENGUAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	
<i>Sergio Islas Gutiérrez</i> .....	291
La familia prehispánica .....	291
La familia en la Conquista .....	293

La familia en el México independiente .....	297
La familia mexicana en la actualidad .....	300
Fuentes consultadas .....	303
DIGNIDAD INTERCULTURAL Y SU FUNDAMENTACIÓN	
<i>Ana Luisa Guerrero Guerrero</i> .....	305
Introducción .....	305
La igualdad de todos los humanos y la individualización del humano .....	307
La fundamentación de los derechos humanos .....	309
Filosofía política y derechos humanos .....	311
Genealogía y derechos humanos .....	314
Conclusiones .....	323
Fuentes consultadas .....	324
SOBRE LOS AUTORES .....	
	327



*Derechos humanos y genealogía de la dignidad en América Latina*  
se terminó en la Ciudad de México durante el mes de  
enero del año 2015. La edición impresa sobre  
papel de fabricación ecológica con *bulk* a  
80 gramos, estuvo al cuidado de la  
oficina litotipográfica de  
la casa editora.

